

Filosofisk- teoretisk årbog 3

Udgivelser i Paradoks 2022/2023

*Andreas Darger
Andreas Mebus
Anton Scharling Krebs
Clara Læssøe
Cæcilie Varslev-Pedersen
Frederik Appel Olsen
Hans Ruin
Jens Philip Yazdani*

*Jesper Lunds fryd Rasmussen
Johan J. R. Espersen
Johannes Carlsen
Kasper Lippert-Rasmussen
Luka Rudež
Mogens Pahnuus
Peter Wolsing
Sidsel Marie*

*Silas Marker
Søren Gosvig Olesen
Søren Hørning Hansen
Søren Overgaard
Thomas Schwarz Wentzer
Victor Lange*

Filosofisk-teoretisk årbog 3

Udgivelser i Paradoks 2022/2023

Paradoks
TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI

Filosofisk-teoretisk årbog 3. Udgivelser i Paradoks 2022/2023
3. årgang (2. udgave, dec. 2024)

Udgivet 27. august 2023 af *Tidsskriftet Paradoks*
ISSN: 2597-3185
paradoks.nu

Vi støtter fri viden. Derfor er alle artikler i *Paradoks* licenseret under *Creative Commons Kreditering-Ikkekommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)*. Det betyder, at du frit må dele og omarbejde (f.eks. oversætte) artiklerne, såfremt du giver passende kreditering og ikke anvender dem kommercialt.

Redaktionen ved udgivelsestidspunktet:

Martin Bjerre Bygballe
August Bille Demescko
Anders Hansen
Frederik-Emil Friis Jakobsen
William Mathorne
Mathias Rølle
Kristian Olesen Toft
Anne-Sophie Sørup Wandall
Kristoffer Balslev Willert

Redaktionen kan kontaktes på kontakt@paradoks.nu.

Ved henvisninger til artikler i denne bog anbefaler vi at angive artiklens dato og evt. afsnitsnummer frem for sidetal, eksempelvis:
Henrik Jøker Bjerre, “Kommunistisk liberalism”,
Tidsskriftet Paradoks, 27. august 2020, ¶1.

Indhold

| | |
|---|-----|
| Forord | I |
| Tænkningens filosofi – kritiske bemærkninger til Svend Brinkmann <i>Mogens Pahuuus · 7. september 2022</i> | 7 |
| Kan psilocybin forbedre vores moral? <i>Sidsel Marie & Victor Lange · 29. september 2022</i> | 22 |
| Techbros og Ironocænen <i>Frederik Appel Olsen · 2. februar 2023</i> | 41 |
| Leg og øvelse anskuet gennem jonglering <i>Søren Hørning Hansen · 29. marts 2023</i> | 50 |
| Klimahykleri på Business Class? <i>Kasper Lippert-Rasmussen · 13. april 2023</i> | 66 |
| Land i sigte? – Venstrepopulismens kartograf holder kursen <i>Silas Marker · 19. april 2023</i> | 79 |
| Folket – en apori? <i>Andreas Mebus · 25. maj 2023</i> | 88 |
| Tænkningens autonomi eller heteronomi? En kritisk kommentar til Hegels <i>Dialektik</i> <i>Peter Wolsing · 29. juni 2023</i> | 103 |
| Jeg TM og Jeg-Det. Om identitet og relationer på sociale medier <i>Johan J. R. Espersen · 13. juli 2023</i> | 122 |
| HEGEL 2022 | 137 |
| Hegels ånd: Den etiske vision om gensidig afhængighed <i>Cæcilie Varslev-Pedersen · 27. august 2022</i> | 138 |
| Tænkningens dannelsse: Om at slå et slag for den “logiske ånd” i Hegels filosofi <i>Peter Wolsing · 14. september 2022</i> | 149 |

| | |
|---|-----|
| Fra Mirabeau til Crutzen: Når Hegel bliver ved med at provokere <i>Thomas Schwarz Wentzer · 20. oktober 2022</i> | 163 |
| Hæigel today, eller: Tænk om igen <i>Jesper Lunds fryd Rasmussen · 15. december 2022</i> | 183 |
| Hvad Hegel kan sige os om #BlackLivesMatter <i>Jens Philip Yazdani · 16. marts 2023</i> | 204 |
| FÆNOMENOLOGIFEJDEN | 216 |
| Examen de conscience, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel <i>Søren Gosvig Olesen · 8. februar 2023</i> | 217 |
| Fup og fænomenologi <i>Søren Overgaard · 13. februar 2023</i> | 224 |
| Mere fup og svindel <i>Søren Gosvig Olesen · 15. februar 2023</i> | 227 |
| Mere af det samme, eller: Filosofi som mudderkastning <i>Søren Overgaard · 21. februar 2023</i> | 230 |
| Brev til min kombattant, og til andre, som måske har bedre tid, hvilket kan tjene som forord <i>Søren Gosvig Olesen · 6. marts 2023</i> | 236 |
| Fænomenologiens genstand <i>Søren Gosvig Olesen · 6. marts 2023</i> | 242 |
| Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift <i>Søren Overgaard · 14. marts 2023</i> | 273 |
| Hvad er argumentation? Hvad er filosofi? Hvad er at læse? <i>Søren Gosvig Olesen · 22. marts 2023</i> | 284 |
| Om fænomenologiens sag. Kommentar til <i>Fænomenologifejden</i> <i>Hans Ruin · 16. juni 2023</i> | 296 |

- Vegetativ stræben: Den skjulte idé om liv i Aristoteles' *De Anima*
Luka Rudež · 5. juni 2023

- Indbydelse til et crush
Andreas Darger & Clara Læssøe · 6. juni 2023

- Med livet som indsats
Anton Scharling Krebs & Johannes Carlsen · 7. juni 2023

Forord

REDAKTIONEN

27. AUGUST 2023

ET AF DE OPRINDELIGE FORMÅL MED *TIDSSKRIFTET Paradoks* var at skabe en platform for en levende faglig debat på tværs af de mange miljøer i Danmark, hvor der arbejdes med filosofi og teori. Vi lancerede som bekendt tidsskriftet i august 2020, og gode, tankevækkende og originale artikler har der bestemt ikke været mangel på. Men en egentlig *debat* lod vente på sig. Et citat fra forordet til vores første *Filosofisk-teoretiske årbog* fra august 2021 siger det meget godt:

- ¶2 Vi havde drømt om heftige polemikker og højpandede tirader i traditionen fra Marx og Nietzsche og om civiliseret habermasiansk dialog – men da det kom til stykket, lod den “levende debat” vente på sig. Ikke at der ikke var artikler, der skabte debat, for det gjorde flere af dem; men den debat, der var, fandt sted i kommentarfelterne på sociale medier frem for at forplante sig i form af nye artikler.
- ¶3 Siden lanceringen har vi ihærdigt forsøgt at knække koden, bl.a. med vores “stafet” om filosofiens død, hvor det var et krav, at artikler skulle forholde sig til tidligere artikler i serien. Men der skulle gå helt til 2023, før vi for alvor fik de tirader og den polemik, vi forgæves havde forsøgt at opildne til, men som vi vidste lå og ulmede derude.
- ¶4 Henimod slutningen af 2022 var der lavvande i artikelbanken. En lange planlagt artikelserie om Hegel nærmede sig sin afslutning, og det havde været lidt småt med uopfordrede bidrag. Men som et lyn fra en skyfri himmel modtog vi et kort essay fra lektor ved Københavns Universitet Søren Gosvig Olesen: “*Examen de conscience*, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel”. Gosvig underviser i faget “Fænomenologi, hermenutik og dekonstruktion”,

og teksten var en refleksion udsprunget af den nyligt overståede læsning af eksamensopgaver med en dertilhørende status på fænomenologien i dag (“fup og svindel”). Vi havde knap nok nået at overveje muligheden for at indbyde andre til at respondere på dette udfald, før et svar på essayet kom dumpende, denne gang fra Søren Gosvig Olesens kollega Søren Overgaard, der ligeledes er lektor i filosofi ved Københavns Universitet og underviser i faget “Fænomenologi, hermenutik og dekonstruktion”. Søren svarede Søren, som svarede Søren igen, og samtalen, som vi selvfølgelig døbte “Fænomenologifejden”, greb om sig og fik sin egen ironisk bedagede polemiske stil, hvor slet skjulte fornærmelser blev pakket ind i sarkastiske høflighedsfraser og meget lange titler. Otte indlæg blev det til, udgivet med korte mellemrum til et publikum, der fulgte debatten med et engagement, som var det en boksekamp.

¶5 Nu, hvor støvet har lagt sig, forbliver det et åbent spørgsmål, hvad Fænomenologifejden egentlig drejede sig om. Var det fænomenologiens opgave? Var det brugen af sekundærlitteratur? Var det filosofien som sådan? Eller måden, vi debatterer på? Den uhåndgribelige genstand blev en del af fejden selv, som noget indlæggene kredsede om uden nogensinde at kunne nå til enighed, og som et brændstof, der tillod debatten at løbe længere end debattørerne selv kunne følge med. Både læsantal og løse rygter bekræftede, at fejden blev fulgt tæt; en omtale i selveste *Weekendavisen* stadfæstede det.¹ I diverse kommentarspor blev der heppt og debatteret ivrigt – både for og imod den ene og den anden Søren, og for og imod fejden selv. Den svenske professor i filosofi Hans Ruin, som vi, da Søren og Søren havde sagt, hvad de havde at sige, indbød til at anmeldte fejden udefra, beskrev det som “en lidt pinagtig oplevelse at overvære et replikskifte, der lige fra begyndelsen fortaber sig i polemik og sarkasmer”; men Ruin uddrog som en forbilledlig svensk diplomat de vig-

tigste pointer om fænomenologiens væsen og tilstand i dag, som fejden, trods dens karakter af hanekamp, faktisk havde bragt for dagen. Således gik det til, at vi fik den filosofiske pennefejde, vi så længe havde efterspurgt, og vi vil her gerne benytte lejligheden til at sende en stor tak til duellanterne Søren og Søren for melde sig på banen og føre en samtale offentligt, som længe kun har fundet sted bag lukkede døre – og så give den hele armen undervejs.

¶6 SÆSONEN BLEV AFLUTTET MED ET NYT TILTAG: *PARADOKS'* *Bachelorkonkurrence*, der henvender sig til de mange dygtige studerende i filosofi og beslægtede fag, der hvert år efter måneders hårdt arbejde indleverer vigtige teoretiske bidrag i form af bachelorprojekter, der dog oftest efter eksamen blot gemmes og glemmes i skrivebordsskuffen. Da vi i sin tid lancerede *Paradoks*, var det ikke mindst med et ønske om at højne den almindelige agtelse for filosofisk og teoretisk arbejde, hvilket ellers, som bekendt, lider under noget trange kår. Vores bachelorkonkurrence udspringer af samme ønske: Hermed forsøger vi at fremhæve værdien af ikke-empirisk forskning og kvittere for det store arbejde, som ikke kun fastansatte, men også studerende lægger heri — og dét allerede tidligt i uddannelsesforløbet, til trods for at uddannelserne i stadig højere grad synes at blive udformet med den hensigt at forhindre denne form for selvstændighed. I sådanne mørke tider kan en sådan bachelorkonkurrence måske være et lille lys, der kan tilskynde studerende til alligevel at fortsætte deres vigtige og spændende originale arbejde. Konkurrencen blev udskrevet i december 2022, og i løbet af det efterfølgende halve år blev der blandt de mange gode indsendte bidrag fundet tre vindere: Luka Rudež' "Vegetativ stræben", Johannes Carlsen & Anton Scharling Krebs' "Med livet som indsats" og Clara Læssøe & Andreas Dargers "Indbydelse til et crush". I nært samråd med kon-

kurrencens bedømmelseskomité blev bidragene grundigt gennemarbejdet, indtil de stod klar til udgivelse som artikler i *Paradoks*. Den 7. juni 2023 oprandt endelig dagen, hvor en priseremoni kunne afholdes, hvilket fandt sted i lokaler allervenligst stillet til rådighed af Københavns Universitet. Her blev vinderne præmieret med både et diplom og ikke mindst en hæklet ugle, der var blevet konkurrencens maskot – uden tvivl et fremtidigt samlerobjekt uden lige (i det mindste indtil den dag, hvor vi lancerer *Paradoks Merchandise* og sætter dem i masseproduktion). Til priseremonien fremlagde vinderne deres projekter for et begejstret og talstærkt fremmødt publikum. Som afslutning blev vinderne, takket være en generøs bevilling fra Dansk Filosofisk Selskabs Filosofifond, fejret på behørig vis med en festmiddag på en nærliggende restaurant på Christianshavn, der denne sommeraften viiste sig fra sin bedste side.²

¶7 Det er slående, både hvor forskellige de tre vinderprojekter er, og hvor stærke ligheder, der forbinder dem. Mens Rudež’ “Vegetativ stræben” søger helt tilbage til Aristoteles i et forsøg på at tænke menneskets relation til plantelivet på ny, gør Carlsen og Krebs i “Med livet som indsats” et på mange måder beslægtet bidrag til en filosofisk økologi, om end de søger mod en af de nyeste navne i filosofiens historie, Emmanuel Coccia. At disse to projekter blev udarbejdet samtidig og, som det viiste sig i de efterfølgende samtaler, uafhængigt af hinanden, peger måske på en strømning i tiden. Hermed berører vi en anden af vores forhåbninger for bachelorkonkurrencen, nemlig at interesserede læsere udefra herigennem vil kunne få et indblik i, hvilke filosofiske og almenteoretiske spørgsmål, som de studerende for tiden er optaget af. At spørgsmål om klima og natur er oppe i tiden, kan næppe være gået nogens næse forbi, men at livet selv således i dag synes at presse sig på som et filosofisk spørgsmål, var måske mindre forudsigeligt.

¶8 Mens disse to førstnævnte vinderprojekter er forfattet af filosofistuderende, skiller Læssøe og Dargers “Indbydelse til et crush” sig ud som et litteraturvidenskabeligt studie, hvis argumentation udvikles gennem et samspil mellem nærlæsning af digte og begreber hentet fra teoretiske forfatterskaber. Vi var særdeles glade for dermed at kunne bringe en litteraturvidenskabelig artikel, hvilket vi længe har savnet ved siden af den fagfilosofi, der hidtil har været fremherskende i vores spalter. Og som det blev tydeligt, da de tre vinderartikler blev præsenteret til priseremonien, er genklangene her imellem mange, til trods for den umiddelbare forskellighed, der præger dem. F.eks. var det slænde, hvorledes der i alle bidragene bliver fremhævet behovet for at tænke en vis grundlæggende modtagelighed, ikke blot som en teoretisk, men også som en etisk og sågar politisk nødvendighed. Også her kan man måske fornemme en strømning i tiden, der kommer til udtryk i de tre tekster på ganske forskellig vis.

¶9 Der kan derfor ikke herske tvivl om, at vores nye tiltag var en strålende succes, og vi håber at kunne gentage *Paradoks’ Bachelorkonkurrence* som en årligt tilbagevendende begivenhed. Om alt går efter planen, vil der derfor igen komme et opslag i slutningen af året med en afleveringsfrist i februar, når eksamsperioden er vel overstået.

¶10 DET ER OGSÅ VÆRD AT FØRE TIL PROTOKOLS, AT 2023 BLEV året, hvor *Paradoks* fik objektiv væren, nemlig som en frivillig forening med dertilhørende vedtægter, CVR-nummer og konto i banken. Alt det var det ellers lykkedes os ganske godt at undgå, men anledningen var nu den glædelige, at vi i december fik tildelt et års tidsskriftstøtte af Slots- og Kulturstyrelsen, og så må der jo komme orden i sagerne. Det leder os til endnu et glædeligt budskab, nemlig at en del af pengene er afsat til en bogudgivelse, som vi lige nu er ved

at lægge sidste redaktionelle hånd på. Mere om det inden længe – vi ser frem til at tage hul på tidsskriftets nu fjerde sæson, med alt, hvad det må bringe af forudsete såvel som uforudsete tildragelser.

Noter

1. Janus Elmstrøm Lauritsen, “Filosofi for regnedrenge”, Weekendavisen, 7. april 2023, <https://www.weekendavisen.dk/2023-14/ideer/filosofi-for-regnedrenge>.
2. Uniavisen dækkede prisoverrækkelsen med en reportage, se Mette Grube Condrup, “Tidsskrift kårer de bedste projekter: Skal skabe prestige om original studenterforskning”, *Uniavisen*, 12. juni 2023, <https://uniavisen.dk/tidsskrift-kaarer-de-bedste-projekter-skal-skabe-prestige-om-original-forskning/>.

Tænkningens filosofi – kritiske bemærkninger til Svend Brinkmann

MOGENS PAHUUS

7. SEPTEMBER 2022

SVEND BRINKMANN VIL I SIN NYE BOG *TÆNK AFKLARE*, hvad tænkning er, og hvilken betydning tænkning som aktivitet har i vores tilværelse, og det har allerede skabt debat.¹ Og selvom jeg da gerne vil sige, at bogen – som samtlige andre bøger af Brinkmann – er velskrevet, meget klart disponeret og højest læseværdig, er dette dog ikke en anmeldelse af Brinkmanns bog, men netop en række kritiske bemærkninger til hans udredninger, som tjenner til en klarlægning af tænkningens forskellige former. Han plæderer nemlig for, at vi helt generelt i vor tid bør give tænkningen en større plads, end den har i øjeblikket, og derfor har bogen da også fået undertitlen: *Til forsvar for et tankefuldt liv*.²

¶2 Hvad angår spørgsmålet om, hvad tænkning er, kan man begynne med definitionen i *Den Danske Ordbog*, som præciserer, hvad vi alle på en mere ubevidst måde ved i forvejen, for enhver ved jo fra sig selv og andre og fra sit eget liv, hvad det er at tænke: At tænke er “at rette sin opmærksomhed mod noget bestemt og derved opnå en større grad af erkendelse eller forståelse”.³ Man kan dog her supplere definitionen med en klargøring af to forhold, som også Brinkmann gør det: Dels at det at tænke er at rette sig mod noget bestemt, og derfor taler vi om at *tænke over, om eller på* noget. Dels det forhold, at opmærksomhed betyder, at vi er til stede på en tålmodig og dvælende måde, altså er til stede på en aktiv, krævende og ansvarlig måde. Brinkmann taler her om den fuldt udviklede tænkning som en “refleksiv tænkning”, som han – med Dewey – forstår som “en aktiv, vedvarende og omhyggelig overvejelse af enhver opfattelse eller formodet form for viden i lyset af de grunde, der støtter den, og de

videre konklusioner, den fører til”.⁴ Eftersom tænkning altså er en krævende og en ansvarlig aktivitet, er det lettere ikke at tænke så meget, og derfor giver det mening at forsøre et mere tankefuldt liv. Hertil kommer naturligvis, at vi lever i et samfund, hvor “det er tilgængelighed, hastighed og nytteværdi, der prioriteres, frem for opmærksomhed, dvælen og tankefuldhed”.⁵

¶3 Så langt, tror jeg, alle vil være enige med Brinkmann. Men så kommer vi til det næste spørgsmål, nemlig spørgsmålet om, hvilken betydning det at tænke har – altså hvorfor vi skal være mere tankefulde. Her skelner Brinkmann mellem to former for tænkning, som har hver sin særegne betydning, og som kræver hver sin form for tankefuldhed. Tænkning kan dels bestå i *problemløsning*, dels i *skabelse af mening*.

¶4 Når det gælder *den problemløsende tænkning*, er der igen ingen tvivl. Alle mennesker løber i deres liv ind i oplevede besværligheder eller problemer, som trænger sig på, og som de gerne vil være fri for, og sådanne besværligheder slipper man af med gennem den problemløsende tænkning. Hvis man skal løse problemer, må man erkende virkeligheden, som den er, og denne erkendelse kræver dels en undersøgelse af denne virkelighed, dels en tænkning over, hvordan den kan ændres. Dette at undersøge virkeligheden og i den forbindelse også at tænke over, hvordan den kan forandres, er også hovedbestræbelsen i al videnskab, og derfor er den refleksive tænkning og den problemløsende tænkning helt central i videnskaberne, både i anvendt videnskab, dvs. en videnskab som er tæt forbundet med teknologi, og i grundvidenskaberne, hvor det alene drejer sig om erkendelse af verden, uden at man sigter mod løsning af praktiske problemer. Her, hvor det altså alene drejer sig om at erkende virkeligheden, kan man så sige, at man undersøger og udforsker virkeligheden, og at man her griber til tænkning, når man løber ind i

intellektuelle eller teoretiske problemer: Man kender i forvejen til en række mekanismer, hvormed man kan forklare mange begivenheder, men kommer så i den situation, at man står over for en begivenhed, der ikke kan forklares v.h.a. de kendte mekanismer, og man må så forsøge at tænke sig frem til en teori, der kan forklare denne begivenhed.

¶5 Brinkmann forstår den problemløsende tænkning ud fra filosofen Dewey og refererer også dennes skelnen mellem anvendt viden-skab og grundvidenskab, men han skelner ikke direkte mellem praktiske problemer og teoretiske problemer. Han er først og fremmest optaget af, at den problemløsende tænkning har nyttekarakter eller har en instrumentel værdi. Han henviser dog senere til en viden-skabskvinde, Marie Hammer, som har bedrevet grundforskning og har klarlagt, hvor mange arter af jordmider eller mosmider der findes, og som også har beskæftiget sig med spørgsmålet om, hvorvidt kontinenterne engang har udgjort et sammenhængende jordområde, og i denne forbindelse priser han grundvidenskaberne for deres interessefrie og ikke-instrumentelle optagethed af at erkende verden, som den er.

¶6 MEN NU KOMMER VI TIL DEN ANDEN FORM FOR TÆNKNING:
Den, der ikke søger at løse problemer eller at erkende verden, som den er (som grundforskning gør det), men som består i *skabelse af mening*.

¶7 Her bliver begreberne og redegørelserne mere uklare, tågede og paradoksale. Allerede udtrykket “skabelse af mening” er overraskende. For når det drejer sig om at erkende, handler det jo ikke om at skabe noget, men om at klarlægge og forståeliggøre noget som allerede foreligger og ikke skal skabes. Men her skelner Brinkmann – med Hannah Arendt – mellem erkendelse og tænkning og taler med hen-

de om “den ikke-erkendende tænkning”,⁶ hvor denne består i “beundring, bekræftelse og bejaelse”, og hvor den “fører til dannelse af mening”.⁷ Hele denne arendtske udtryksmåde udfoldes ikke for alvor og forbliver noget fåget. Spørgsmålet er, om man overhovedet kan fremstille Arendts redegørelse for tænkningen på en forståelig måde på så kortfattet vis.⁸ Hovedvægten lægges dog også på en anden tænker, nemlig den sene Heidegger, som også skelner mellem erkendelse og tænkning om end på en noget anden måde end Arendt. Denne skelnen er en del af hans kritik af det teknologiske i vor tilværelse, dette at vi i vor tilværelse ikke blot anvender midler og ressourcer (for ingen kan klare sig uden sådanne), men at vi i den vestlandske kultur er kommet til at opfatte alting overhovedet, inklusive os selv, som en slags “stående ressourcer”, altså simpelthen lader verden fremstå som “Bestand” eller ressourcer, som vi kan tage i brug. Og derfor mener Heidegger, at det gælder om at udvikle en tænkning af en helt anden karakter: “en dvælende væren i verden – en kontemplativ væren – en tankefuldhedens eksistensform”, som “muliggør, at verden kan træde frem på ikke-instrumentel måde”.⁹ Vi skal “tænke for tænkningens egen skyld”. Her har man imidlertid på fornemmelsen, at Heideggers teknologi-filosofi kommer til at fremtræde som temmelig selvfølgelig i dette korte referat, selv om det blyses af et eksempel hentet hos H. Dreyfus. Og personligt må jeg indrømme, at jeg finder en mere overbevisende kritik af den instrumentalistiske og utilitaristiske tænkemåde hos Weber (med hans kritik af formålsrationalitetens jernbur), hos Adorno & Horkheimer (med deres teori om oplysningens dialektik, dvs. modsigelsesfylthed) og hos Habermas (med hans teori om de forskellige fornufts- eller rationalitetsformer). Og jeg er videre usikker på, præcis hvad man ifølge Heidegger tænker over i denne komtemplative form for tænkning.

¶8 Brinkmann oversætter denne dunkle terminologi hos Arendt og Heidegger til det synspunkt, at det i denne anden form for tænkning gælder om at gøre sig ”umiddelbart unyttige tanker om livet, universet og det retfærdige samfund”. Man skal i denne tænkning overveje de ”fundamentale spørgsmål”, som han med en moderne tænker som Zena Hitz beskriver som spørgsmål som: ”Hvori består menneskelig lykke, universets skabelse og natur, hvorvidt mennesket er en del af naturen, og hvordan et retfærdigt samfund kan være muligt”.¹⁰ Med endnu nogle formuleringer gælder det om at nå frem til ”fordybelse i verden uden for en selv”¹¹ og ”at dvæle ved verden, naturen, udtrykke sig kunstnerisk” og alt i alt ”være en glad amatør”.¹² Og lidt mere udførligt: Det gælder om at udvikle ”de former for tænkning, der udviser egenværdi, og hvor man som tænкende menneske har mulighed for at skabe mening ved at knytte tanken til de evige spørgsmål om liv og død, personlig identitet og det retfærdige samfund”.¹³

¶9 Her mener jeg, at Brinkmann (og mere eller mindre også Heidegger og Arendt) kommer til at tale om meget forskellige forhold, og at det derfor gælder om at skelne mellem forskellige former for tænkning. Brinkmann taler her sammenfattende om den eksistentielle form for tænkning, men jeg mener, det er klargørende at skelne mellem fire former for en sådan tænkning, fordi man her har helt forskellige holdninger til det, man tænker om, og helt forskellige typer af begrundelse for at mene det, man gennem denne tænkning kommer frem til.

¶10 *For det første* må man fastholde, hvad vi allerede har været inde på, at der findes en form for ”fordybelse i verden uden for en selv”, som er af videnskabelig karakter, nemlig af grundforskningsmæssig art. Og når det gælder spørgsmål som ”universets skabelse og natur”, forekommer det indlysende, at der kun findes én vej til en erkendelse

heraf, nemlig den videnskabelige. Brinkmann henviser også til en række “at-heder”, som den ikke problemløsende tænkning skal beskæftige sig med, og som opregnes af Steen Nepper Larsen: at vi er indfældet i sproget, historien, det sociale og egenkroppen, og at vi – evolutionært – er indfældet i naturen og dog samtidig er på en sådan afstand af den, at vi skal tage stilling til denne indfældethed.¹⁴ Skal man beskæftige sig med sådanne spørgsmål, er videnskaberne samt filosofien om mennesket (den filosofiske antropologi) uomgængelige og rummer den eneste duelige form for tænkning.

¶II *For det andet* mener jeg, at der findes en særegen form for tænkning, som skal til for at komme til erkendelse af tilværelsen, og det vil igen sige, hvordan vi må forstå os selv og andre på det fundationale plan (forstå hvad et menneske er) og i forlængelse heraf at forstå, hvad det kommer an på i vores egen personlige tilværelse, altså for at få vort liv til at lykkes (livsfilosofisk tænkning), og for videre at få tilværelsen med de andre til at lykkes (etisk tænkning) og endelig for at få samfundslivet til at lykkes (politisk tænkning). Her kan man måske endog skelne endnu mere, nemlig mellem (1) det metafysiske eller ontologiske spørgsmål om den menneskelige natur, som kræver både videnskabelige og filosofiske tilgange, (2) spørgsmålet om det gode liv, som man beskæftiger sig med i filosofien og i kunsten, og som givetvis er et af de evige spørgsmål, for så vidt som det er tvivlsomt, om man her kan forvente enighed på tværs af kulturer, og (3) spørgsmålet om det etiske og det politiske, hvor vi i højere grad kan betjene os af almennyldige argumenter. På forskellig vis har man på alle disse tre områder brug for en undersøgelse og en tænkning, som vi alle bedriver i vort dagligliv, og som vi kan søge hjælp til afklaring af i vore traditioner, i vor kunst og litteratur, i humaniora (ikke bare i psykologi, men også i litteraturvidenskab og historievidenskab) og samfundsvidenskaberne (sociologi og politologi) og i filosofien om

mennesket og i den praktiske filosofi. Her kan vi også bruge de tankeeksperimenter, som Brinkmann gør et stort nummer ud af i sin bog, for de drejer sig alle sammen om spørgsmålet om, (1) hvordan vi må forstå mennesket og det gode liv (om mennesket er egoistisk og lyft-styret eller også kan lade sig lede af fx etiske idealer, jf. Gyges-eksemplet, om det videre er styret af indre og ydre påvirkninger eller har selvbestemmelse, jf. eksemplet med Buridans æsel, om det er oplevelserne, der er det eneste ideal for det vellykkede liv, jf. eksempet med oplevelsesmaskinen, og om den personlige identitet består i erindring, jf. teletransportations-eksemplet), (2) om den rette etiske handlen (*trolley*-eksemplet), og (3) om det retfærdige samfund (eksemplet med uvidenhedens slør).

¶12 Om denne form for tænkning må man imidlertid sige, at den faktisk har problemløsningskarakter. Når Brinkmann i sin beskrivelse af den ikke-problemløsende form for tænkning skriver, at det i denne form for tænkning ikke kun handler om “intelligens, mønster-genkendelse og evnen til hurtigt at finde et facit, men om livserfaring og dømmekraft”,¹⁵ har han helt ret, men han har ikke ret i, at en sådan form for tænkning ikke er problemorienteret. Det drejer sig jo her om menneskeligt-samfundsmæssige problemer, hvor en løsning af problemerne gennem bl.a. denne type tænkning vil bidrage til mindre lidelse og mere vellykkede livsforløb og mere vellykkede samfund. Der er her brug for en tænkning, som ganske vist ikke er instrumentel, men som ikke desto mindre har problemløsningskarakter.

¶13 *For det tredje* findes der så en form for tænkning, som har karakter af kontemplation, og som er karakteriseret ved en dvælende måde at være til på. De fleste mennesker kender til den form for det dvælende, som har karakter af det at betragte. Man kan sanse og opleve omgivelserne og ikke mindst naturen og det levende på en

dvælende måde, hvor vi betragter eller anskuer tingene, idet vi lægger mærke til farver, former, det atmosfæriske (lys/mørke, tørhed/væde, stilhed/larm etc.), og hvor vi glæder os over tingene, som de er, glæder os over dem i deres rigdom og fylde og variation, og hvor vi faktisk også knytter os til dem og forbinder os med dem og dermed skaber hjemlighed og rodfæstethed. Denne form for betragtning kan man kombinere med en form for tankemæssige betragtninger, hvor man tankemæssigt dvæler ved tingene, men denne form for det dvælende er ikke så almindelig som den sansemæssige og oplevende form for det dvælende. Det ser ud til, at det er denne form for betragtning og tankemæssige betragtninger, som både Heidegger og Arendt har i sigte, og som også Brinkmann tænker på, når han opfordrer til at være til på en dvælende måde, men som de alle tre ikke klart adskiller fra de to fornævnte former for tænkning (den grundvidenskabelige og den værdimæssige).

¶14 Det er klart, at en sådan form for sansemæssig og oplevende betragten i høj grad ligger til grund for kunsten, jf. at Brinkmann også taler om ”at dvæle ved verden, naturen, udtrykke sig kunstnerisk”.¹⁶ Men her gør han ikke opmærksom på, at en sådan dvælen, som resulterer i, at man udtrykker sig kunstnerisk, først og fremmest har karakter af sansemæssig opleven og betragten og ikke så meget af en tankemæssig gøren sig betragtninger. Det afgørende i det kunstneriske er jo en kropsligt-emotionel form for erkendelse, hvor vi modtager indtryk af vor omverden og af de andre, som vi så skal forsøge at udtrykke på en sådan måde, at vi i udtrykket formidler den bevægethed og stemthed, som ligger i indtrykket, og som derfor kræver, at vi giver udtrykket en kunstnerisk form for netop at kunne formidle denne bevægethed. Også i dagliglivet er vi jo i stand til at udtrykke vores oplevelser og indtryk på en mere eller mindre kunstnerisk måde – ved hjælp af fortællinger med en særegen struk-

tur, ved hjælp af billeder og metaforer og ved hjælp af gestik og andre former for kropslige udtryk.

¶15 *For det fjerde* findes endelig også en form for en dvælen af tanke-mæssig art, som har karakter af en undrende forholden sig, hvor man ikke så meget undrer sig over noget bestemt, som man er til stede i en beundrende form for undren, hvor man – som i salmen “Op al den ting” af Brorson – er åben for og selvforglemmende optaget af det rige og mangfoldige i ens omverden, og hvor man på tilsvarende vis er åben for og optaget af andre mennesker i al deres mangfoldighed og i deres forunderligt varierede og nyskabende optræden, hvilket også indebærer en betænksomhed i forhold til den måde, man påvirker andre mennesker på, ved det man gør. Der er ingen tvivl om, at det er noget af dette, Arendt har i tankerne, når hun taler om tænkning som forskellig fra erkendelse. Hvor man så må tilføje, at det dog alligevel også – og efter min mening i høj grad – har noget med erkendelse at gøre. Blot erkender man ikke her enkelte konkrete forhold, men hele dimensioner i den menneskelige tilværelse. Det er det, der forklarer, at det tyske “denken” har noget med “danken” at gøre, for en af de dimensioner, der på denne måde kan afdækkes, er den rige verden og mellemmenneskelige verden, som vi ikke har os selv at takke for, men som bliver os til del, hvis vi i sansning og tænkning åbner os for den. På denne måde kan man få adgang til dimensioner, som nogle ville kalde religiøse eller af guddommelig art, for man kan her erfare, at man kan finde opfyldelse af sin sjæls højeste og dybeste længsler, ikke i det overnaturlige og oversanselige, men i det, der er, altså i det jordiske.

¶16 BRINKMANN ARGUMENTERER I SIT FORSVAR FOR ET (MERE) TANKEFULDT LIV DELS FOR, AT DET AT TÆNKE ER EN VIGTIG DEL AF DET LYKKELIGE LIV

(kapitel 3), dels at det at tænke er en vigtig del af et menneskes dannelse (kapitel 4).

¶17 Hvad angår lykken citerer Brinkmann den franske filosof Badiou for, at “det at tænke mod strømmen, i sandhedens tjeneste, langtfra at være den ufrugtbare og nytteløse øvelse, som du forestiller dig dette er, faktisk er den korteste vej til et sandt liv, der, når det eksisterer, udgør en enestående lykke”,¹⁷ og han citerer videre både filosoffer som Arendt og Harry Frankfurt og forfatteren Karl Ove Knausgård for tilsvarende udsagn om forholdet mellem tænkning og lykke, og han formulerer sit eget syn på denne sammenhæng således: “Tankefuldheden kan i principippet når som helst skabe undren, ærefrygt og badiousk lykke, når den i glimt frigør os fra tiden og os selv”.¹⁸ Jeg mener, at tankefuldhed for *nogle* mennesker kan udgøre en vigtig del af deres lykke, men jeg mener også, at der er *mange* mennesker, for hvem der findes andre former for det dvælende forhold (fx den sansemæssigt-oplevende), som er mere betydningsfulde. Måske er den for de fleste mennesker mest betydningsfulde form for dvælen den form for nærvær med hertil hørende tænkning, som findes i samspillet med og især i samtalen med de mennesker, man kender og holder af. Og det er for øvrigt også noget, Brinkmann selv er opmærksom på, selvom han ikke nævner dette forhold i sin behandling af den dvælende form for tænkning. På omslaget til bogen citeres nemlig en meget smuk passage herom, som jeg gerne vil viderebringe her: “Måske er det allermest fundamentale, der er at sige om tænkningen, at den bygger på samtale. Selv den ensomme tænkning, hvor man er fordybet i egne spekulationer, er en samtale”. Og så vil jeg her citere videre, for i det følgende kommer Brinkmann ind på det forhold, at vi aldrig styrer vor egen tænkning, men her er overladt til noget dybere i os selv, som er aktivt, og som giver en indfald og nye ideer (sådan som også Sokrates erfarede, at han blev tiltalt af

og ledet af en *daimon*): “Al tænkning er dialogisk og kommer til én, så man kan svare. Man kan gå ind i tænkningen og respondere, men man kan i en vis forstand ikke vide, hvad det næste indspark bliver i dialogen – heller ikke selv om man bare går og tænker selv. Man kommer bag på sig selv i tænkningen, og det er både det mystiske og vidunderlige ved den”.

¶18 Hvad angår dannelse har Brinkmann en god og prisværdigt kort og markant definition af dannelse som “højnelse til humanitet gennem kultur”,¹⁹ og kultur forstås her bredt som ikke bare traditioner og finkultur, men som omfattende “alle steder, hvor den rene instrumentalisme kan ophæves – i tænkning og i leg, i kærlighed og i hobbies”.²⁰ At kultur altså “ikke kun er et intellektuelt forehavende”, men omfatter “videnskabelig, kunstnerisk, håndværksmæssig eller arbejder-kultur”. At dannelse videre er det samme som at nærme sig verden “nysgerrigt, legende, modtagende og taknemmeligt”.²¹ Her kunne man måske nok have fremhævet den form for tænkning, som er af etisk og politisk (og til dels livsanskuel-sesmæssig) karakter som den mest betydningsfulde for dannelsen. Det er den form for dannelse, som vi plejer at kalde “opdragelse til demokrati”, som også som noget helt centralt rummer en opdragelse til at tænke selv og på den måde nå frem til den myndighed, som også ifølge Kant (der også citeres) er oplysningens mål.

¶19 MIT HOVEDPUNKT I DISSE KRITISKE BEMÆRKNINGER TIL BRINKmanns bog har været betimeligheden i og nødvendigheden i at opdele den anden hovedform for tænkning, den eksistentielle, i de fire former, som er nævnt ovenfor. Jeg har dog også yderligere tre mindre kritikpunkter.

¶20 *For det første* bruger Brinkmann undertiden et meget bredt begreb om den form for tænkning, som skaber mening. I forbindel-

se med omtalen af Heideggers begreb om tænkning taler Brinkmann om, at det at tænke for tænkningens egen skyld er det samme som at “lade dem [altså tankerne] vandre uden ydre formål, undre sig over verden, fordybe sig i livets gåder”,²² og senere taler han mere selvbiografisk om, at tænkning som meningsdannelse (altså den ikke-problemløsende tænkning) “er beslægtet med dagdrømmeri og det at falde i staver”.²³ Han beretter selv om, hvordan han som dreng kunne ligge i timevis på gulvtæppet og “bare lade tankerne vandre. I mit hoved fortalte jeg historier til mig selv og drømte om at blive opdagelsesrejsende – det var tænkning som glædesfyldt dagdrømmeri”.²⁴ Efter min mening er dagdrømmeri nærmest det modsatte af det at tænke. Dagdrøm bygger nemlig på den passive form for fantasi, hvor man vender sig bort fra virkeligheden og forfalsker denne i stedet for at erkende den, som den er. Brinkmann nævner i begyndelsen af bogen, at vi er kommet til at bruge udtrykket “jeg tænker” om det at synes noget, og her afviser han, at der er tale om tænkning, for hvad, man synes, kan variere fra situation til situation og er ofte en helt ubegrundet “synsning”. Men derfor må man også sige, at dagdrømmeri i endnu mindre grad er tænkning.

¶21 *For det andet – og i forlængelse af det første punkt – mener jeg, at tænkning, for at kunne være tænkning, altid må sigte mod erkendelse og forståelse. Brinkmann har ret i, at tænkningen kan beskæftige sig med de evige spørgsmål, altså de spørgsmål som tages op i hver generation, fordi det ikke er muligt at nå endegyldige svar. Men jeg mener, at også i tænkningen over disse spørgsmål søger man faktisk at komme dybere og dybere i forståelse og erkendelse. Man søger bestandig videre – mod en større klarhed, mod en bedre oversigt og mod en dybere sammenhæng. Det gælder i øvrigt for enhver form for erkendelse eller forståelse – ikke bare den eksistentielle, men også*

den videnskabelige – at den aldrig er fuldendt. Man kan altid gå videre og dybere i sin erkendelse.

¶22 Man kan forstå Brinkmanns karakteristik af den eksistentielle tænkning som en tænkning, der skaber mening, som en påstand om, at vi i denne tænkning søger sammenhænge, men jeg vil her, som allerede antydet, mene, at sammenhænge i højere grad er nogle, der opdages og erkendes som foreliggende, end det er nogle, der skabes.

¶23 *For det tredje* er jeg lidt skeptisk, hvad angår en tænkning, der har sit ophav i tankeeksperimenter. Med undtagelse af to eksperimenter (*uvidenhedens slør* og *Buridans æsel*) mener jeg, at de andre tankeeksperimenter tager udgangspunkt i så urealistiske forhold, at det knap nok giver mening at tænke over og tage stilling til de spørgsmål, de rejser. Jeg ved nok, at en del angelsaksiske filosoffer sætter denne tænkemåde højt, bl.a. Derek Parfit (som er den filosof, der har formuleret og behandlet teletransportations-eksperimentet), som af Brinkmann karakteriseres som genial, men jeg tillader mig at være af en anden mening, selv om jeg sagtens kan se, at Parfit er langt mere intelligent end jeg. Nok er der en pointe i at kombinere logik og fornuft med fantasi,²⁵ og det er også en god idé at “at afprøve forskellige hypotetiske scenarier i tænkningen for på den måde at vurdere, hvad erkendelse, retfærdighed eller den gode handling er”,²⁶ ligesom det er en god idé med en “afselvfølgeliggørelse, hvor man ikke tager det givne for givet, men tillader sig at forestille sig, at det kunne være anderledes, og undrer sig over, hvordan det er blevet, som det er”,²⁷ men man kan her – efter min mening – komme til at tænke ud i det blå og ende i frugtesløse spekulationer, hvis ikke man betjener sig af det, Løgstrup kalder “en aktivt komponerende fantasi”, eller af det, marxister har kaldt “konkrete utopier” – i modsætning til rene utoptier, altså hvis ikke man holder sig til det realistiske.

¶24 Sammenfattende vil jeg om disse tre sidste spørgsmål sige, at både dagdrømmeri, fri fantaseren uden at søge at erkende og forestillinger af *science fiction*-agtig art efter min mening har meget lidt at gøre med *omtanke*, med *betænksomhed*, med *eftertænksomhed* og med *tankefuldhed* – kort sagt med alle de dyder, Brinkmann med rette er optaget af at fremme.

Noter

1. Matthias Dressler-Bredsdorff, “Bør vi glemme Svend Binkmann?”, *Politiken*, 25. august 2022, <https://politiken.dk/kultur/boger/art8922371/Bør-vi-glemme-Svend-Brinkmann>.
2. Svend Brinkmann, *Tænk. Til forsvar for et tankefuldt liv* (Gyldendal, 2022).
3. Brinkmann, *Tænk*, 34.
4. Brinkmann, *Tænk*, 41.
5. Brinkmann, *Tænk*, 63.
6. Brinkmann, *Tænk*, 128.
7. Brinkmann, *Tænk*, 129.
8. Her må man nok søge til fyldigere fremstillinger som fx en bog af min datter Anne Marie Pahuus: *Hannah Arendt* (Anis, 2006).
9. Brinkmann, *Tænk*, 61.
10. Brinkmann, *Tænk*, 97.
11. Brinkmann, *Tænk*, 102.
12. Brinkmann, *Tænk*, 105.
13. Brinkmann, *Tænk*, 169.
14. Brinkmann, *Tænk*, 178.
15. Brinkmann, *Tænk*, 38.
16. Brinkmann, *Tænk*, 105.
17. Brinkmann, *Tænk*, 92.
18. Brinkmann, *Tænk*, 96.
19. Brinkmann, *Tænk*, 116.
20. Brinkmann, *Tænk*, 134.
21. Brinkmann, *Tænk*, 132.
22. Brinkmann, *Tænk*, 15.
23. Brinkmann, *Tænk*, 35.
24. Brinkmann, *Tænk*, 13.
25. Brinkmann, *Tænk*, 20.
26. Brinkmann, *Tænk*, 20.

27. Brinkmann, *Tank*, 55.

Kan psilocybin forbedre vores moral?

SIDSEL MARIE,

VICTOR LANGE

29. SEPTEMBER 2022

PSILOCYBIN – DET PRIMÆRE PSYKOAKTIVE STOF I PSYKEDELISKE svampe og trøfler – er i dag et udbredt forskningsfokus. I særdeleshed fordi stoffet har viist lovende effekter på en række psykiske lidelser såsom depression og angst. Mindre undersøgt er psilocybins effekter på individers moralpsykologi og moral-karakter – altså stoffets effekter på de kognitive og affektive dynamikker involveret i menneskers udformning af moralske overbevisninger, beslutninger, perception og relaterede handlinger.

¶2 Trods manglen på forskningsmæssigt fokus, så synes psilocybins (og i det hele taget psykedeliske substansers) effekt på moralpsykologi og -karakter at have vakt stor interesse hos forskellige samfundsgrupper. Kigger man på miljøet af psykedelika-brugere, synes det at være et udbredt synspunkt, at psykedeliske substanser som psilocybin påvirker individers moralpsykologi positivt. I kvalitative undersøgelser antyder brugere ofte, at brug af psykedelika har ført til erkendelse og forandringer i etisk relevante dimensioner af deres personlighed såsom altruistiske impulser og stærke følelse af forbundenhed til andre individer.¹

¶3 Et modsat synspunkt var, og er nok stadigvæk, at finde hos de politiske positioner, der drev etableringen af den hårde lovgivning af psykedelika fra slutningen af 60'erne til i dag. En central begrundelse for Richard Nixons *war on drugs* var, at stoffer som psilocybin korrumperede ungdommen politisk og moralsk. Psykedeliske stoffer forhindrede (især unge) i at varetage deres eget liv og indfri de moralske forpligtelser, de havde som samfundsborgere.²

¶4 I nærværende tekñ vil vi forsøge at angribe spørgsmålet om psilocybins indvirkning på menneskers moralpsykologi og moralske karakter ved at belyse emnet igennem den filosofiske ide om

“moralsk bioforbedring”. Moralsk bioforbedring henviser til en proces, hvori et individs moralpsykologi og moralske karakter forbedres ved brug af en bioteknologi. Vi skal på ingen måde forsøge at komme med et endegyldigt svar, men blot overordnet strukturere diskussionen og potentielt inspirere til videre undersøgelse. Vi vover dog alligevel den påstand, at anvendelse af psilocybin (under de korrekte omstændigheder) faktisk udgør et seriøst bud på en procedure for moralsk bioforbedring. Det skyldes mere præcist psilocybins evne til at frembringe bestemte *prosociale effekter*.

Moralsk bioforbedring - udfordringer

¶5 LAD OS BEGYNDE MED AT KIGGE PÅ DEN FILOSOFISKE IDÉ OM moralsk bioforbedring. Denne idé er i det seneste årti blevet seriøst diskuteret inden for bioetik, og vi skal her bruge den som ramme for vores undersøgelse af psilocybin. Overordnet er idéen således: *Moralsk bioforbedring består i en enhver forandring i en agent, A, tilvejebragt på afgørende måde af en bioteknologi, der resulterer i (eller med høj sandsynlighed resulterer i), at A bliver en moralsk bedre agent.*³

¶6 Denne idé er åbenlyst forbundet med mange kontroversielle aspekter. Helt overordnet har mange filosoffer erklæret ideen omkring moralsk bioforbedring håbløs af to grunde:⁴

¶7 For det første er det blevet påpeget, at eftersom der er så stor moralsk *uenighed* mellem enkeltindivider og samfund om, hvad der tæller som rigtige og forkerte moralske handlinger, så findes der ikke nogen ukontroversiel og alment accepteret idé om, hvad en god eller forbedret moralsk karakter består i. Det synes at være en rimelig bekymring. Moralsk karakter har været et filosofisk kontroversielt emne siden den antikke filosofi.⁵ Der er heller ingen tvivl om, at religiøse og filosofiske moralsystemer er dybt uenige om, hvad der tæller

positivt for en moralsk karakter.⁶ Mange filosoffer mener altså, at moralsk bioforbedring er et håbløst projekt – for hvordan skal vi kunne forbedre individer moralsk, når der ikke er konsensus om, hvad det betyder? Fortalere for moralsk bioforbedring har ofte forsøgt at imødegå denne udfordring ved at identificere en psykologisk kapacitet, som moralske systemer er enige om eller konvergerer i forhold til som moralsk attraktiv. Eksempelvis har filosoffer foreslået formindskelse eller afskaffelse af racistiske tendenser, forøgelse af kognitive kapaciteter eller bestyrkelse af viljestyrke med den begrundelse, at sådanne kapaciteter ville tælle som moralsk attraktive ifølge de fleste plausible moralteorier.

¶8 For det andet har filosoffer påpeget, at moralpsykologiske processer er så komplekse og trækker på så mentale “komponenter” (emotioner, perception, begreber, baggrundsviden etc.), at vi aldrig kommer til at have en *praktisk mulig* bioteknologi, der præcis kan intervenere i individers psykologi for at optimere deres moralkarakter. Menneskers moralpsykologi, eller moralske karakter, er simpelthen for komplex et system til at optimere ved teknologiske indgreb. Udfordringen her er altså at finde en bioteknologi, der kan arbejde med individers moralpsykologi og -karakter på en tilstrækkelig præcis og kompleks facon.

Prosocialitet

¶9 SOM LØSNING PÅ DISSE TO UDFORDRINGER HAR ANDRE FILOSoffer foreslået, at et lovende mål for moralsk bioforbedring kunne være individers tendens til “prosocialitet”. De understreger, at et sådant fokus på prosocialitet kan imødegå både udfordringen omkring moralsk uenighed og præcis brug af bioteknologi.⁷

¶10 Men hvad menes der her med prosocialitet? Prosocialitet er en hyppigt brugt term i en lang række forskellige videnskabelige littera-

turer, heriblandt evolutionær biologi og psykologi, og henviser til en egenskab ved individers attituder og adfærd.⁸ I kondenseret form kan det forstås således:

- *Prosocial attitude*: En agent, A, har en prosocial attitude over for et individ eller en gruppe, G, i den udstrækning, at A er motiveret for at gavne G.
- *Prosocial adfærd*: En agent, A, handler prosocialt over for et individ eller en gruppe, G, hvis A's handling er drevet af en prosocial attitude over for G.⁹

¶₁₁ Generelt anses forholdet mellem disse to som forholdsvis tæt, således at man ved at forøge prosociale attituder (alt andet lige) ofte vil forøge prosocial adfærd. Paradigmatiske eksempler på prosociale attituder er empati, sympati, tillid eller en følelse af forbundenhed til andre – mens paradigmatiske eksempler på prosocial adfærd ville være altruisme eller hjælp.¹⁰ I kontrast til den form for prosocialitet står såkaldte antisociale attituder og adfærd såsom aggression og udnyttelse.¹¹

¶₁₂ Som allerede nævnt har nogle filosoffer foreslået, at hvis vi forøger prosociale attituder (og i sammenhæng hermed prosocial adfærd) i et individ, så vil det ofte tælle som en forbedring af individets moralske karakter.¹² Er det et lovende forslag? I så fald må forslaget møde de to overstående udfordringer omhandlende moralsk uenighed og praktisk mulig brug af bioteknologi.

¶₁₃ Med hensyn til udfordringen omkring moralsk uenighed har flere forfattere betonet, at prosocialitet faktisk anses som moralsk attraktivt af mange moralteorier. Biologiske og antropologiske forklaringer på udviklingen af menneskets moralpsykologi understreger ofte, at et afgørende aspekt ved menneskers evne til moral kognition og moralske handlinger beror på vores basale evne til at ville

gavne andre (i en eller anden udstrækning).¹³ Ydermere synes mange religiøse moralske systemer at pege på prosocialitet som moralsk attraktivt, for eksempel kristen eller buddhistisk etik.¹⁴ Ligeledes synes mange filosofiske moralteorier at betragte prosocialitet som moralsk positivt – både diverse udgaver af konsekventialisme og dydsetik.¹⁵ Psykologiske studier viser også, at spørger du “almindelige mennesker”, så mener de, at prosocialitet er en afgørende egen-skab for moralsk karakter.¹⁶ Hvis disse overvejelser virkelig holder – og der virkelig er udbredt enighed om prosocialitet som moralsk attraktivt – så er den tilbageværende udfordring at finde en biotek-nologi, der på præcis og tilstrækkelig velfungerende måde kan inter-venere i forhold til individers tendens til prosocialitet.

¶14 Men her ville en del læsere nok opponere, at forholdet mellem moralsk karakter og prosocialitet på ingen måde er så ligefremt som antydet ovenfor. Det er i hvert fald den reaktion, man kan finde i den filosofiske litteratur. Helt overordnet kunne opponenter mod ideen om moralsk bioforbedring igennem prosocialitet fordele sig i tre grupper.

¶15 (i) Man kunne opponere, at prosocialitet og moralsk karakter faktisk ikke er forbundet på noget substancialt plan. For eksempel kunne man betone, at moralsk rigtige handlinger ikke er kendetegnet ved prosocialitet, men helt andre egenskaber. Den præmis ville måske falde etiske egoister naturligt, eftersom de mener, at moralsk rigtige handlinger er karakteriseret ved egennytte.¹⁷ Måske ville nogle kantianere endda påpege, at moralsk rigtige handlinger ikke er drevet af prosocialitet, men af pligt over for moralloven.¹⁸ Forøgelse af prosocialitet ville hermed ikke tælle som moralsk forbedring.

¶16 Vi skal ikke behandle denne indvending i nærværende tekstdokument. Argumentationen i tekstdokumentet her antager simpelthen, at der er en positiv forbindelse mellem prosocialitet og moralsk karakter på et sub-

stantielt plan. Er det en stærk antagelse? Måske ikke. Det er værd at overveje, om en moralteori, der *ikke* mener, at der er nogen substan- tiel forbindelse mellem prosocialitet og moralsk karakter, virkelig er plausibel. Med andre ord: Kan vi forestille os en adækvat moralteori, der ikke anser motivationen for at gavne andre individer som grund- læggende for mennesket som moralsk væsen?

¶17 (2) En anden type af indvending ville betone, at selvom det *lig- ner*, at mange moralske teorier og systemer konvergerer på prosocialitet som moralsk attraktivt, så angår denne konvergens kun enighed på et meget overfladisk plan. Kigger vi nærmere, bliver det tydeligt, at moralske teorier og systemer er uenige om, *hvilke* prosociale atti- tuder og adfærd der er moralsk attraktive. For eksempel ville moral- ske teorier og systemer såsom utilitarisme og katolsk etik formentligt være dybt uenige om, hvilke prosociale attituder der er moralsk kor- rekte i forbindelse med abort.

¶18 Vi skal heller ikke diskutere denne indvending i dybden her. Vi vil dog påpege to ting. For det første er det værd at nævne, at flere etikere (uafhængigt af denne diskussion) har foreslægt, at store moralteorier ofte konvergerer omkring forskellige spørgsmål.¹⁹ Måske kan det give håb for, at enighed mellem forskellige moralske teorier omkring prosocialitet som moralsk attraktivt faktisk har en vis dybde.

¶19 For det andet: Når vi her påpeger, at mange moralske teorier konvergerer mod prosocialitet som moralsk attraktivt, så hævder vi *ikke*, at disse teorier er enige om, hvorfor prosocialitet er attraktivt, eller at de altid er enige om, hvilke prosociale attituder der er moralsk korrekte. Derimod hævder vi, at disse teorier meget *ofte* vil være enige om, hvilke prosociale attituder og adfærd der tæller som moralsk attraktive i en given situation.²⁰

¶20 (3) Endelig kunne man opponere, at selvom der ganske vist er en positiv forbindelse mellem moralsk karakter og prosocialitet, så er den alt andet end simpel. Mange filosoffer har fremført en sådan indvending. Sådanne filosoffer har mere eller mindre erklæret sig enige i, at prosocialitet er moralsk attraktivt under mange moralteorier og systemer, men at sagens natur er mere kompleks end som så. Overordnet set har disse filosoffer peget på tre ting:

¶21 (3') Nogle filosoffer har foreslået, at en forøgelse i prosocialitet i et individ kun kan tælle som en forbedring af det individs moralsk karakter, hvis det relevante individ udover en form for moralsk refleksion i forbindelse med denne prosocialitet.²¹ Det nytter ikke noget, at vi bare gør individer mere prosociale, punktum. Det er simpelthen ikke tilstrækkeligt for at forbedre deres moralske karakter. Karaktertræk og handlinger er kun moralsk prisværdige, hvis individet har udøvet en eller anden refleksion i forbindelse med dem. Altså må individer også reflektere over og overveje, hvorfor sådanne prosociale attituder og adfærd er moralsk rigtige.

¶22 (3'') I forbindelse med dette har filosoffer også påpeget, at prosocialitet ofte tæller *negativt* for individers moralsk karakter. Forestil dig, at en gruppe terrorister kaprer et fly, eller at du er dommer og skal afgøre en strafudmåling. I sådanne situationer synes det moralsk rigtige ikke at bestå i prosocialitet, men snarere modsatte tendenser til aggression (til terroristerne) eller en vis følelsesmæssig afstand til de involverede (til de anklagede).²²

¶23 (3'') Nogle filosoffer har også påpeget, at forøget prosocialitet ofte vil medføre mere uintelligent handlinger. Prosociale attituder som empati, altruisme og tillid er bestemt ikke altid oplagte. Det er åbenlyst rationelt for individer i mange sammenhænge ikke at besidde sådanne prosociale attituder. Hvis vi forøger individers prosociale

attituder, ender vi måske med at gøre dem mindre kompetente til at navigere i komplekse sammenhænge i sociale situationer.

¶24 Fokus for resten af artiklen er indvending (3) og dens underinddelinger, (3')-(3''). Vi vil her foreslå, at man kan strukturere (3')-(3'') ved at opstille dem som et sæt af nødvendige betingelser, som bestemmer hvilke typer af prosociale effekter, der kan tælle som forbedring af individers moralske karakter.

Betingelser og psilocybin-faciliterede prosociale effekter

¶25 MERE PRÆCIST FORESLÅR VI AT STRUKTURERE (3')-(3'') PÅ FØLGende måde: Forøget prosocialitet i et individ, A, tæller kun som en forbedring af A's moralske karakter, hvis

- i) A ikke har en social rolle, hvor prosocialitet generelt forhindrer A i at udføre den rolle,
- ii) A's forøgede prosocialitet er (i det mindste delvist) baseret på et genuint ønske om at tilgodehæste andre individer,
- iii) A må på et eller andet tidspunkt have udøvet en moralsk refleksion i sammenhæng med denne forøgede prosocialitet,
- iv) A's forøgede prosocialitet forvolder ingen skade på A's overordnede intelligens og evne til at navigere i komplekse sammenhænge,
- v) A's forøgede prosocialitet formindsker ikke et andet moralsk positivt træk ved A på en uacceptabel måde.

¶26 Hver betingelse er åbenlyst pakket med disputable antagelser, som vi ikke vil udfolde her. Lad os i stedet kigge på den empiriske forskningslitteratur omkring psilocybin og se, om der helt overordnet er grund til at tro, at psilocybin forårsager prosociale effekter, der tilfredsstiller (i)-(v). Vi vil her hævde, at dette faktisk synes at være tilfældet.

- ¶27 Indledningsvist er det dog vigtigt at betone, at de psykologiske effekter af psilocybin (som andre psykedeliske substanser) ikke kun er bestemt af stoffet i sig selv, men også de omstændigheder hvorunder det tages. I forskningslitteraturen, og blandt psykedelika-brugere, benævnes dette aspekt med termerne “dose”, “set” og “setting”.²³ Termen “set” henviser til det “mindset”, som en bruger af en psykedelisk substans er i før, under og efter brug (er hun stresset, afslappet etc.). Termen “setting” henviser til de sociale, kulturelle og materielle omgivelser som en person er i før, under og efter brug. Endelig henviser “dose” selvfølgelig til den præcise dosering af stoffet, individt indtager. Psilocybins psykologiske effekter afgøres ved et sammenspil mellem dosen af stoffet og så “set” og “setting”. Vi vil her referere til disse variabler som DSS-betingelser. Når vi i det følgende taler om prosociale effekter af psilocybin, så er det underforstået, at disse kun fremkommer ved passende DSS-betingelser.
- ¶28 Genererer psilocybin under de rigtige DSS-betingelser prosociale effekter, der tilfredsstiller (i)-(v)? Og hvis psilocybin genererer sådanne prosociale effekter, er de så længerevarende?
- ¶29 Helt overordnet har psilocybin vist sig at frembringe prosociale effekter. I studier af Roland Griffiths et al. på John Hopkins University blev forsøgspersoner givet 30 mg/70 kg psilocybin. Forsøgspersonerne rapporterede generelle positive psykologiske effekter, heriblandt generelt positive effekter i sociale relationer. Dette indebar, at forsøgspersonerne relaterede mere altruistisk og empatisk til deres omgivelser. Personer tæt på forsøgspersonerne (såsom venner og familiemedlemmer) bekræftede, at der var sket en positiv forandring i forsøgspersonernes sociale adfærd. Imponerende nok var disse positive effekter til stede hele 14 måneder efter forsøget.²⁴
- ¶30 Andre studier har tegnet et lignende billede. For eksempel synes psykedelisk assisteret terapi at have positive effekter på sociale rela-

tioner selv 4,5 år efter brug. Store webbaserede spørgeskemaundersøgelser tyder også på, at psykedelika er forbundet med interpersonel tolerance. Ydermere viser korrelationsstudier, at brug af psykedelika er forbundet med nedsat antisocialitet (såsom nedsat tendenser til vold) og bedre emotionsregulering.²⁵

¶31 Spørgsmålet er, om disse vedvarende prosociale effekter tilfredsstiller betingelse (i)-(v). Vi vil konkludere, at der er meget, der tyder på det.

¶32 Betingelse (i) kræver, at individet for moralsk bioforbedring ikke må udføre en social rolle, hvor forøget prosocialitet generelt er en hindring. Sådanne roller kunne være positioner i domstole, politi eller militær. Det er ikke et problem, der konkret hæfter sig op på psilocybin som moralsk bioforbedring. Betingelse (i) kan tilfredsstilles ved at indsnævre populationen for moralsk bioforbedring til individer, der har en forudgående passende profil.

¶33 Betingelse (ii) kræver, at et individs forøgede prosocialitet delvist er baseret på et genuint ønske om at tilgodehæfte det andet eller de andre individer. Den betingelse peger på en vigtig dimension af prosocialitet. Det er almenkendt i evolutionær biologi og socialpsykologi, at individer kan have en prosocial attitude eller adfærd over for et andet individ, men basere denne attitude eller adfærd på en dybereliggende selvisk motivation. For eksempel kan individer hjælpe andre med det formål at sætte dem i et skyldsforhold eller med det formål, at de selv opnår et prestigiøst rygte i deres gruppe. Betingelse (ii) kræver, at hvis en forøget prosocialitet i et individ skal kunne gøre det individ moralsk bedre, så skal denne prosocialitet i det mindste delvist være baseret på et genuint ønske om uselvisk at gavne andre individer.

¶34 Frembringer psilocybin prosociale effekter, der synes at have en sådan delvis uselvisk karakter? Det tyder meget på. Majoriteten af

forsøgspersoner i de berømte psilocybin-studier af Griffiths et al. rangerede deres psilocybin-oplevelse blandt de fem mest meningsfulde og spirituelle oplevelser i deres liv. Mange rapporterede at opleve en dyb og livsforandrende forbindelse til omverdenen.²⁶ Med disse rapporter in mente synes det rimeligt at foreslå, at psilocybin-oplevelser virkelig skaber prosociale attituder i individer, der har en (i det mindste delvis) uselvisk baggrund. Andre forskere har foreslået det samme.²⁷

- ¶35 Hvad med betingelse (iii)? Denne kræver, at der skal være en eller anden form for moralsk refleksion forbundet med den øgede prosocialitet, hvis denne skal tælle som en forandring af en persons moralske karakter til det bedre. Genererer psilocybin prosociale effekter, der er koblet til sådan refleksion?
- ¶36 Det er der igen noget, der tyder på. Individer rapporterer meget ofte, at de under psilocybin-oplevelser gennemgår komplekse refleksioner, der indeholder etiske eller moralske tematikker vedrørende deres egen plads i verden og deres relationer til andre mennesker. Sådanne refleksioner omhandler ofte individers egne værdier, også etiske værdier.²⁸ Det synes altså rimeligt at hævde, at de prosociale effekter af psilocybin (under de korrekte DSS-betingelser) indeholder en moralsk refleksiv dimension.
- ¶37 Således når vi til betingelse (iv). Den kræver, at de forøgede prosociale effekter i et individ ikke må skade individets overordnede intelligens og evne til at navigere i komplekse sociale situationer.
- ¶38 Her kan påpeges to ting. For det første berettede individer i de berømte studier af Griffiths et al., at psilocybin-oplevelsen havde skabt en *generel* positiv forandring i deres liv. Oplevelsen havde med andre ord helt overordnet bidraget positivt til deres liv. Sådanne udsagn kunne med rimelighed fortolkes sådan, at psilocybin ikke påvirkede forsøgspersonernes generelle intelligens negativt (måske

endda tværtimod). For det andet tyder nuværende forskning på, at psilocybin bidrager positivt til individers “psykologiske fleksibilitet”. Sådan fleksibilitet angår individers evne til at relatere kognitivt og emotionelt på en måde, der er sensitiv over for de varierende omstændigheder – i stedet for blot at udføre fuldt ud automatiske og habituerede reaktionsmønstre.²⁹ Betingelse (iv) synes altså at kunne tilfredsstilles. Psilocybin synes ikke at have nogle negative effekter på intelligens – tværtimod har stoffet, under de korrekte DSS-betingelser, måske endda positive effekter på denne.

¶39 Til slut kan vi kaste et hurtigt blik på betingelse (v). Den kræver, at en forøgelse af prosocialitet i et individ ikke må formindske et andet moralsk positivt træk ved det individ på en uacceptabel måde. Her er det værd at nævne, at et nyt studie har peget på, at psilocybin gør folk mere tilbøjelige til at acceptere, at de ikke selv får retmæssig andel i goder.³⁰ Mere præcist var forsøgspersoner på psilocybin mere tilbøjelige til at acceptere uretfærdige fordelinger af pengesumme i det såkaldte “ultimatum game” (sammenlignet med individer, der ikke var påvirket af psilocybin). Nogle læsere ville måske pege på dette som en moralsk uheldig tendens og henvise til ideen om “altruistisk straf”. Den slags straf angår en bestemt dynamik i grupper, hvor gruppemedlemmer straffer andre medlemmers uretfærdige brug og fordeling af goder med det formål at vedligeholde moralske normer om fair fordeling af ressourcer. Måske er psilocybin nedsættende for sådanne tendenser til altruistisk straf.

¶40 Ideen om “altruistisk straf” og dens forbindelse til psilocybin er en længere diskussion. Vi skal blot pege på to ting her. For det første har intet studie vist, at psilocybin har en *vedvarende* effekt i forhold til at formindske tendenser til altruistisk straf. I det pågældende studie målte man *akutte* effekter af psilocybin, altså de psykologiske effekter, psilocybin havde, mens stoffet var direkte aktivt i forsøgs-

personen (inden for 24 timer af indtagelse af stoffet). Det kunne alt-så være, at psilocybin kun nedsatte individers tendens til altruistisk straf, når stoffet var akut aktivt i dem.

¶41 For det andet foreslog forfatterne bag studiet selv, at psilocybin nedsatte altruistisk straf, fordi stoffet forstærkede empatiske og sympatiske tendenser i forsøgspersonerne. Med andre ord: Forsøgspersoner på psilocybin var mindre tilbøjelige til at afslå uretfærdige fordelinger af goder, fordi de var mere opsatte på at tilgodese andre. Der er altså måske et trade-off på spil her. Vi kunne stå i en situation, hvor vi måtte prioritere enten altruistisk straf over empati og sympati eller omvendt. Det er ikke entydigt, hvad der ville være mest moralsk attraktivt i en sådan situation. Meget ville afhænge af den enkeltes bagvedliggende moralske synspunkt og tilslutning.

Yderligere spørgsmål

¶42 LAD OS KONKLUDERE: UNDER DE KORREKTE DSS-BETINGELSER synes psilocybin at frembringe prosociale effekter, der sandsynligvis tilfredsstiller betingelse (i)-(v). Det er her værd at bemærke, at ingen af de nuværende forsøg har arbejdet med DSS-betingelser, der er direkte designet til at facilitere moralsk bioforbedring. DSS-betingelserne har typisk været sat op med henblik på at generere terapeutiske effekter. Sådanne betingelser ville være helt afgørende, hvis psilocybin skulle bruges til moralsk bioforbedring. Det bliver i særdeleshed tydeligt, når vi betragter den kendsgerning, at psilocybins moralpsykologiske effekter varierer utrolig stærkt med de DSS-betingelser, hvorunder stoffet tages. For eksempel har antropologiske studier viist, at højreradikale grupper i Tyskland anvender psilocybin for at styrke indbyrdes bånd og aggression mod minoriteter.³¹ Dette er naturligvis en moralsk uattraktiv effekt.

¶43 Så hvordan burde DSS-betingelser for moralsk bioforbedring ved psilocybin se ud? Vi har selvfølgelig ikke noget svar på det. Dog mener vi, at det spørgsmål, og selve ideen om brugen af psilocybin til moralsk bioforbedring, kræver en forskningsindsats, der belyser og besvarer følgende spørgsmål:

- 1) Hvor sikre er vi på, at psilocybin rent faktisk genererer objektivt målbare prosociale effekter – og ikke blot giver individer en følelse af forøget prosocialitet?
- 2) Hvis psilocybin genererer objektivt målbare prosociale effekter, hvor langtidsholdbare er de så, og kræver de “boosting” ved mindre doseringer undervejs?
- 3) Skal individer under moralsk bioforbedring og den akutte effekt af psilocybin engagere sig i bestemte moralske praksisser (såsom semi-struktureret refleksion og samtale)?
- 4) Hvis psilocybin skal bruges til moralsk bioforbedring, skal der så være en “moralsk samtalepartner” eller guide tilstede under psilocybin-oplevelsen for at facilitere moralpsykologiske forandringer?
- 5) Positive psykologiske effekter af psilocybin er ofte afhængige af, om individet er i stand til at integrere sin oplevelse (altså er i stand til at implementere den psykedeliske oplevelse på en konstruktiv måde i sin hverdag).³² Hvordan skal denne integration foregå under moralsk bioforbedring?

Konklusion

¶44 VI HAR UNDERSØGT, OM PSILOCYBIN UNDER PASSENDE DSS-betingelser kan siges at gøre individer moralsk bedre. Vi indledte med at foreslå visse typer af prosocialitet som et plausibelt mål for moralsk bioforbedring. Mere præcist foreslog vi, at sådanne prosociale effekter er et konvergentspunkt mellem et bredt udvalg af plausible moralteorier og -systemer. Det er en filosofisk kontroversiel ide og vil kræve yderligere undersøgelser end det, der er tilbudt her. Forbin-

delsen mellem prosocialitet og moralsk karakter er bestemt kompleks. Ikke desto mindre synes den værd at undersøge.

¶45 Vi foreslog herefter at strukturere de typiske filosofiske bekymringer mod ideen om moralsk bioforbedring gennem prosocialitet i form af fem nødvendige betingelser. Vi argumenterede for, at psilocybin, under de korrekte DSS-betingelser, sandsynligvis producerer prosociale effekter, der tilfredsstiller de betingelser. Det er en empirisk kontroversiel påstand og kræver helt klart opbakning fra yderligere forsøgsresultater.

¶46 For at binde en sløjfe tilbage til denne teksts begyndelse, så lad os genkalde os de to primære udfordringer for ethvert forslag for moralsk bioforbedring, nemlig den udfordring, at der er for stor moralsk uenighed til, at der findes en ukontroversiel ide om moralsk forbedring, samt den udfordring, at der ikke er nogen bioteknologi, der kan intervenere på et komplekst nok plan til at ændre individers moralpsykologi tilstrækkeligt. Brugen af psilocybin til moralsk bioforbedring kunne møde den første udfordring ved at sigte efter prosociale effekter, der tilfredsstillede betingelse (i)-(v). Derudover ville den møde udfordring to ved at pege på psilocybins holistiske psykologiske effekter og den nuværende evidens for, at stoffet under de korrekte DSS-betingelser virkelig producerer prosociale effekter, der tilfredsstiller (i)-(v).

¶47 Men meget ligger hen i det uvisse. Vores ambition i denne tekst har blot været at belyse feltet på et overordnet plan. Herved har vi forsøgt at vise, at psilocybin faktisk ligner et seriøst forslag på et stof anvendeligt til moralsk bioforbedring.

Noter

1. R. L. Carhart-Harris, D. Erritzoe, E. Haijen, M. Kaelen & R. Watts, “Psychedelics and connectedness”, *Psychopharmacology* 235, nr. 2 (2018): 547–550.

2. D. Gifford, *Acid Revival: The Psychedelic Renaissance and the Quest for Medical Legitimacy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020).
3. B. D. Earp, T. Douglas & J. Savulescu, "Moral Neuroenhancement", i *The Routledge Handbook of Neuroethics*, red. L. Johnson & K. Rommelfanger (Oxfordshire: Routledge, 2017).
4. B. Beck, "Conceptual and practical problems of moral enhancement", *Bioethics* 29, nr. 4 (2015): 233–240.
5. M. Homiak, "Moral Character", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), red. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>.
6. J. Hare, "Religion and Morality". i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), red. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/religion-morality/>.
7. I. Persson & J. Savulescu, *Unfit for the future: The need for moral enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
8. K. Jensen, "Prosociality". *Current biology* 26, nr. 16 (2016): R748-R752.
9. I begge definitioner antages det, at A og G er ikke-identiske, selvom A (hvis G er en gruppe) kan være medlem af G.
10. F. B. de Waal & A. van Rosmalen. "Reconciliation and consolation among chimpanzees", *Behavioral Ecology and Sociobiology* 5, nr. 1 (1979): 55–66; F. de Waal, "Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality, and the Rise and Fall of 'Veneer Theory'", i *Primates and Philosophers*, red. S. Macedo & J. Ober, (Princeton: Princeton University Press, 2006), 1–75; F. de Waal, "Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy". *Annual review of psychology* 59 (2008): 279–300; F. Trautwein, J. R., Naranjo & S. Schmidt, "Meditation Effects in the Social Domain: Self-Other Connectedness as a General Mechanism, i *Meditation – Neuroscientific Approaches and Philosophical Implications*, red. S. Schmidt & H. Walach (Cham: Springer, 2014), 175–99.
11. X. Basurto, E. Blanco, M. Nenadovic & B. Vollan, "Integrating simultaneous prosocial and antisocial behavior into theories of collective action", *Science Advances* 2, nr. 3 (2016): e1501220.
12. Persson & Savulescu, *Unfit for the future*.
13. C. Boehm, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame* (New York: Basic Books, 2012); P. Kitcher, *The Ethical Project* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011); R. Joyce, *The Evolution of Morality* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2007); K. Jensen, A. Vais & M. F. H. Schmidt, "The emergence of human prosociality: aligning with others through feelings, concerns, and norms", *Frontier in Psychology* 5, nr 822 (2014).

14. R. Gill (red.), *The Cambridge companion to Christian ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Y. D. Mosig, “Wisdom and compassion: What the Buddha taught a psycho-poetical analysis”, *Theoretical & Philosophical Psychology* 9, nr. 2 (1989).
15. D. Cummiskey, “Consequentialism, egoism, and the moral law”, *Philosophical Studies* 57, nr 2 (1989): 131–134; R. L. Walker & P. J. Ivanhoe (red.), *Working virtue: Virtue ethics and contemporary moral problems* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
16. N. Strohminger & S. Nichols, “The essential moral self”, *Cognition* 131, nr. 1 (2014): 159–171; O. S. Curry, D. A. Mullins & H. Whitehouse, “Is it good to cooperate? Testing the theory of Morality-as-Cooperation in 60 societies”, *Current Anthropology* 60, nr. 1 (2019): 47–69.
17. E. Regis, Jr., “What is ethical egoism?”, *Ethics*, 91, nr. 1 (1980): 50–62.
18. R. Johnson & A. Cureton, “Kant’s Moral Philosophy”, i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), red. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-moral/>.
19. D. Parfit, *On what matters*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2011).
20. Det betyder, at vores forslag har visse ligheder til Beauchamp & Childress’ ide om konvergens mod “mid-level”-principper. Se: T. Beauchamp & J. Childress, *Principles of biomedical ethics* (New York: Oxford University Press, USA, 2001).
21. S. Chan & J. Harris, “Moral enhancement and pro-social behaviour”, *Journal of Medical Ethics* 37, nr. 3 (2011): 130–1; C. Korsgaard, “Morality and the distinctiveness of human action”, i *Primates and philosophers: How morality evolved*, red. F. de Waal (Princeton: Princeton University Press, 2006): 98–119.
22. R. Sparrow, “Egalitarianism and Moral Bioenhancement”, *The American Journal of Bioethics* 14, nr. 3 (2014): 20–8.
23. R. L. Carhart-Harris, L. Roseman, E. Haijen, D. Erritzoe, R. Watts, I. Branchi & M. Kaelen, “Psychedelics and the essential importance of context”, *Journal of psychopharmacology* 32, nr. 7 (2018): 725–731.

24. R. Griffiths, W. A. Richards, U. McCann & R. Jesse, "Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance", *Psychopharmacology* 187, nr. 3 (2006): 268–83; R. Griffiths, W. Richards, M. Johnson, U. McCann & R. Jesse, "Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later". *Journal of psychopharmacology* 22, nr. 6 (2008): 621–632; R. Griffiths, M. Johnson, W. Richards, B. D. Richards, U. McCann & R. Jesse, "Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects". *Psychopharmacology* 218, nr. 4 (2011): 649–665; R. Griffiths, M. Johnson, W. Richards, B. Richards, R. Jesse, K. MacLean, F. Barrett, M. Cosimano & M Klinedinst, "Psilocybin-occasioned mystical-type experience in combination with meditation and other spiritual practices produces enduring positive changes in psychological functioning and in trait measures of prosocial attitudes and behaviors", *Journal of psychopharmacology* 32, nr. 1 (2018): 49–69.
25. G. I. Agin-Liebes, T. Malone, M. Yalch, S. Mennenga, K. Ponté, J. Guss, A. Bossis, J. Grigsby, S. Fischer & S. Ross, "Long-term follow-up of psilocybin assisted psychotherapy for psychiatric and existential distress in patients with life threatening cancer", *Journal of psychopharmacology* 34, nr. 2 (2020): 155–166; H. Kettner, F. Rosas, C. Timmermann, L. Kärtner, R. Carhart-Harris & L. Roseman, "Psychedelic Communitas: Intersubjective Experience During Psychedelic Group Sessions Predicts Enduring Changes in Psychological Wellbeing and Social Connectedness", *Frontiers in Pharmacology* 12 (2021).
26. Griffiths et al., "Psilocybin can occasion mystical-type experiences", 268–83; Griffiths et al., "Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate", 621–632; Griffiths et al. "Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate", 649–665; Griffiths et al., "Psilocybin-occasioned mystical-type experience in combination with meditation", 49–69.
27. A. S. Gabay, R. L. Carhart-Harris, N. Mazibuko, M. J. Kempton, P. D. Morrison, D. J. Nutt & M. A. Mehta, "Psilocybin and MDMA reduce costly punishment in the Ultimatum Game", *Scientific reports* 8, nr. 1 (2018): 8236.
28. A. B. Belser, G. Agin-Liebes, T. Swift, S. Terrana, N. Devenot, H. Friedman, J. Guss, A. Bossis & S. Ross, "Patient experiences of psilocybin-assisted psychotherapy: an interpretative phenomenological analysis", *Journal of Humanistic Psychology* 57, nr. 4 (2017): 354–388; T. Noorani, A. Garcia-Romeu, T. Swift, R. Griffiths & M. Johnson, "Psychedelic therapy for smoking cessation: qualitative analysis of participant accounts", *Journal of Psychopharmacology* 32, nr. 7 (2018): 756–769; R. Watts, C. Day, J. Krzanowski, D. Nutt & R. Carhart-Harris, "Patients' accounts of increased 'connectedness' and 'acceptance' after psilocybin for treatment-resistant depression", *Journal of humanistic psychology* 57, nr. 5 (2017): 520–564.

29. A. Davis, F. Barrett & R. Griffiths, "Psychological flexibility mediates the relations between acute psychedelic effects and subjective decreases in depression and anxiety", *Journal of Contextual Behavioral Science* 15 (2020): 39–45.
30. Gabay et al., "Psilocybin and MDMA reduce costly punishment", 8236.
31. N. Langlitz, *Neuropsychadelia. The Revival of Hallucinogen Research since the Decade of the Brain* (Berkeley:University of California Press, 2012); N. Langlitz, "Rightist Psychedelia", *Fieldsights*, 21. juli 2020, <https://culanth.org/fieldsights/rightist-psychedelia>.
32. B. Eisner, "Set, Setting, and Matrix", *Journal of Psychoactive Drugs* 29, nr. 2 (1997): 213–216. Sidsel Marie har udført et antropologisk feltarbejde om integration af psykedeliske oplevelser hos psykedelika-brugere i Danmark. Man er meget velkommen til at skrive til hende, hvis man er interesseret i materialet.

Techbros og Ironocænen

FREDERIK APPEL

OLSEN

2. FEBRUAR 2023

START-UP-VIRKSOMHEDEN MAKE SUNSETS ER EFTER EGET udsagn begyndt at sende partikler op i stratosfæren, dvs. ca. 20 km oppe.¹ Disse skal reflektere Solens stråler tilbage ud i rummet og på den måde modvirke global opvarmning. Make Sunsets har ikke spurgt nogen om lov til at gøre det, og forskere advarer imod det: Dybest set ved vi ikke, hvad det gør ved Jordens øko- og klimasystemer, hvis vi begynder at skyde partikler op i himlen eller ned i havene, og i værste fald kan det føje uoprettelig skade til de allerede uoprettelige skader, klimaet er blevet påført siden industrialiseringen. Derudover findes der ikke i dag overnationale politiske instanser, der vil kunne samarbejde i enighed om denne form for intervention i stratosfæren, der i sagens natur ikke er politisk lokal.² Klimavidenskabsfolk har længe advaret mod de mulige katastrofale konsekvenser af sådanne geoengineering-teknologier samt problemerne med at forlade os på disse og dermed se bort fra behovet for drastisk reduktion af drivhusgasudledninger og et stop for fortsat udvinding af fossile brændsler.

¶2 Men Make Sunsets' stifter Luke Iseman er ligeglæd. Eller er han? Det er svært at vide, for den amerikanske iværksætters udmeldinger er tykke af ustabil ironi, og man kan derfor ikke med sikkerhed fastslå, hvor man har ham. "Vi joker skråstreg ikke-joker om, at det her er dels et firma og dels en kult," udtales han.³ På Make Sunsets' sparsomme hjemmeside ligger nogle få blogindlæg forfattet af et udeklareret jeg, som vi må antage er Isemans. Dette jeg lovpriser fortræffelighederne ved firmaets specifikke geoengineering-teknologi. De første to er skrevet i en sær spøgefuld tone; eksempelvis slutter det første med denne foruroligende vending afsluttet med blinkesmiley: "We are as gods, and earth can no longer afford for us to be bad at

it;)⁴ Nyere indlæg er anderledes sobre, om end enhver med lidt viden om klima og en nogenlunde velfungerende bullshit-detektor hurtigt aner usammenhængene. Dette indtryk af soberhed krakeleerer dog visse steder – for eksempel i et indlæg om videnskaben og fordelene ved sol-geoengineering, hvor en “Author’s note” deklarerer, at 99 procent af teksten er skrevet af AI-programmet ChatGPT.⁵

¶3 Uanset om der er tale om kult eller firma, joke eller ikke-joke, hiver Iseman og Make Sunsets millionerne hjem: Projektet er fundet af venturekapital-fondene Boost VC og Pioneer Fund. På firmaets website kan man købe “cooling credits” og dermed være med til at sende bionedbrydelige balloner med aerosoler op i stratosfæren og redde menneskeheden og naturen. Måske. De første balloner er allerede deroppe for at udrette klimateknologiske mirakler. Måske.

¶4 Dette essay peger på den type iværksætter, som Iseman inkarnerer, som en særligt problematisk figur skabt – og samtidig skabende – af en særligt problematisk epoke i menneskehedens og Jordens historie. Forretningsfolk, der som Isemann promoverer fantastiske teknologier, som skal løse verdens problemer, er ofte en særlig type mand, som undertiden kaldes *techbros*. En techbro er ikke bare forretningsmand, men også en drengerøv, der promoverer sig selv gennem en ironisk og “edgy” persona, både på sociale og i traditionelle medier. Verdens rigeste menneske (i hvert fald indtil for nyligt), Tesla-CEO Elon Musk, er det paradigmatiske eksempel på denne figur. Også Musks virke er tæt knyttet til klima- og energiproblematikker: Med sin elbil-virksomhed og investeringer i offentlig infrastruktur har han aktivt modarbejdet kollektive trafikformer, og han vil hellere bruge milliarder på at sende en lille elite til en Mars-koloni på et udefineret tidspunkt i fremtiden end bruge sin magt til at udvirke reel klimahandling her og nu. I skrivende stund er Tesla-aktien i frit fald, blandt andet som følge af Musks ironiske “edgy-

ness” på sit nyerhvervede sociale medie Twitter, der logisk nok giver investorer second thoughts. Den højrelibertarianske tech-investør Peter Thiel (der sammen med Musk grundlagde PayPal) kan også komme i techbro-kategorien. Thiel har blandt andet investeret i et Atmospheric Vortex Engine-projekt – altså forsøget på at danne menneskeskabte tornadoer, der skal generere energi. Samtidig har Thiel kaldt netop sådanne cleantech-investeringer for “katastrofale,”⁶ og han har vejledt og støttet tidligere præsident Donald Trump, der trak USA ud af Paris-aftalen og som hovedregel nægter eksistensen af global opvarmning. Hvordan skal vi forstå disse pengepumpedre drenge i voksentøj, som både tror, men ikke tror på deres egne investeringer, og som hævder at bidrage til løsninger på klimakrisen, samtidig med at de bidrager til at forårsage og accelerere den?

¶5 I dette essay argumenterer jeg for, at disse techbros, der leger med cleantech og geoengineering, og som måske, måske ikke, mener det alvorligt, langt fra er harmløse, men derimod decideret farlige på planetarisk niveau. Jeg hævder, at den antropocæne epoke, vi lever i, også er en *ironocæn* epoke, som følge af de absurde mekanismer, der putter disse techbros i magtfulde positioner, som ingen har valgt dem til. I Ironocænen halser demokratiske processer og udviklinger i videnskab og teknologi konsekvent efter kapitalens innovationsprivilegium, og de million- og milliardrige techbros’ ironiske distance er et udtryk for den større ironi, det er at forsøge at løse klima- og miljøproblemer med det system, som har skabt dem.

Hvad skal vi med en ny “-cæn”?

¶6 DET ER IKKE, FORDI VI STÅR I EN AKUT TEORETISK MANGEL PÅ “-cæner”. Siden Paul Crutzen og Eugene Stoermers popularisering i 2000 af begrebet Antropocænen som den geologiske epoke, hvor

det er menneskeheden, der er hovedkraften, som definerer de planetære udviklinger,⁷ er dette begreb blevet suppleret og kritiseret med et væld af søsterbegreber: Kapitalocænen,⁸ Pyrocænen,⁹ Cthulucænen¹⁰ osv. Det er blevet påpeget, at Antropocæn-begrebet er kritisk tømt for politisk indhold og giver et indtryk af, at det er menneskeheden *som helhed*, der bærer skyld for udviklingen; man bør derfor rettere tale om for eksempel Kapitalocænen, hvor klimanedbruddet er drevet af global kapitalisme og dennes på verdensplan ganske få bannerførere. Andre “-cæner” stiller sig ikke nødvendigvis i kontrast til deres nabobegreber, men står i et supplerende forhold. Marco Armieros begreb om *the Wasteocene* tilslutter sig for eksempel kritikken af Antropocænen som en universel menneskelig tilstand, fordi *hvad* og *hvem*, der bliver spild, affald og til overs i Antropocænen, er ekstremt socialt ulige fordelt.¹¹ Det betyder ikke, at det *ene* karaktertræk ved den periode, hvor menneskeaktiviteter former Jordens klima og økosystemer, er en radikalt ulige fordeling af affaldsrelationer, men blot at det er et vigtigt træk, som vi bør henlede vores opmærksomhed på for at forstå – og ideelt set handle på – globalpolitiske problemstillinger.

¶7 Når jeg i det følgende bruger begrebet Ironocænen, skal det på lignende vis ses som et supplement til og en videreudvikling af allerede eksisterende teoretiseringer af vores nuværende geologisk-politiske epoke. Fordelen ved den mangfoldige diskussion af geologiske begreber i human- og samfundsvidskaberne er ikke, at vi kan “hjælpe” naturvidenskabsfolk med at forstå, hvordan den nuværende epoke bør karakteriseres, eller at vi som følge af denne diskussion bliver i stand til én gang for alle at fastslå, hvordan vi skal forstå den planetære tid, vi lever i og altså nu for første gang definerer som art. Det, som diskussionen giver os, er et begrebsapparat, der gør os i stand til at se og forstå forskellige aspekter af det ellers uoverskuelige

hyperobjekt, som global opvarmning af Jorden udgør.¹² Nedenfor beskriver jeg, hvad jeg forstår ved Ironocænen, og hvad den specifikt gør os i stand til at se og forstå.

Hvad er Ironocænen?

- ¶8 KARAKTERER SOM ISEMAN OG MUSK ER PÅ EN GANG EKSTREME særtilfælde og samtidig fuldstændig definerende for, hvor den globalpolitiske og -teknologiske udvikling er på vej hen. Det er i sidste ende de få, der udleder hovedparten af drivhusgasser, og endnu færre, der anvender deres økonomiske og politiske magt til at bremse enhver seriøs grøn omstilling, og igen færre, der tjener styrrende på dette. Og så er der de helt få ”særlige” individer, som står på tærsklen til at redefinere, og destruere, livets fysiske betingelser gennem teknologisk innovation. Og for dette mindretal af mindretallet er det hele tilsyneladende en joke.
- ¶9 Den ironiske performance fra sådanne techbros er i sidste ende et konkret udslag af en større ideologisk betinget ironi: at vi forsøger at afværge miljø- og klimaødelæggelser på planetarisk skala gennem selv samme system, som har skabt grundlaget for ødelæggelserne i første omgang. Som klimaforskerne Niclas Hällström, Jennie C. Stephens og Isak Stoddard skriver: ”Alle former for geoengineering involverer forsøg på at manipulere planeten og udspringer således af den selv-samme forestilling om menneskets dominans, der har skabt klimakrisen til at begynde med.”¹³ Med andre ord: Vi forsøger at slukke ild med mere brændsel. Ironocænen er min betegnelse for radikaliseringen af denne absurde tilstand og denne radikaliserings indvirkning på geoplanetære og biosfæriske forhold.
- ¶10 Techbros som Iseman og Musk er som sagt et symptom på Ironocænen, men samtidig driver de den også fremad mod ødelæggelse af livsgrundlaget. Lewis Mumford har brugt begrebet ”Megamaski-

nen” om det globale militære og teknologiske magtapparat, der er blevet dannet og vedligeholdt de sidste par årtusinder, og som har været i stand til både at bygge pyramider og atombomber.¹⁴ Megamaskinen har i udgangspunktet både et negativt og tvangsbaseret aspekt og et positivt og konstruktivt aspekt. Det vil sige, at den kan slavegøre den enkelte for at reproducere civilisationen, samtidig med at denne reproduktion skaber en udvikling mod stadig mere forfinede systemer. Det er i sagens natur det første aspekt, der muliggør det sidste, og sådan kører civilisationens tandhjul. Set således er klima-cleantech kun en nystøbt møtrik i en langt længere udvikling, og techbros er vor tids megaforvirrede og megaironiserende faraoer. Historikeren Fabian Scheidler bringer Mumfords begreb ind i nutiden, og til dets afslutning, i sin *The End of the Megamachine: A Brief History of a Failing Civilization* fra 2020.¹⁵ En af Scheidlers centrale teser er, at den megamaskine, der har fungeret for de få i de sidste ca. 500 år, nu er ved at krakelere, og at folk er ved at få øje på det. Techbros står ikke uden for denne bredere bevidstgørelse, og deres ustabile ironi udspringer af den begyndende destabilisering af Megamaskinen. Denne destabilisering er definerende for Ironocænen og tillader, at magtfulde aktører kan guide videnskabelig og teknologisk udvikling gennem deres uklare, jokende og undertiden totalt kontradiktorske idéer.

Gravdans

¶ II IRONOCÆNENS TECHBROS VED FORMENTLIG IKKE SELV HELT, hvad de gør og hvorfor, og er med stor sandsynlighed ligeglade. Deres agenda er en anden og mere personlig og ynklig. Da de ikke er i stand til at være deres position og privilegier voksnede, er de i stedet degenereret til en barnlig tilstand af de mest forfladigede versioner af postmoderne relativisme og loller. For disse techbros er natu-

ren ikke bare død i den forstand, som Carolyn Merchant beskriver i sin økofeministiske klassiker *The Death of Nature*, hvor den viden-skabelige revolution, der udløste moderniteten, udskiftede idéen om naturen som en levende organisme med den patriarkalske forestilling om maskinel materie.¹⁶ Disse techbros danser de nyeste Tik-Tok-danse på naturens grav i håb om at tiltrække kapital – men formentlig på et dybere plan i håb om omverdenens anerkendelse for at skabe illusionen om en opbygning af deres pulveriserede selvværd. Ironisk nok får de lov til at fortsætte, selvom vi ved, at det er et livsfarligt planetært og politisk eksperiment. Den autonome natur er selvfølgelig komplet ligeglæd med kendte rigmændes lemfældige leg med kapital, geopolitik og partikler i stratosfæren. Med klimaforskeren Wallace Broeckers ord vil den slå hårdt tilbage: “Jordens klima har viist sig at være et vredt vilddyr. Når man skubber til det, kan det komme med et voldeligt modsvær.”¹⁷ Den Ironocæn, som vi alle er tvunget til at være en del af, har absolut intet værn mod dette døds-sensalvorlige slag, som i værste fald består af fremrykning af de tipping points for klimaforandring, som allerede anes i horisonten. Til gengæld kan nogle få mennesker tjene historisk massive summer på at fjolle med partikler og offentlighedens tillid.

¶12 Resultatet af adskillelsen af demokrati og teknologi/videnskab er en fetichering af maskinens overmenneskelige kræfter, som historisk set kun er overgået af fascismen.¹⁸ Hvor historikeren Jeffrey Herf har betegnet Hitlers Nazityskland, og til dels Mussolinis fascistiske Italien, som et udtryk for “reaktionær modernisme”,¹⁹ kan vi måske tale om en nutidig *reaktionær postmodernisme*, hvor selvtilfredse men dybest set usikre techbros ler hele vejen til banken, op i vores ansigter og ad deres egne geoengineering-maskiner; hvor techbros kaster terningerne, ikke fordi de drømmer om en autoritær totalitærisme, men fordi de synes, at det er sjovt at tjene penge. Indtil videre

må vi sætte vores lid til lokale myndigheder, aktivister og oprindelige befolkningers modstand mod udemokratiske geoengineering-eksperimenter, sådan som det skete i Sverige i marts 2021, hvor den lokale samerbefolkning og miljøaktivister stoppede et forsøg med netop aerosolopsendelse.²⁰ Hvis Isemans “kultfirma” Make Sunsets taler sandt, når det hævder at have gennemført sådan et eksperiment allerede, er der brug for en radikalisering af denne modstand samt nye modstandsformer.

Noter

1. James Temple, “A startup says it’s begun releasing particles into the atmosphere, in an effort to tweak the climate”, *MIT Technology Review*, 24. december 2022, <https://www.technologyreview.com/2022/12/24/1066041/a-startup-says-its-begun-releasing-particles-into-the-atmosphere-in-an-effort-to-tweak-the-climate/>.
2. Fran Biermann et al., “Open Letter: We Call for an International Non-Use Agreement on Solar Geoengineering”, *Solar Geoengineering Non-Use Agreement*, 2022, <https://www.solargeoeng.org/non-use-agreement/open-letter/>; Fran Biermann et al., “Solar geoengineering: The case for an international non-use agreement”, *WIREs Climate Change* 13, nr. 3 (2022).
3. Temple, “A startup says it’s begun releasing particles into the atmosphere, in an effort to tweak the climate”, min oversættelse.
4. Make Sunsets, “The Plan”, 23. november 2022, <https://makesunsets.com/blogs/news/test2>.
5. Make Sunsets, “The Secret Weapon to Fight Global Warming: Stratospheric Aerosol Injection”, 2. december 2022, <https://makesunsets.com/blogs/news/the-secret-weapon-to-fight-global-warming-stratospheric-aerosol-injection>.
6. Matthew Lynley, “Peter Thiel: Clean technology is a ‘disaster’”, *Venture Beat*, 12. september 2011, <https://venturebeat.com/enterprise/thiel-cleantech-disaster-disrupt/>.
7. Paul Crutzen & Eugene F. Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, *IGBP Newsletter* 4, nr. 1 (2000): 17–18.
8. Jason W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (PM Press, 2016).
9. Stephen J. Pyne, *The Pyrocene: How We Created an Age of Fire, and What Happens Next* (University of California Press, 2022).
10. Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016).
11. Marco Armiero, *Wassteocene* (Cambridge University Press, 2021).

12. Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (University of Minnesota Press, 2013).
13. Niclas Hällström, Jennie C. Stephens & Isak Stoddard, “Hvad med geoengineering?”, i *Klimabogen*, red. Greta Thunberg (Politikens Forlag, 2022), 246.
14. Lewis Mumford, “The First Megamachine”, *Diogenes* 14, nr. 55 (1966): 1–15.
15. Fabian Scheidler, *The End of the Megamachine: A Brief History of a Failing Civilization* (John Hunt Publishing Lmt, 2020).
16. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (Harper & Row, 1980).
17. Wallace Broecker, “Does the Trigger for Abrupt Climate Change Reside in the Ocean or in the Atmosphere?” *Science* 300 (2003): 1522, min oversættelse. Se også Andreas Malm, *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World* (Verso, 2018), 204–206.
18. Se Andreas Malm & The Zetkin Collective, *White Skin, Black Fuel: On the Danger of Fossil Fascism* (Verso Books, 2021), 399–477.
19. Jeffrey Herf, *Reactionary modernism: Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge University Press, 1984).
20. Laurie Goering, “Sweden rejects pioneering test of solar geoengineering tech”, *Reuters*, 31. marts 2021, <https://www.reuters.com/article/us-climate-change-geoengineering-sweden-idUSKBN2BN35X>.

Leg og øvelse anskuet gennem jonglering

SØREN HØRNING
HANSEN
29. MARTS 2023

I DETTE ESSAY UNDERSØGER JEG, HVAD DER KENDETEGNER de aktivitetsformer, vi kalder ”leg” og ”øvelse”, og hvordan de kan være kilder til mening i tilværelsen. Det gør jeg ved på utraditionel vis at tage udgangspunkt i min egen hobby, nemlig jonglering. Nærmere bestemt oplevelser og erfaringer, jeg igennem årene har gjort mig med denne hobby og lidenskab. Mit essay har karakter af at være et legende eksperiment, hvor jeg gør det *akademisk forbudte* ved konsekvent at overtræde nogle gængse akademiske normer. Dels ved at blande det akademiske og det poetiske, dels ved at være personlig og ikke gøre nogle anstrengelser for at sløre min egen person. Hvis resultatet af dette eksperiment bliver et misføster af en tekṣt, håber jeg i det mindste, at det er et interessant misføster.

Hvorfor fritid?

¶2 DET ER, SOM OM INDUSTRISAMFUNDET HAVDE EN DÆMNING, der holdt arbejde og fritid adskilte, men at denne dæmning, i det samfund, vi nu lever i, er blevet utæt, med det resultat, at vores fritidsliv oversvømmes med (løn)arbejde. Denne utæthed synes ikke kun at være blevet skabt af teknologi, men i høj grad også af en kulturændring. Med opkomsten af videnssamfundet synes mange mennesker at have udviklet en forventning til lønarbejde som det, der skal være meningen med livet og selve kilden til at realisere sig selv som menneske. Filosoffen Dorthe Jørgensen har i en ældre artikel beskrevet det på den måde, at den traditionelle lønarbejderlivsform med videnssamfundets opkomst har fået konkurrence af en ny karrierelivsform: Hvor man i lønarbejderlivsformen drømmer om at

opleve frihed i sin fritid, er drømmen i karrierelivsformen derimod at realisere sig selv som menneske, vel at mærke gennem sit lønarbejde. Resultatet er, at fritid går fra at være mål til blot at være et (restitution)middel.¹

¶3 I en tid som vores, hvor fritid ikke længere er noget, man kan tage for givet, men i stigende grad er blevet noget, man må værne om, hvis den ikke skal oversvømmes af (løn)arbejde, er der grund til at reflektere lidt over, hvorfor fritid overhovedet er vigtigt. Dette spørgsmål kan selvfølgelig besvares på mange måder. Karrierelivsformen synes at give det svar, at fritid er vigtigt, fordi det er et vigtigt middel til noget. For eksempel et middel til at restituere og undgå *burnout*. Os der mener, at fritid ikke bare kan være et middel, men også må være et mål i sig selv, må dog overveje andre svar. Et oplagt svar kan selvfølgelig være, at fritid er vigtigt, fordi det giver mulighed for at være sammen med familie og venner, men i det følgende vil jeg kort skitsere et andet svar, der nok er lidt mindre oplagt: at fritid er vigtigt, fordi fritid virker befordrende for leg og øvelse. Dette svar rejser selvfølgelig spørgsmålet: Hvad er leg og øvelse, og hvorfor er leg og øvelse vigtigt?

¶4 For at starte med at adressere forholdet mellem leg og fritid, må det til en start indrømmes, at fritid ikke har monopol på leg, fordi leg også kan finde sted i både lønnet og ulønnet arbejde. Den moderne distinktion mellem arbejde og leg kan på den måde ses som misvisende. Men på den anden side virker det også sandsynligt, at fritid virker befordrende (eller befrugtende) for leg. Det ser man allerede hos dyr, for så vidt man kan tale om fritid hos dyr. Etolog og legeforsker Gordon Burghardt har udviklet den i dag mest anvendte definition af dyrs leg.² Hans definition identificerer fem kriterier, der alle må være til stede, før man kan kategorisere dyrs aktivitet som

leg. Det sidste af disse fem kriterier er, at dyret skal være i et såkaldt “*relaxed field*”, dvs. opleve et fravær af udfordringer:

- ¶5 The fifth criterion for recognizing play is that the behavior is initiated when an animal is adequately fed, healthy, and free from stress (e.g., predator threat, harsh microclimate, social, or intense competing systems (e.g., feeding, mating, predator avoidance). In other words, the animal is in a ”*relaxed field*.³
- ¶6 Burghardt eksemplificerer dette træk ved dyrs leg ved et kuriøst forhold, man har kendt til siden 1800-tallet: at dyr i Zoologiske haver bruger mere tid på at lege end vilde dyr. Burghardt har selv foreslået, at det ovennævnte kendetegn ved dyrs leg også er relevant for at forstå menneskelig leg, hvilket er en ide, der er blevet forfulgt af religionssociologen Robert Bellah i slutningen af hans *magnum opus*, *Religion in Human Evolution*.⁴ Her peger Bellah på forskellige forbindelser mellem menneskelig leg og det, Burghardt kalder et *relaxed field*, hvilket Bellah oversætter til et felt ”where the pressures of the struggle of existence are in abeyance”.⁵ Det viser sig bl.a. ved det mønster, at legende ritualer (ritualer, der indebærer legende elementer som sang, dansk, musik og festligholdelse) i tribale kulturer forudsætter en etablering af et *relaxed field*, hvilket konkret vil sige, at man må forbedre ritualet ved at lægge mad til side, så deltagerne i ritualet ikke skal bekymre sig om mad i løbet af de dage, hvor ritualet foregår.⁶ Bellah peger også på det mønster, at hvor end der opstår en tidlig stat, om det er i Kina, Japan, Indien, Afrika, og Polynesien, synes der at opstå en aristokratisk klasse, der, fordi de har andre til at arbejde for sig, bruger deres tid på den aktivitet, Bellah kategoriserer som leg:

¶7 Needless to say, they have little work to do in the ordinary sense of the word, as they are waited in hand and foot by social inferiors. What characterize them is that they play. They hunt and engage in military exercises [...]. They learn to sing and dance with sophisticated elegance. They sometimes write poetry or engage bards to do so, so that they listen to epic lays or exchange lyrics poems with their lovers.⁷

¶8 Set i lyset af ovenstående kan Bellah siges at være på sporet af en forbindelse mellem menneskelig leg og fritid, der kan defineres på samme som Bellah definerer et *relaxed field*: et felt (eller en tidslig periode), hvor eksistenskampen er midlertidig suspenderet. Bellah giver dermed et perspektiv på, hvorfor dyr i Zoologisk have, aristokrater, og måske også børn, er fælles om at lege meget: fordi de har meget fritid.

¶9 Men mod Bellah vil jeg indvende, at et *relaxed field* (fritid) ikke kun virker befordrende for leg, men også øvelse, fordi leg og øvelse er aktivitetsformer, der ofte følges ad. Det synes også at afspejle sig i Bellahs citat om, hvordan aristokrater får dagen til at gå: deres aktivitet synes ikke kun kendtegnet ved leg, men også øvelse, jf. udtrykket “militære øvelser” og sætningen om, at de lærer at synge og danse med sofistikeret elegance. At leg og øvelse er aktivitetsformer, der ofte følges ad, kan eksemplificeres på den måde, at et barn, der beslutter sig til efter en kedelig skoledag at tage en time på skaterbanen, vil have gode muligheder for at blive engageret i både leg og øvelse. Jeg gætter også på, at de fleste vil have svært ved at kategorisere deres hobby som enten leg eller øvelse, men snarere vil sige, at det er begge dele (måske på nær populære discipliner som yoga, udholdenhedssport og styrketræning, der synes at give væsentlig bedre vilkår for øvelse end for leg). I forlængelse heraf vil nogle måske foreslå, at leg og øvelse hører så meget sammen, at det ikke giver mening at kategorisere dem som to forskellige aktivitetsformer. Men som jeg

vil argumentere for i det følgende, giver det god mening at anskue leg og øvelse som to forskellige aktivitetsformer. Ligesom man ikke kan slutte, at fordi krokodiller og alligatorer, eller natron og bagepulver, ligner hinanden til forveksling, så må de af den grund være det samme, så kan man heller ikke slutte, at fordi leg og øvelse ligner hinanden til forveksling, så må de af den grund være det samme.

¶io Således giver ovenstående overvejelser et muligt svar på, hvorfor fritid er vigtigt: fordi fritid virker befordrende for leg og øvelse. Det kalder dog på en begrebsafklaring. For hvad vil det sige, at leg og øvelse er aktivitetsformer? Leg og øvelse kan siges at være aktivitetsformer på den måde, at de er eksempler på det, filosoffen Alan R. White kaldte for “polymorfe aktiviteter”⁸ (Whites eksempler: arbejde, øvelse og tænkning), som står i kontrast til det, han kaldte “specifikke aktiviteter” (Whites eksempler: at synge, løbe og tælle). Hvor de specifikke aktiviteter er begrænset til nogle bestemte former, er dette ikke tilfældet for polymorfe aktiviteter. De betegner derimod *hvordan* en specifik aktivitet optræder, og de er således polymorfe, altså mangeformede, fordi de kan optræde inden for mange forskellige specifikke aktiviteter. Leg og øvelse er i dette perspektiv ikke begrænset eller bundet til nogle specifikke aktiviteter eller domæner, men er derimod begreber for, hvordan specifikke aktiviteter gøres, eller, som det vil hedde på nudansk, *enactes*. Man kunne give det eksempel, at specifikke aktiviteter såsom brændehugning, madlavning eller jonglering kan tage form som både leg eller øvelse, eller som andre polymorfe aktiviteter såsom arbejde eller ritual.

Tyngdekraften

¶ii DET ER EN VARM SEPTEMBERDAG. HELE FORMIDDAGEN HAR JEG siddet indenfor og læst. Jeg er sunket stadig dybere i min læsesæstol, min krop er blevet tung og stiv, og jeg føler mig gammel. Det går

ikke, at jeg på den måde bliver en slave af tyngdekraften, jeg må se at komme ud og lege. At jonglere er min foretrukne leg. I dag er jeg i sommerhus, og jeg udnytter, at jeg nu har mulighed for at jonglere under åben himmel. Jeg tager tre af mine håndsyede bolde: en rød, en grøn og en med blandede farver – for farver hører sig til leg.

¶12 Jeg smider sko og strømper, går ud på græsset, stiller mig med ryggen til den skarpe sol og kaster boldene op, en til to meter over mit hoved, sådan som jeg har gjort det tusinder af gange før. Jeg ser dem bevæge sig rundt i luften med en skyfri blå himmel som baggrundstæppe. Der går ikke længe før jeg mærker den umiddelbarhed og naivitet, det bombardement af sansninger, der er karakteristisk for leg. Græsset under mine fødder og tre bolde i forskellige farver for mit syn, der flyver rundt på himlen. Som barnet, der fortaber sig i spændende farver, fortaber jeg mig i de farvemønstre, jeg ser for mig, når jeg sender boldene rundt på den blå himmel. Selvom jeg føler mig barnlig af sind føles min krop dog stadig voksen: den føles stadig tung, det samme gør boldene, og min nakke skal stadig vænne sig til at kigge op efter længe at have kigget ned. Men efterhånden som jeg jonglerer mig mere varm og kommer mere ind i legen genvinde jeg barndommens kropslige lethed og smidighed, og boldene opleves ikke længere som tunge.

¶13 Jeg er nu klar til at gøre det, som jonglering handler om, nemlig at udfordre tyngdekraften, eller rettere: at duellere mod tyngdekraften. Som nybegynderjonglør opleves tyngdekraften som den overlegne tennismodstander, der sender bolde hårdt tilbage, der er meget svære at nå, men efterhånden som man bliver mere øvet bliver det sjovere – *meget* sjovere. Man bliver en værdig duelist, der formår at kunne holde duellen mod tyngdekraften kørende.

¶14 Da jeg er kommet under åben himmel, og således ikke er generet af noget loft, overrumples jeg nu af en lyst til at kaste højt og eksplor-

sigt. Jeg mærker, hvordan boldene lander hårdere, med et større ”klask”, i mine runde håndflader, jo højere jeg kaster dem mod himlen. Det er en tilfredsstillende følelse; noget, man skal jonglere for at forstå. Samtidig mærker jeg også en smule angst ved at kaste højt og eksplosivt, en angst for, at jeg kommer til at kaste en bold ud af kurs. Jeg mærker måske det, Kierkegaard kaldte ”Frihedens Svimlen”.⁹ Jeg registrerer, at den grønne bold let forsvinder i den blå himmel, når jeg kaster den højt, men at det ikke er tilfældet for den røde. Da jeg jonglerer ved siden af et gammelt og højt piletræ, der står midt i haven, finder jeg nu på at konkurrere med mig selv om, hvor højt jeg kan kaste, ved at bruge træets grene som målestok. Efterhånden som denne leg bliver kedelig finder jeg på en ny leg: at kombinere høje og eksplasive kast med improvisation, dvs. at kaste boldene højt op i uforudsigelige variationer. Da jeg ikke har kontrol over, hvordan tyngdekraften sender boldene tilbage, må jeg sommetider, ligesom tennisspilleren, løbe frem og tilbage for at nå boldene.

¶15 Det, jeg erfarer i den ovenstående situation, er hvordan leg gør tyngdekraften til en mindre overvældende kraft. I legen er vi i mindre grad slaver af tyngdekraften end normalt. For det første svækker leg tyngdekraftens greb i os. Vi genvinder barnets fysiske lethed og smidighed. Vi bliver mindre bange for at falde, og vi slår os ikke, når vi falder. Vi genvinder barnets ranke ryg, og barnets tendens til at kigge op, på fugle, trækroner, skyer eller stjerner. Vi kan opleve os som næsten vægtløse – at hoppe og springe volder ikke besvær. For det andet kan leg også give os en overmodig lyft til at ville udfordre tyngdekraften, som fx barnet, der bygger et tårn ud af noget forhåndenværende eller klatter højt op i et træ, som jongløren, der duellerer mod tyngdekraften, eller som Ikaros fra den græske mytologi, der steg til himmels med selvlavede vinger (at solen smelte hans vinger

med det resultat, at han styrtede i døden, indeholder den pædagogiske pointe, at det ikke er ufarligt at ville udfordre tyngdekraften).

Legende versus øvende jonglering

¶16 DET ER MIN ERFARING, AT LEG OG ØVELSE I HVERDAGSLIVETS verden ofte ikke er så let at identificere, men når jeg jonglerer, er det anderledes. Her er det som om leg og øvelse træder ud af det dunkle mørke og frem i et klarere lys. Det kan bl.a. hænge sammen med, at jonglering er en så simpel (dvs. variabelbegrænset) aktivitet, der kan gøre nogle ting tydeligere, end de er i hverdagslivets mere komplekse og mudrede verden. Jeg oplever ligefrem jonglering som en konstant pendulering mellem leg og øvelse, eller rettere sagt: mellem en legende og en øvende form for jonglering.

¶17 Den legende jonglering er kendetegnet ved improvisation: jeg finder på tricks og variationer *mens* jeg jonglerer – jeg springer fra trick til trick, fra variation til variation, uden at vide, hvor jeg skal hen. Jeg er ikke styret af nogen plan. Jeg kaster i både overført og bogstavelig betydning boldene i luften og ser hvad der sker. Der er også en hengivenhed på spil. Dels er jeg tilbøjelig til at henge mig til min stemning. Hvis jeg fx er melankolsk, jonglerer jeg langsomt, mens hvis jeg er mere euforisk, jonglerer jeg mere højenergisk. Hvis jeg har musik i ørene, er jeg også tilbøjelig til at henge mig til og følge musikken. Den legende jonglering er beslægtet med leg, men den er ikke nogen garanti for, at legen opstår. Legen kommer nogle andre, andre kommer den ikke, måske fordi den har andre jonglører, den skal besøge. Legen er mere som en kat end som en hund: man kan ikke kalde på legen; den kommer kun, når den selv har lyft.

¶18 I den øvende form for jonglering stiller jeg mig ikke tilfreds med blot at kaste boldene i luften og se, hvad der sker. Jeg tager resolut skeen i den anden hånd. Jeg har her et ideal eller en norm for øje,

som jeg forsøger at tilnærme mig. For tiden kan jeg fx godt lide at øve mig på at lave et kaſt med tre bolde, der opfylder nogle æstetiske normer: at kaſte boldene tre-fire meter op og få dem til at flyve i samme højde og med samme afstand mellem hinanden – normer, der giver en interessant æstetisk effekt, når man bliver god til at tilnærme sig dem. Set udefra vil man næppe være i tvivl om, at det er øvelse, for jeg gentager det samme mønster igen og igen, i et forsøg på at nærme mig perfektion. I den øvende jonglering er det ikke stemningen, musikken eller improvisationen, der skal bestemme, men mig.

Interesse

- ¶19 HVORDAN KAN MAN FORSTÅ FORSKELLEN PÅ LEG OG ØVELSE UD
fra ovenstående subjektivt oplevede forskel mellem legende og øvende jonglering? Det er relevant at spørge til, hvordan leg og øvelse er forskellige, af samme grund som det er relevant at spørge til, hvordan krokodiller og alligatorer er forskellige, eller hvordan bagepulver og natron er forskellige: de synes beslægtede og kan ligne hinanden til forveksling. Jeg har andetsteds¹⁰ forsøgt at skelne mellem leg og øvelse i forhold til opmærksomhed, men jeg vil her prøve at skelne mellem leg og øvelse i forhold til et fænomen som mange, fx William James,¹¹ har peget på som tæt beslægtet med opmærksomhed: interesse.
- ¶20 Filosoffen John Dewey¹² definerede interesse som noget personligt og eksistentielt, dvs. som ensbetydende med, at en person har identificeret sig selv med, eller fundet sig selv i, en måde at handle på: “Genuine interest, in short, simply means that a person has identified himself with, or has found himself in, a certain course of action”.¹³ Interesse kan ifølge Dewey antage to former, som ikke er klart adskilte i praksis: direkte og indirekte interesse. Den direkte

interesse er en umiddelbar interesse, der ikke har noget mål uden for aktiviteten, men hvor målet *er* selve aktiviteten. Man kunne måske således sige, at der er tale om autotelisk interesse. Dewey peger eksplisit på, at denne direkte interesse kendetegner leg og æstetisk værdsættelse: "All play is of this immediate character. Purely aesthetic appreciation approximates this type".¹⁴ Men en interesse kan ifølge Dewey også tage en anden, mindre umiddelbar og mere intellektuelt avanceret form, hvor individet ikke har interesse for aktiviteten alene fordi den er umiddelbart interessant, men fordi den hjælper individet til at opnå et mål, der rent tidsligt ligger uden for aktiviteten, dvs. som ligger ude i fremtiden. Det er den indirekte interesse. Dewey illustrerer denne indirekte interesse med hvordan en skulptør laver en skulptur: Skulptøren har et mål i sigte, der ligger ude i fremtiden, og for at opnå målet, må skulptøren foretage en serie af handlinger, der ikke ligner målet, eller som han selv udtrykker det: "[...] a series of intervening steps which are not, on their face, equivalent to the end".¹⁵ Han understreger, at den indirekte interesse ikke kun ligger i det fjerne mål, men også overføres til den serie af handlinger, der er nødvendige for at opnå målet: "Whatever interest or value attaches to the end attaches to each steps".¹⁶

¶21 Deweys beskrivelse af den indirekte interesse giver et frugtbart perspektiv på, hvordan vi kan forstå øvelse: øvelse handler måske om at have et mere eller mindre bevidst mål, der ligger ude i fremtiden, dvs. et mål, der ikke umiddelbart kan opnås her og nu, og som derfor kræver, at man foretager en serie af handlinger, der ikke umiddelbart er ækvivalent med målet, med henblik på inkrementelt at nærmere sig målet. Det kan illustreres med jonglering. Hvis man vil lære den mest elementære form for treboldsjonglering, hvor man kaster boldene på kryds ved at kaste dem ind under hinanden (det kaldes en "kaskade"), så er der tale om et mål, man ikke, selv med den stør-

ste viljeanstrengelse, her og nu kan opnå. Man må ty til øvelse; man må foretage det, Dewey kalder en serie af handlinger, der ikke umiddelbart er ækvivalente med målet (i dette tilfælde kaskaden). Man gør fx klogt i at starte med at øve sig i at kaste med én bold: at forsøge at kaste bolden fra højre til venstre hånd (og herefter tilbage igen) i en pæn (parabel)bue, med boldens toppunkt lidt over hovedhøjde. Når man har fået bevægelsen “ind i kroppen”, gør man herefter klogt i at øve samme kaft med to bolde. Først når man har øvet dette og fået bevægelsen “ind i kroppen”, har man et fundament for at kunne øve målet om at jongere med tre bolde i en kaskade.

¶22 Når det drejer sig om at lære jonglering med fem bolde, kan man sige, at målet skubbes væsentligt længere ud i fremtiden, og at øvelsen således også gøres væsentligt mere langstrakt. Mens de fleste kan lære at jonglere med tre bolde i løbet af en dag, tager det som en tommelfingerregel et år at lære at jonglere med fem bolde. Man går således fra en månemission til en marsmission. Men principippet synes stadig at være det samme som at lære treboldsjonglering: Man lærer ikke at jonglere med fem bolde ved bare at forsøge at gøre det, men ved at investere sig i en serie af forskellige handlinger (eller øvelser), så man langsomt og inkrementelt opbygger et fundament for at kunne forsøge at jonglere med de fem bolde. På den måde synes både tre- og femboldsjonglering at være et eksempel på noget, Kant¹⁷ bemærkede, nemlig at det er en vildfarelse at tro, at man kan lære alt gennem leg (en vildfarelse, der også præger nutiden). Man kan ikke lære tre- og femboldsjonglering alene via leg og direkte interesse; det kræver øvelse og indirekte interesse. Dette giver et kritisk perspektiv på de store forhåbninger, der i dag knytter sig til leg inden for især uddannelse og pædagogik.¹⁸

¶23 Set i lyset af ovenstående kan øvelse måske forstås som en serie af handlinger (eller øvelser), der handler om at forberede sig til eller

opnå et mål. I praksis synes dette mål ofte at have karakter af en vigtig begivenhed, måske fordi denne begivenhed virker ved at skabe indirekte interesse hos individet. For atleten kan øvelse være forberedelse til de Olympiske Lege. Inden for kunstformer som teater, musik og dans er øvelse ofte noget, der handler om at forbedre sig til en performance, såkaldte *rehearsals*.¹⁹ Set ud fra Bellahs²⁰ beskrivelse af tribale kulturer, handler øvelse i tribale kulturer ofte om at forberede sig til et storslægt ritual – nogle gange måneder før, det skal finde sted. Pierre Hadot,²¹ der mente, at fundamentet for græsk og romersk filosofi ikke så meget var at teoretisere, men snarere at delta (som medlem af en gruppe) i såkaldte “spirituelle øvelser”, har argumenteret for, at Platon forstod filosofi som en øvelse mod døden – hvad der vel roligt kan tolkes som et eksempel på en vigtig begivenhed. Hadot fremhæver i den forbindelse, hvordan han i *Faidon* lader Sokrates argumentere for, at den mand, som har brugt sit liv på filosofi, har modet til at dø, fordi filosofi er intet andet end en øvelse mod døden (*meletē thanatou*).

¶24 Den ovenstående Dewey-inspirerede forståelse af øvelse kan også give et muligt perspektiv på, hvorfor øvelse kan variere meget i meningsfuldhed. Det virker fx som ret almindeligt, at børn i deres fritid kan øve en hobby med stor dedikation, men omvendt har svært ved at se meningen med den øvelse, de skal igennem i skolen, fx matematik- eller grammatikøvelser. Med afsæt i Dewey er det nærliggende at tænke, at forskellen ligger i interessen: Det drejer sig om, hvorvidt barnet identifierer sig selv med, eller har fundet sig selv i, et bestemt handlingsforløb. Man kunne tilføje, at det dermed også drejer sig om, hvorvidt barnet identifierer sig med målet for øvelsen: om målet er barnets eget, eller bare et (lærings)mål, der er blevet formuleret af andre. Dette perspektiv på, hvordan øvelse kan variere så meget i meningsfuldhed, giver et kritisk perspektiv på pædagogisk

øvelse. Mange børn synes at opleve øvelse i skolen som en sur pligt og et nødvendigt onde, dvs. som noget, der alene hviler på vilje fremfor interesse, og mange voksne synes at mene, at det er, som det skal være: at man jo ikke kan forvente, at øvelse skal være spændende. Jeg vil snarere mene, at øvelse uden interesse er en amputeret form for øvelse, der sjældent fører til mere end middelmådighed og kun den mest elementære mestring, og at det at blive god til noget i reglen kræver genuin øvelse, dvs. øvelse, der er gennemsyret af (indirekte) interesse. Jeg vil derfor mene, at vi snarere end at tænke på (pædagogisk) øvelse på som noget, der blot kræver vilje burde tænke på øvelse som noget, der kræver både vilje og interesse. Denne måde at anskue øvelse åbner for et perspektiv, jeg ikke kan forfølge her: at leg ikke er irrelevant for øvelse, men måske tværtimod kan understøtte øvelse ved at understøtte interesse.

Religion

¶25 EN EFTERMIDDAG I EFTERÅRET SAMLER JEG TRE RØDE ÆBLER OP fra jorden, som naturen endnu ikke har nået at gøre rådne. Jeg står på en mark og solen er akkurat gået ned. Alligevel formår solen under horisonten at skabe en oplyst og tydelig blå efterårshimmel. De røde æbler, jeg nu kaster op og jonglerer på himlen, danner en tydelig, farverig kontrast. Det ligner en Arnoldi-plakat i bevægelse. Det er et hypnotiserende syn, og jeg glider langsomt og gradvist ind en tilstand, hvor leg og ekstase mødes – en tilstand, hvor jeg træder ud af mig selv (ordet “ekstase” kommer af det græske *ekstasis*, der betyder “at være ude af sig selv”). Der er tale om en type oplevelse, der kun sker en gang imellem. En oplevelse, der minder om det, Mihaly Csikszentmihalyi kalder flow, men som samtidig også rummer en religiøs erfaring, der bedre fanges af filosoffen Eugen Finks

begreb om “kult-leg”: en erfaring af at træde ud at sig selv og opleve sig selv som særlig åben og modtagelig over for verden.²²

¶26 Den slags religiøse erfaringer, man kan få igennem jonglering, er nyttige, fordi de effektivt vaccinerer én imod den typisk moderne forestilling, at leg og religion skulle være adskilte størrelser;²³ at leg lader sig afgrænse til underholdning og letsindighed og at religion lader sig afgrænse til det dogmatiske og alvorstunge. Der er tale om en erfaring, der prikker til denne skrøbelige forestilling og får den til at falde sammen som et korthus. At leg og religion skulle være adskilte størrelser harmonerer ikke med det forhold, at (religiøse) ritualer i tribale kulturer som oftest indebærer legende elementer som festligholdelse, farver, sang, musik og dans.²⁴ Nogle kulturer synes også at have haft ritualer, der har anvendt jonglering. Jonglering kan således bruges til noget andet og mere end det, moderne mennesker forbinder det med, nemlig blot og bar underholdning, cirkus og gögleri. Det kan give moderne mennesker mulighed for at erfare, hvad man nok dårligt kan erfare i kirken: at leg og religion kan gå udmarket hånd i hånd.

¶27 For at opsummere et essay, der – indrømmet – peger i mange retninger, kan vi vende tilbage til spørgsmålet: Hvorfor er fritid vigtigt? For at besvare det, har jeg for det første tilbudt et perspektiv på, hvad leg og øvelse er. Leg og øvelse er polymorfe aktiviteter, der, trods det forhold, at de kan ligne hinanden til forveksling, synes at adskille sig i forhold til interesse: Hvor leg er særligt kendetegnet ved direkte interesse, er øvelse mere kendetegnet ved indirekte interesse. For det andet har jeg foreslået hvorfor leg og øvelse er vigtigt i forstanden meningsfuldt: Leg kan rumme en erfaring af, at tyngdekraftens greb i os svækkes, såvel som en religiøs erfaring af at træde ud af sig selv og opleve sig selv som særligt åben for verden, og at genuin øvelse – til forskel fra den mere amputerede øvelse, der ofte finder

sted i pædagogiske kontekster – er meningsfuld ved at være gennemsyret af en indirekte interesse, hvor man stræber efter at nærme sig et mål ude i fremtiden. Mit svar på spørgsmålet om hvorfor fritid er vigtigt vil således i den kortest mulige form være, at fritid er vigtigt, for det virker befordrende for noget, der kan udgøre stærke kilder til mening i tilværelsen: leg og øvelse. På den måde håber jeg at have givet et argument imod hvordan nutidens så udbredte karrierelivsform er tilbøjelig til at reducere fritid til blot at være middel til at slappe af og restituere med henblik på at kunne præstere bedst muligt på arbejdsmarkedet.

Noter

1. Dorthe Jørgensen, *Aglias dans – På vej mod æstetisk tankning* (Aarhus Universitetsforlag, 2008), 240.
2. Gordon Burghardt, *The Genesis of Animal Play* (The MIT Press, 2006).
3. Burghardt, *The Genesis of Animal Play*, 77.
4. Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution* (The Bellknap Press of Harvard University Press, 2011).
5. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 586.
6. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 568.
7. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 572.
8. Alan R. White, *Attention* (Oxford: Basil Blackwell, 1964), 5.
9. Søren Aabye Kierkegaard, *Begrebet Anget* (Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Borgen, 1998), 152.
10. Søren Hørning Hansen, “Øvelse forøger vores evne til at lege”, i *Leg på spil – i pædagogik og uddannelse*, red. Hanne Knudsen, Jens Erik Kristensen & Johan Bundgaard Nielsen (Akademisk Forlag, 2023).
11. Anders Kruse Ljungdalh, *Opmærksomhedsbegrebets historie* (Aarhus Universitetsforlag, 2018), 36.
12. John Dewey, *Interest and Effort in Education* (Houghton Mifflin Company, 1913), 16.
13. Dewey, *Interest and Effort in Education*, 43.
14. Dewey, *Interest and Effort in Education*, 21.
15. Dewey, *Interest and Effort in Education*, 26.
16. Dewey, *Interest and Effort in Education*, 27.
17. Immanuel Kant, *Om pædagogik* (Kulturklassiker Klim, 2020), 56.

18. Hanne Knudsen, Jens Erik Kristensen & Johan Bundgaard Nielsen, *Leg på spil – i pædagogik og uddannelse* (Akademisk Forlag, 2023).
19. Shaun Gallagher & Zuzanna Rucińska, “Prospecting performance: rehearsal and the nature of imagination”, *Synthese* 199, nr. 1 (2021): 4523–4541.
20. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 569.
21. Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2004), 67.
22. Eugen Fink, *Play as Symbol of The World* (Indiana University Press, 2016 [1960]).
23. Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow – The Psychology of Happiness* (Penguin Random House, 2022 [1990]).
24. Bellah, *Religion in Human Evolution*, 569.

Klimahykleri på Business Class?

KASPER LIPPERT-

RASMUSSEN

13. APRIL 2023

KLIMAKRISEN OPTAGER RIMELIGVIS EN PÆN DEL AF den politiske dagsorden. Noget, der dog fra tid til anden overskygger emnet, er det hykleri, som politikere, der taler for at nedbringe vores udledninger af drivhusgasser, angiveligvis udviser, når de har et væsentligt større drivhusgasbudget end gennemsnitsborgeren.

¶2 Et eksempel fra en dansk kontekst er Theresa Scavenius-sagen fra november sidste år (2022).¹ Scavenius er klimaordfører for Alternativet. På sin hjemmeside skriver Alternativet under “Klima, miljø, og natur” bl.a.:

¶3 Alternativet ønsker at sætte miljømæssig bæredygtighed øverst på dagsordenen [...] Vi vil arbejde hårdt og vedholdende for at udfase det nuværende forbrug af fossile brændstoffer ved i stedet at benytte vedvarende energikilder [...] Processen vil indebære en mærkbar omvæltning af vores nuværende samfundsstrukturer, og der vil være selvfølgeligheder i hverdagen, som vi må være parate til at give afkald på [...] Borgere og virksomheder må i samarbejde med det offentlige finde frem til bæredygtige løsninger.²

¶4 Flyrejser er måske en af de selvfølgeligheder, som man kunne tro, Alternativet mener, at borgerne bør være parate til at give afkald på. Derfor var det ikke overraskende, at det vakte opmærksomhed, da Frihedsbrevet i en artikel fra november 2022 skrev, at Scavenius over en femårig periode siden 2017 havde fløjet 24 gange – primært mellem Aalborg og København i forbindelse med hendes arbejde på AAU.³

¶5 I en leder opfordrede Politiken hende til at skamme sig. Det mente Scavenius nu ikke, hun havde nogen grund til. I stedet postede hun en selfie taget i en flyvemaskine på Facebook med en ledsagende tekst, hvor hun afviste anken om hykleri som grundløs:

¶6 Frihedsbrevet rammer ved siden, når de forsøger at udstille mig som hykler. Jeg har netop aldrig argumenteret for, at nogen skulle vælge at flyve mindre. Jeg har aldrig taget udgangspunkt i det individuelle ansvar. Jeg er værdiliberal og har derfor ikke holdninger til, hvordan borgerne lever deres liv. Politisk står jeg til gengæld for en rabilat klimapolitik.⁴

¶7 I den efterfølgende debat kom flere Scavenius til undsætning. Svend Brinkmann gav således udtryk for, at det var Politikens udskamning af Scavenius, der var skamfuld, samtidig med at han harcelerede over det, han betragtede som Politikens idiotiske moralisme og puritanisme: "Det er fuldstændig legitimt, at en politiker foretager to returnrejser med fly om året, samtidig med at vedkommende ønsker højere afgifter på flybilletter".⁵

¶8 Scavenius pegede selv på det problematiske i, at vi i stedet for at tale om, hvad vi politisk set kan gøre for klimaet, kritiserer en politiker, der arbejder for vidtgående klimapolitiske tiltag, for 24 flyrejser, som i det store billede er komplet ligegyldige. At vifte hyklerikortet afspejler, ifølge Scavenius, at journalisterne mangler udsyn. En klimadebat, der med fuld fart kører ud ad et sidespor om klimahykleri og væk fra hovedsporet om klimakrisen, er forkert og fordummede. Man kunne få den tanke, at kritikerne af påståede klimahyklere er mere optagede af at lukke munden på kritikere af den fossile økonomi end i faktisk at fremme den nødvendige grønne omstilling.

¶9 Hvor interessant debatten om Scavenius-sagen end er, så er det ikke mit ørinde her specifikt at udlægge den sag. Det er i særdeleshed ikke mit ørinde at pege fingre ad en politiker, der på prisværdig vis

tager klimaproblematikken mere alvorligt end så mange andre politikere og borgere. Dette også, men bestemt ikke kun, fordi jeg formentlig har fløjet mere og længere end Scavenius i selvsamme periode. Det ville derfor være, tænker jeg, kritisabelt hyklerisk af mig at pege fingre ad hende på det punkt.

- ¶₁₀ Mit ærinde er derimod med afsæt i denne instruktive sag om påstået hykleri at tale til tre spørgsmål om hykleri, der har en vis filosofisk interesse. Det første er spørgsmålet om, hvad hykleri egentlig er. Her argumenterer jeg for, at selvom det generelt er en tilstrækkelig betingelse for at hykle, at man opfordrer folk til at gøre ét og så selv gør noget andet, så er det ikke en nødvendig betingelse. Hykleri har mange udtryksformer.
- ¶₁₁ Det andet spørgsmål er, hvorvidt der er andre forhold end hykleri, der kan bidrage til at underminere ens position i forhold til at fremsætte politiske forslag og lignende. Her retter jeg blikket mod den seneste filosofiske litteratur om bebrejdelsens etik og ideen om, at det forhold, at man er med til sammen med andre at skabe et problem, kan underminere ens position til for eksempel at fremsætte løsningsforslag på det problem.
- ¶₁₂ Det tredje spørgsmål er, om fokus på hykleri nødvendigvis er en distraktion, der fjerner vores opmærksomhed fra sagens kerne. Politikere, der forsvarer politiske idealer, men måske i deres egen adfærd ikke lever op til disse, har gode grunde til at hævde, berettiget eller ej, at det er sådan, tingene hænger sammen. Imidlertid peger jeg tentativt på to grunde til at tro, at mediernes optagethed af hykleri kan have et ufortjent negativt ry, da dette fokus potentielt kan have en positivt afsmittende virkning på vores optagethed af store principielle spørgsmål – for eksempel hvilken klimapolitik, vi skal føre.

Hvad er hykleri egentlig?

¶13 MED POLITIKEN I SPIDSEN MENTE MANGE, AT SCAVENIUS VAR EN hykler, når hun på den ene side står for en, som hun selv beskriver det, ”rabiat klimapolitik”, og på den anden side ofte flyver. Scavenius afviste anken om hykleri med den begrundelse, at hun aldrig har sagt, at ”nogen skulle vælge at flyve mindre”. Ligeledes hævdede hun, at det ikke kan være rigtigt, at man ikke må ytre sig kritisk om vores mangelfulde klimapolitik, hvis man ikke selv levede som en ”søjlehelgen”. Bag Scavenius’ afvisning af hyklerianklagen ligger en antagelse om, hvad hykleri er, som kan formuleres således:

¶14 *Den simple hykleriopfattelse:* Man hykler hvis man siger, at alle bør handle på én måde og så samtidig ikke selv gør det, selvom man har muligheden for det uden urimeligt store personlige omkostninger.

¶15 Hvis ellers Scavenius har ret i, at hun, som den selverklærede værdilibrale hun er, ikke har holdninger til, hvordan borgene lever deres liv (inden for lovens rammer, antager vi), så ligger der jf. den simple hykleriopfattelse ikke noget hykleri i, at hun flyver frem og tilbage mellem København og Aalborg, samtidig med at hun indtager en ”rabiat” klimapolitisk holdning.⁶ Hendes klimaholdning knytter sig slet ikke til, hvad privatpersoner gør, men til hvad stater og mellem- og overstatslige aktører gør. Hun kan i sagens natur ikke handle i modstrid med sin holdning til, hvad stater etc. bør gøre.

¶16 Man kan mene, at det synspunkt, at borgerne kan leve deres liv, som de vil, uden at skele til moralske hensyn, er et forkert synspunkt. Hvis vi skulle have politiske løsninger til de koordineringsproblemer, der for eksempel i vid udstrækning løses gennem køkultur (“Jeg har netop aldrig argumenteret for, at nogen skulle undlade at møve sig foran i køen ... Politisk står jeg til gengæld for en rabiat køkulturspolitik”), så ville vi formentlig have problemer med

kødannelse, som ville være meget større, end de faktisk er. Men spørgsmålet her er ikke, hvad man skal mene om for eksempel værdien af uformelle sociale normer, men om det er hyklerisk i nærværende simple forstand at indtage Scavenius' synspunkt angående politiske løsninger på klimakrisen og så samtidig flyve ofte selv. Ud fra den simple hykleriopfattelse er svaret, at det er det ikke.

¶17 Scavenius' reference til søjlehelgener peger måske på en anden og selvstændig grund til, hvorfor hun ikke hykler jf. den simple hykleriopfattelse – nemlig, at de personlige omkostninger, for eksempel ved at tage toget mellem Aalborg og København fremfor flyet, er for store til, at man rimeligtvis kunne forvente det af hende. Ligesom med forrige begrundelse kan man have sine reservationer i forhold til nærværende begrundelse. Formentlig sparer man reelt i omegnen af tre rejsetimer ved at tage flyet fremfor toget mellem Aalborg og København. Så det, vi taler om, er et offer på lidt over 70 timers transporttid over fem år. Hvis det offer gør én til søjlehelgen, så er kravene til søjlehelgener nok svundet lidt ind siden antikken.⁷

¶18 Men om disse to begrundelser for, hvorfor anken om hykleri er uberettiget, holder i forhold til deres faktuelle aspekter, er måske mindre interessant. Den simple hykleriopfattelse er, som navnet antyder, lidt for simpel. Et alternativ eller supplement er følgende:

¶19 *Den sofistikerede hykleriopfattelse:* Man hykler hvis de værdier, man tilslutter sig (for eksempel værdien af en fremtidig verden uden katastrofale klimaforandringer) indebærer, at alle bør handle på en bestemt måde (for eksempel lade være med at flyve), men at man undlader at sige, at alle bør handle på denne måde, fordi man har en interesse i ikke at handle på denne måde (hvilket man så ikke gør) og i ikke at blive set som hykler, når man ikke handler på den måde, som ens værdier tilsiger, man bør handle på, og at dette er forklaringen på ens undladelse af at sige, at alle bør handle på den måde, der følger af ens værdier, at de bør.

¶20 Der findes simpelt såvel som sofistikeret hykleri, der måske ofte rummer et viist element af selvbedrag.⁸ Slaveejere, der højtideligt og oprigtigt tilsluttede sig ideen om alle menneskers ligeværd, men aldrig sagde, at man ikke burde holde slaver, netop fordi deres velstand afhæng af at holde slaver, var – uden sammenligning i øvrigt – formentlig selvbedragende hyklere, desuagtet at de aldrig sagde, at man ikke burde holde slaver.

¶21 Om Scavenius er klimahykler på lignende måde har jeg af gode grund intet belæg for at have en mening om. Dels har jeg ikke noget kendskab til de fundamentale værdier, der ligger bag hendes “rabiate klimapolitik”, dels har jeg intet belæg for at mene noget om hendes motivationer for ikke at sige, at folk af egen drift bør flyve mindre (eller slet ikke). Min pointe er blot, at debatten om Scavenius-sagen rummede flere fejlagtige opfattelser af hykleri. Kritikere synes at slutte på følgende måde: Det forhold, at man mener, at staten skal forhindre én i at gøre bestemte ting, og at man selv gør sådanne ting, gør én til hykler. Det følger ikke, hvilket formentlig var det, Brinkmann pegede på, men det kan ikke desto mindre meget vel være tilfældet. Scavenius appellerer selv til en meget snæver forståelse af hykleri, ifølge hvilken man kun er hykler, hvis man handler i modstrid med, hvordan man har sagt, man bør handle, uden at det har væsentlige personlige omkostninger at gøre andet. Men hykleri har mange ansigter, så man kan sagtens hykle uden at opfylde den simple definition.

“Men du er en del af problemet”

¶22 I DEBATTEN OM SCAVENIUS-SAGEN – OG FOR DEN SAGS SKYLD mange lignende sager – lå fokus på, om den pågældende politiker hyklede. Men som den filosofiske debat om bebrejdelsens etik viser, så er der andre måder end hykleri, hvorpå man kan miste sin posi-

tion til at bebrejde andre.⁹ Én sådan måde er medskyldighed (“complicity”). Antag, at jeg stjæler alle dine penge, så du er nødt til at stjæle et brød for at overleve, og jeg derefter bebrejder dig for, at du stjæler et brød. I så fald kan du afvise, at jeg har noget at lade dig høre, selvom du medgiver, at det er forkert af dig at stjæle et brød – dels fordi jeg er en hykler, idet jeg selv har begået et alvorligere tyveri, som jeg er tavs omkring, dels fordi jeg er medskyldig i, at du nu er i en situation, hvor du er tvunget til at stjæle et brød for at overleve.¹⁰

¶23 Nu er der imidlertid tre vigtige forskelle mellem nærværende eksempel og klimadebatten. Den første forskel er, at vi i eksemplet ovenfor taler bebrejdelse og ikke opfordringer eller fremsættelse af forslag til politiske løsninger. Den anden er, at medskyldighed her antager en anden karakter, fordi den enkeltes bidrag til problemet ingen forskel gør.¹¹ Den tredje (mulige) forskel er, at det enkelte individ måske heller ikke handler moralsk forkert ved at bidrage til det samlede problem. Det kan naturligvis hænge sammen med netop det forhold, at den enkeltes bidrag ingen forskel gør i forhold til klimaproblemet.

¶24 Spørgsmålet er imidlertid, om disse forskelle er afgørende, således at pointerne, omkring hvordan medskyldige ikke er i en position til at bebrejde andre for de problemer, som de er medskyldige i, lader sig overføre til klimadebatten. I det følgende vil jeg argumentere for, at det ikke er tilfældet.

¶25 Lad os starte med den første forskel. Litteraturen omkring hykleri fokuserer på bebrejdelser, men mange andre illokutionære handlinger er på tilsvarende måde underlagt normer omkring den handlendes position til at foretage den pågældende handling. Tag et klassisk eksempel: Antag, at jeg holder et længere foredrag for dig, hvori jeg opfordrer til at stoppe med at ryge, men vel at mærke uden at bebrejde dig noget. Under min langstrakte opfordring ryger jeg

selv en pakke cigaretter. Her synes et passende svar på et tidligt tidspunkt i foredraget at være: "Hvad med dig selv!" I det modsvar ligger ikke en benægtelse af, at du kan have god grund til at gøre, som jeg opfordrer dig til at gøre, eller god grund til at overveje mine begrundelser for min opfordring. Der ligger blot, at du ikke har pligt over for mig til at tage min opfordring alvorligt. At jeg opfordrer dig til at holde op med at ryge, giver dig ingen grund til stoppe. Det er helt foreneligt med, at nogle af de kendsgerninger, jeg peger på, gør.

¶26 Den anden forskel – at den enkeltes bidrag til klimakrisen er betydningsløst – gør formentlig heller ingen forskel for, om medskyldighed kan underminere ens position til at fremsætte politiske forslag. Antag, at vi deler den danske befolkning ind i dem, der som Scavenius og undertegnede udleder drivhusgasser i et sådant omfang, at vi samlet set har en negativ effekt på klimaforandringerne, og dem som udleder drivhusgasser i et så begrænset omfang, at hvis alle udledte drivhusgasser i deres omfang, så ville der ikke være et klimaproblem. Antag desuden, at den første gruppe af danskere foreslår den sidste gruppe, hvad Danmarks klimapolitik skal være. Min påstand er, at vi i den situation ville have stor forståelse for den sidste gruppe af danskere, hvis de ikke følte sig forpligtede over for den første gruppe af danskere til at tage deres forslag til klimaløsninger seriøst. Hvorfor skulle dem, som står over for et problem, de ikke selv har bidraget til (eller i det mindste: ikke ville have bidraget til, hvis alle havde handlet som dem), være specielt forpligtet til at lytte til, hvad de, som har skabt problemet, mener om, hvordan det skal løses? Måske man derfor kan forstå, hvis for eksempel meget fattige lande med meget begrænsede drivhusgasudledninger ikke kan se, at de har en særlig moralsk pligt til at tage kinesiske og amerikanske forslag til klimapolitikker alvorligt. En kinesisk og amerikansk

indignation over, at deres forslag ikke bliver ydet nok opmærksomhed fra fattige landes side, klinger hult.

¶27 Hvad med den sidste forskel? Man kan selvfølgelig diskutere, hvorvidt det er forkert i den nuværende situation at flyve, når en togtur tager 3 timer længere. Men lad os antage, at det ikke er moralsk forkert. Spørgsmålet er så, om det, at ens flyrejser er moralsk tilladelige og i sidste ende uden betydning for klimakrisen, betyder, at ens krav på, at andre tager ens forslag til løsninger på klimaproblemet alvorligt, er upåvirket? I mine øjne er svaret negativt. Det gælder om alle os, der bidrager til klimakrisen, at vi kunne have valgt at leve anderledes, og at det i det mindste ville have været moralsk tilladeligt, om vi havde gjort det. Og hvis vi sammen havde gjort det, så havde det gjort en lille positiv forskel for klimaet. Måske det af lignende grunde er mere oplagt at tage Dansk Cyklist Forenings forslag til nedbringelse af luftforurening i byerne alvorligt end FDM's, selv hvis der ikke er noget moralsk forkert i at køre bil?

Lukker hyklerianken munden på de kritikere, vi har brug for at høre på?

¶28 I DEBATTEN OM SCAVENIUS-SAGEN HENVISTE MANGE KRITIKERE af Politikens “idiotiske puritanisme” (Brinkmann) til det uheldige i, at offentligheden var optaget af en grøn politikers klimahykleri i stedet for klimakrisen. Mange så det at undgå en sådan forskydning af fokus som en grund til ikke at kritisere Scavenius for klimahykleri. Selv *hvis* hun havde været klimahykler, modsat hvad hun selv og Brinkmann m.fl. mente, så burde hun ikke være blevet kritiseret. For den kritik fordummer debatten og forskyder fokus fra noget, som er helt centralet – klimakrisen – til noget, der i bund og grund er uvæsentligt i en større sammenhæng: en enkeltpersons moralske karakter.

¶29 Flere filosoffer har argumenteret for en lignende og mere generel påstand i forbindelse med hykleriske bebrejdelser. Almindeligvis hævder filosoffer, at en person, hvis fejl i en bestemt henseende er værre end en anden persons, ikke er i en position til at bebrejde den andens fejl. Hvis jeg notorisk kommer meget for sent til vores aftaler og du for en enkelt gangs skyld er en lille smule forsinket, og jeg så bebrejder dig, at du kommer for sent, så kan du afvise min bebrejelse som hyklerisk. Hvad der mere præcist ligger heri har filosoffer forskellige bud på, men et bud, som formentlig i det mindste er en vigtig del af det samlede billede, er, at du kan nægte at forholde dig til min bebrejdelse. Modsat hvis jeg altid selv har været punktlig. I så fald skylder du mig at forholde dig til min kritik.

¶30 Daniela Dover har argumenteret mod ideen om, at hyklere ikke er i en position til at bebrejde andre noget.¹² En vigtig del af baggrunden for hendes indvending er den, formentlig korrekte, observation, at det typisk er langt mindre omkostningsfuldt at undgå anklagen om hykleri ved at sænke sine standarder, end det er at forbedre sin adfærd. For eksempel er det formentlig langt nemmere at indtage et klimarabiat synspunkt angående statens handlinger for at mindske drivhusgasudledninger og opgive krav til individer, herunder en selv, end faktisk at efterleve disse krav ved for eksempel at undgå flyrejser. Hvis hykleri underminerer ens position til at bebrejde mm., så kan vi frygte, at folk sænker deres moralske standarder, og heraf følger, ifølge Dover, at hykleri ikke underminerer ens position til at bebrejde nogen noget.

¶31 Det er ikke helt gennemskueligt i Dovers artikel, hvordan vi kommer fra problemet omkring forværringen af folks moralske standarder til en afvisning af selve ideen om, at hyklere ikke er i en position, hvor de kan bebrejde andre noget. Men det er ikke den uklarhed, jeg vil fokusere på her til sidst. I stedet vil jeg rette blikket mod noget i

stil med den empiriske antagelse i Dovers argumentation, nemlig påstanden om, at forestillingen om, at hyklere ikke er i en position, hvor de kan bebrejde andre noget, har uheldige konsekvenser i form af lavere moralske standarder.

- ¶32 Lad mig starte med at medgive, at der åbenlyst er en risiko for, at den bevågenhed, politikeres (og andre personers) hykleri nyder i den offentlige debat, fører til, at vi bliver mindre optagede af de problemer, som disse hykleriske politikere helt korrekt siger, vi bør gøre noget ved, eller at vi fejlagtigt forstår påståede personlige fejl hos fortalerne for krævende principper (som Scavenius) som fejl ved principperne selv. Men spørgsmålet er, om det faktisk er det, som sker i sidste ende.
- ¶33 Mig bekendt er der ingen studier af, hvad fakta egentligt er på det område. Så lad mig rent spekulativt se på to forhold, der *kunne* betyde, at mediernes optagethed af politikeres hykleri faktisk medfører en øget opmærksomhed på væsentlig substantielle politiske problemer. Det første kommer til udtryk ved det forhold, at i den uge, hvor Scavenius-sagen havde mediernes bevågenhed, havde klimakrisen måske mere mediebevågenhed, end krisen ville have haft, hvis der ikke havde været en Scavenius-sag. I det mindste følger det ikke af det forhold, at Scavenius-sagen for en tid havde mere bevågenhed end selve klimakrisen, at klimakrisen ikke i sidste ende har fået mere bevågenhed i en dansk kontekst, end den ellers ville have haft. Måske har vi desværre brug for at sætte ansigt på nogle klimasyndere, før vi for alvor bekymrer os om klimakrisen?
- ¶34 For det andet er det ikke givet, at fokus på hykleri medfører, at færre politikere vilstå frem og tale klimaets sag. Den mekanisme, der ofte peges på som støtte for, at det faktisk er tilfældet, er, at det set fra den enkelte politikers synsvinkel kan være risikabelt at tale klimaets sag, hvis vedkommende selv flyver på dykkerferie i Sharm-el-

Sheikh etc. I så fald er det bedre at fokusere på nogle andre politikområder, hvor man ikke risikerer at ryge på forsiden af Ekstrabladet under overskriften “Hykler”.

¶35 Men det er ikke den eneste relevante mekanisme. For måske findes der politikere, der er rimeligt immune over for anklager om hykleri og overtager rollen som fortalere for de relevante politikker.¹³ Måske mediernes hyklerifokus derfor ingen forskel gør for *antallet* af politikere, der taler for grøn omstilling, men blot gør en forskel for *hvilke* politikere, som gør det?

¶36 Til det vil nogen måske indvende, at det forhold, at politikere gang på gang løber ind i anklager om hykleri, viser, at risikoen for at løbe ind i en ubezagelig hyklerisag ganske enkelt ikke fylder meget i politikeres kalkuler om, hvad de skal gøre til deres politiske mærkesager.

¶37 Men hvis det er tilfældet, så er det måske, fordi det i sidste ende ikke er den store omkostning for en politiker at løbe ind i en sådan sag. Hvis folk for eksempel generelt har et kynisk syn på politikere, så gør det ikke nødvendigvis en politiker værre end andre politikere, at vedkommende flyver meget, sender sine børn i privatskole, benytter sig uberettiget af offentlige tilskud, nyder gavn af problematiske skattefradrag etc. Men heraf følger så også, at det bliver sværere at se, hvorfor man ikke skulle skyde på en politiker, der på hyklerisk vis taler for en bestemt politik, men som så i sit eget liv lever på en måde, der, vil kritikerne hævde, ikke lader sig forene hermed.¹⁴

Noter

1. Scavenius er langtfra et enestående tilfælde. Andre medlemmer af klubben er Carolina Magdalene Meier, Uffe Elbæk og Al Gore. Dronning Margrethe kandiderer til medlemskab af klubben, for så vidt som hendes nytårstaler gør hende til lejlighedspolitiker. Se K. Lippert-Rasmussen, “Why the moral equality account’s explanation of the hypocrite’s lack of standing to blame fails”, *Analysis* 80 (2020): 66–74.

2. Alternativet, "Vores politik (klima, miljø og natur)", <https://alternativet.dk/politik/vores-politik/klima-miljø-natur>.
3. H. Jensen & S. Frøkjær, "Alternativets nye klimaordfører har fløjet mere end 24 gange på fem år: 'Jeg mener ikke, at jeg skal være foregangsperson'", *Frihedsbrevet*, 25. november 2022, <https://frihedsbrevet.dk/alternativets-nye-klimaordfoerer-har-floejet-mere-end-24-gange-paa-fem-aar-jeg-mener-ikke-at-jeg-skal-vaere-foregangsperson/>.
4. Citeret fra T. B. Munk, "Flyv, flyv, skamme dig, Scavenius?", *Kommunikationsforum*, 29. november 2022, <https://www.kommunikationsforum.dk/artikler/Flyv-flyv-skamme-dig-Scavenius>.
5. S. Brinkmann, *Facebook*, 27. november 2022, <http://facebook.com/svendbrinkmann/posts/10158587920806205>.
6. Man kan selvfølgelig problematisere den karakteristik af liberalisme, for eksempel jävnfør J. S. Mill, som de fleste anser for værdiliberal. Men lad det nu ligge.
7. En søjlehelgen er ifølge *Den Danske Ordbog* en "kristen asket der som led i sin bod tilbragte en del af sit liv på en søjle". I det lys er ca. 70 timer over fem år på 1. klasse i stillezonen med DSB trods alt ikke selvflagellantisk.
8. Ifølge den israelske filosof Daniel Statman er det mest hykleri præget af et visst element af selvbedrag og behøver på ingen måde have karakter af, at man åbenlyst siger, at man bør gøre noget, og så samtidig gør noget andet. Se hans "Hypocrisy and self-deception", *Philosophical Psychology* 10 (1997): 57–75.
9. Se K. Lippert-Rasmussen, *The Beam and the Mote* (New York: Oxford University Press, under udgivelse).
10. For en parallel real-life-case, se G. A. Cohen, *Finding Oneself in the Other* (New Jersey: Princeton University Press, 2013): 115–133.
11. Dette er ikke en helt ukontroversiel antagelse, men lad os for argumentets skyld antage, at den er korrekt.
12. D. Dover, "The Walk and the Talk", i: *Philosophical Review* 128 (2019): 387–422.
13. Greta Thunberg er måske et eksempel, der er værd at holde sig for øje her.
14. Jeg gentager her, at nærværende artikel er neutral i forhold til, hvorvidt Scavenius med rette kunne klandres for klimahykleri.

Land i sigte? – Venstrepopulismens kartograf holder kursen

SILAS MARKER

19. APRIL 2023

“**F**OLKETS KLIMAMARCH” STÅR DER MED STORE, HVISKE de typer på en noget slidt plakat, som jeg går forbi hver dag på vej til mit arbejde tæt på Christiansborg. En lignende sammenkædning af “folket” og klimakampen er temaet for Chantal Mouffes nyeste bog *Towards a Green Democratic Revolution*.¹ Jeg skriver ganske vist “temaet”, men der er ikke tale om et rent deskriptivt foretagende, for en af Mouffes hovedpointer er, at der ikke er nogen naturlig eller på anden måde given sammenhæng mellem “folket” som subjekt og en politisk sag som klimaspørgsmålet. Tværtimod: Folket eksisterer ikke bare objektivt derude, klar til at blive aktiveret, men må *skabes* i en politisk kamp. Denne kamp foregår typisk imod en elite med modsatrettede interesser, og ganske sigende var destinationen for “Folkets klimamarch” da også Christiansborg – magtens centrum. Folket konstrueres altså i en bestemt politisk diskurs.² Her er Mouffes nyeste bog (ligesom sin forgænger *For a Left Populism*) ikke bare en analyse af denne diskurs, men en sproghåndling i diskursen, som forsøger at konstruere en folkelig kamp, som samtidig er en klimakamp.

¶² Chantal Mouffe er en tænker til tiden. Af tiden. Med *Hegemony and Socialist Strategy* fra 1985 formulerede hun og Ernesto Laclau en filosofi for en venstrefløj, der ikke længere kunne regne med den selvbevidste arbejderklasse, historiens immanente logik eller Partiet. Da Mouffe 33 år og adskillige bøger senere udgav *For a Left Populism*,³ red den på ryggen af et venstrepopulistisk spørgelse, der gik gennem Europa i form a La France Insoumise i Frankrig, Podemos i Spanien, Bernie Sanders i USA og Jeremy Corbyn i Storbritan-

nien. Den nu 79-årige belgiske filosof, som har tæt kontakt med flere af de venstrepopulistiske ledere,⁴ fungerede dengang som den store kartograf, der optegnede det politiske landskab og udpegede vejen til sejr for det nye progressive projekt. Selvom den var et teoretisk værk, var den i lige så høj grad et politisk manifest. Med Louis Althusers udtryk kan man sige, at den var en teori, som også samtidig var en praksis. *Towards a Green Democratic Revolution* kan ses som endnu et forsøg på at skrive en bog med denne ambition.

Nye tider

- ¶3 MEN MÅSKE KOM *FOR A LEFT POPULISM* FOR SENT. I 2019 TABTE Corbyn det britiske parlamentsvalg med det dårligste valg for Labour siden 1935. Sanders er næppe emne for endnu et præsidentvalg i USA. Det ellers så systembrydende Podemos er på lange stræk blevet et halehæng til den siddende socialdemokratiske regering i Spanien. Og man kunne blive ved. Venstrepopulismen – der i Mouffes bøger præsenteres som noget nær den eneste vej frem for venstrefløjen – mistede tilsyneladende sin vind i sejlene.
- ¶4 Men Mouffe er som sagt en tænker af tiden og til tiden. I *Towards a Green Democratic Revolution* opdaterer hun *For a Left Populism* til det nye årti, og den er netop et svar på venstrepopulismens krise i starten af 2020’erne, præcis som *Hegemony and Socialist Strategy* var et svar på venstrefløjens krise i 1980’erne. Bogen er med sine blot 71 sider (ekskl. noter) den korteste hidtil fra hendes hånd, men det er som altid imponerende, hvor meget kartografen Mouffe formår at vise på ét kort. Dén opgave bliver måske nemmere af, at hun ikke udvikler en ny teori, men i stedet bruger sin eksisterende teori til at kommentere og analysere samtiden, hvorfor garvede Mouffe-læsere vil finde mange gentagelser fra tidligere bøger. Det er dog værd at pege på en række nye, væsentlige pointer.

¶5 For det første svarer hun på kritikken af venstrepopulismen. Det kommer jeg tilbage til om lidt. For det andet advarer hun mod at fokusere alle kræfter på at bekæmpe højrepopulismen, selvom den er en oplagt skydeskive. I stedet er det nu neoliberalismen, der er hovedmodstanderen.⁵ Det kan virke som et overraskende budskab i en tid præget af frygt for, hvad højrepopulister som Donald Trump kan finde på. Især taget i betragtning, at hun selv rettede skytset mod højrepopulistiske partier i *On the Political* og *For a Left Populism*. Men dette skyldes, at højrepopulismen generelt står relativt svækket sammenlignet med tidligere (selvom den langt fra er decideret svag). Derudover har neoliberalre regeringer verden over med COVID19-pandemien som bagtæppe på ny legitimeret sig selv som garanter for nødvendighedens politik i en krisetid. Samtidig har regeringerne tilladt de store tech-giganter at få stadig større kontrol med vores liv og endda hjulpet dem med det gennem offentlig støtte.⁶ Modsat Giorgio Agamben mener hun dog ikke, at corona-pandemien var konstrueret af verdens regeringer for at øge kontrollen med befolkningen – men den har uden tvivl været en fordel for det neoliberalre hegemoni.⁷ Her er højrepopulismen ifølge Mouffe mest af alt et symptom på neoliberalismens afpolitiserede teknokrati – et tegn på, at det politiske (forstået som konflikter, protester og folkelig mobilisering) altid vil hjemsøge de levende.

¶6 En tredje måde, hvorpå Mouffes seneste værk adskiller sig fra de tidligere, består i den centrale rolle, som hun tillægger klima- og miljøbevægelsen, der i hendes tidligere tekster næsten udelukkende bliver nævnt summarisk i opremsninger af de såkaldt nye sociale bevægelser. Søger man kilden til grundlæggende politisk forandring, gør man klogt i at kigge i retning af de aktivister, der besætter skove, blokerer havne og forhindrer opsætningen af rørledninger verden over. Modsat hvad man kunne tro, betyder det dog ikke, at de grønne

bevægelser er “den nye arbejderklasse”. Mouffe er stadig imod at udpege et privilegeret historisk subjekt. Det handler i stedet om konfliktlinjer. Hun argumenterer for, at der i de økologiske kriser er så store interesse modsætningsforhold på spil, samtidig med at kriserne er så altomsiggrribende, at klima- og miljøkampen udgør en oplagt akse at skabe et modsætningsforhold mellem “folket” og “eliten” omkring.

Venstrepopulismens fallit?

¶7 SÅ VIDT KORTET – TILBAGE TIL TERRÆNET. HER HAR VÆSENTLIGE venstrepopulistiske flagskibe som nævnt lidt tragiske skibbrud siden *For a Left Populism*, hvilket forudsigeligt har givet anledning til udbredt kritik af Mouffes projekt.⁸ De bevægelser, Mouffe gennem tiden har brugt til at promovere sin teori, har ikke holdt, hvad de har lovet. Til det har Mouffe fire svar. For det første er det åbenlyst, at det gode skib M/S Venstrepopulismen har haft en ubarmhjertig medfart i coronakrisens orkan af autoritetstro, tryghedsbehov og *rally around the flag*-effekter.⁹ Det etablerede system lykkes under pandemien med at iscenesætte sig selv som løsningen på krisen, hvilket også højrepopulismen har mærket. For det andet er den venstrepopulistiske kamp – i Antonio Gramscis termer – ikke en bevægelseskrig men en stillingskrig:¹⁰ Venstrepopulismen adskiller sig netop fra den traditionelle, revolutionære marxisme ved, at den store forandring ikke sker i ét stort, altomvæltende ryk, men gennem en lang og pågående transformation af kultur og konsensus i samfundet.

¶8 For det tredje kritiserer Mouffe flere af de venstrepopulistiske bevægelser for at forlade skuden før tid. Corbys kampanje i 2019, skriver hun, “endte på grund af interne stridigheder med at fremlægge et veludbygget program med en lang liste af gode politikforslag,

men den forsøgte ikke at vække affekter. Programmet fulgte devisen ‘stem på os, så vil vi give dig dét og dét og dét’, alt sammen progressiv politik men fremsat på en ‘klientilistisk’ måde”.¹¹ Boris Johnsons konservative parti havde omvendt nogle letforståelige paroler som “Take back control” og “Get Brexit Done”, som appellerede til den brede befolknings følelser og identitet, præcis som venstrepopulisterne burde have gjort. Netop affekternes kraft er et af hovedtemaerne i den nye bog. Som sædvanlig er den liberale deliberative demokrati-teori i skudlinjen: Den giver med sit fokus på rationelle begrundelser og videnskab ikke plads til affekter, identiteter og konflikter i politik.¹² Men hovedmålet for Mouffes kritik i *Towards a Green Democratic Revolution* er venstrefløjen, som ifølge hende begår den samme fejl som liberaldemokraterne ved at nedvurdere affekterne. Den “rationalistiske venstrefløj”, lyder hendes påstand, ser ned på de borgere, som tiltrækkes af højrepopulisternes appell til frygt, had og vrede. Ikke desto mindre har højrepopulismen bedre end venstrefløjen forstået en vigtig pointe fra Spinoza, som Mouffe flere gange vender tilbage til: Hvis du vil fordrive en affekt, skal du gøre det med en endnu stærkere affekt.¹³

¶9 Endelig er der trods alt grund til optimisme, hvis man spørger Mouffe: Black Lives Matter, The Sunrise Movement, intersektionel feminism, Greta Thunberg og Fridays for Future artikulerer alle et handlekraftigt fællesskab centreret om social retfærdighed og en antagonisme til en elitær-oligarkisk position.¹⁴ Selv hvis man kigger på den traditionelle venstrepopulisme (tænk at tiden går så stærkt, at man allerede kan kalde den det ...), er der grund til håb. Sanders er blevet afløst af bevægelsen omkring politiske figurer som Alexandria Ocasio-Cortez, og La France Insoumise-lederen Jean-Luc Mélenchon formår at samle en stadig større bevægelse bag sig og var til præsidentvalget i 2022 tættere end nogensinde på at gå videre til

anden valgrunde. Så måske der alligevel er land i sigte fra et Mouffe-perspektiv.

Socialisme forude?

¶₁₀ MOUFFE ER IKKE KUN EN TÆNKER AF TIDENS SAMFUND, MEN også en nytænker af det venstreorienterede projekt. Hvis man søger en udogmatisk tilgang til socialismen, er hendes bøger – og særligt *Towards a Green Democratic Revolution* – et godt sted at kigge. Men det rejser også et spørgsmål: Kan det blive for meget af det gode? Flere steder i bogen synes hun at argumentere for, at socialistter helt skal afsværge sig socialismen og antikapitalismen som parole og i stedet tale om social retfærdighed (*social justice*).¹⁵ Selv læsere af udogmatisk socialistisk observans vil her kunne mærke en vis angst for at skylle barnet ud med badevandet, hvilket ikke er uvant blandt rutinerede Mouffe-læsere. Er det “tilstrækkeligt” for at være socialist, at man bakker op om Greta Thunberg og AOC? Skal vi blive i den maritime metaforik, kunne man spørge, hvor mange dele af et skib, man kan skifte ud, og stadig kalde det det samme skib?

¶₁₁ Decideret revolutionære marxistiske eller anarkistiske læsere vil måske endda give helt op, når de læser, at vi ikke skal bryde med det “pluralistiske liberale demokrati”,¹⁶ eller at kapitalismen ikke skal “smadres”, men derimod eroderes og fordrives gennem “ikke-reformistiske reformer”.¹⁷ Disse reformer blev allerede antydet i *For a Left Populism*, men vi får desværre heller ikke her i opfølgeren at vide, hvad de går ud på, og hvordan vi kommer hen til dem.

¶₁₂ Den slags tvivl og ambivalenser har været et grundlæggende vilkår for enhver læser af Mouffe, der er skolet i marxismen, lige siden man i 1985 kunne læse, at venstrefløjen burde opgive at have et “privilegeret subjekt”;¹⁸ at “folket” og “massen” er lige så vigtige begreber som “arbejderklassen”;¹⁹ og at “den politiske praksis konstruerer de inte-

resser, den repræsenterer”.²⁰ Det hele kommer sig af Mouffes (og Laclaus) tilslutning til den såkaldte *postmarxisme*. Postmarxismen er en kritisk genlæsning af Marx i lyset af *teorien* efter Marx – Gramsci, Derrida, Lacan, poststrukturalismen *et cetera* – og *bevægelerne* i samme periode, for eksempel ungdomsoprøret, kvindebevægelsen, borgerrettighedsbevægelsen, og anti-atomkraftbevægelsen, for ikke at nævne nutidens kampe for antiracisme, feminism og klima. Men i stedet for at “forlade” Marx nærstuderer Mouffe og postmarxismen marginerne af Marx’ værker og leder efter de indre spændinger og modsætninger – den dialektik, kunne man måske sige – der er på spil i hans tekster for at kunne læse dem bedre og til gavn for nutidens progressive bevægeler.²¹

¶13 Uanset om man er til reform eller revolution, bliver man i *For a Green Democratic Revolution* som nævnt desværre ikke meget klogere på Mouffes “ikke-reformistiske” reformer. Det havde ellers været passende at bevæge sig ned på et mere konkret, politisk niveau i en bog, som har ambitioner om ikke blot at være et stykke teori men til lige en politisk intervention. Mouffe er ellers ikke i øvrigt bange for at blande sig i konkrete politiske anliggender og få jord under neglene, ligesom hun ikke abonnerer på den type revolutionære tankegang, at kun det bedste er godt nok (“revolutionen eller ingenting”). Derfor burde der ikke være noget i vejen for at blive mere konkret, hvad angår de reformer, hun ønsker, samt at diskutere politiske og strategiske fordele og ulemper ved dem. Den slags diskussioner får vi ingen af, og det betyder desværre, at mange af hendes politiske budskaber får et præg af at være ren parole. Der er som nævnt tale om en bog med et meget lavt antal sider, hvilket selvfølgelig alt andet lige er en styrke for en tekst, der gerne vil læses og bruges. Men det er også et tveægget sværd. For det medfører en række begrænsninger og fare for, at teksten bliver *for* overfladisk.

Forandring mod bagbord

- ¶14 MOUFFE SYNES AT HAVE RET I, AT DER BRUGES MANGE RESSOURcer på venstrefløjen på at definere og formulere den korrekte politik. At opliste politiske krav, programpunkter og visioner for fremtidens samfund og at sikre sig, at de er udtryk for den rette lære. Præcis som i Corbys program for 2019. Og ligesom i Labours kampagne, “stiller [venstrefløjen] sig sjældent spørgsmålet om, hvordan man kommer derhen, hvordan man får folk til at *begære* disse politikker” – i modsætning til højrepopulismen, som netop har forstået at tale til almindelige menneskers begær og frygt.²²
- ¶15 Uanset politisk observans er det betragtninger som disse, der gør Mouffe så interessant og inspirerende at læse; hendes fokus på, hvordan forandringen kan ske i praksis, samt hendes insisteren på at tænke nutidens bevægelser ind i sit postmarxistiske skema. Som bekendt bør det for filosofien ikke bare handle om at fortolke verden, men om at forandre den.²³ Gennem Mouffes efterhånden mange skrifter aner man, at hun ikke bare benytter de venstrepopulistiske bevægelser til at bekræfte sin teori, men at hun også skriver med den ambition, at de skal kunne bruge hendes kortoptegnelser i deres navigation og praksis. *Towards a Green Democratic Revolution* er ingen undtagelse – tværtimod.

Noter

1. Chantal Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects* (London/New York: Verso, 2022).
2. For en diskussion af, hvordan “folket” i øvrigt konstrueres i dansk politik, se fx Silas Marker, “Mette Frederiksen og Inger Støjbergs patent på ‘folket’ er kun til låns”, *Altinget*, 30. januar 2023, <https://www.altinget.dk/etik/artikel/mette-frederiksen-og-inger-stoejbergs-patent-paa-folket-er-kun-til-laans>; Silas Marker, “‘Danmark er danskeres land’: Højrepopulistisk diskurs i Danmark”, *Politik* 23, nr. 1 (2020): 119–43, <https://doi.org/10.7146/politik.v23i1.120315>.
3. Chantal Mouffe, *For a Left Populism* (London: Verso, 2018).

4. Og skrev sammen med dem. Se fx Íñigo Errejón & Chantal Mouffe, *Podemos: In the Name of the People* (London: Lawrence & Wishart, 2016).
5. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 15.
6. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 15–16.
7. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 15; For en diskussion af Agambens position vedr. coronakrisen, se fx Silas Marker, “Teoriens elendighed”, *Eftertryk*, 31. marts 2020, <https://www.eftertrykket.dk/2020/03/31/teoriens-elendighed/>.
8. Se fx Matthias Dressler-Bredsdorf, “Noget kunne tyde på, at venstrepopulismen er nået til vejs ende”, *Information*, 16. december 2022, <https://www.information.dk/kultur/anmeldelse/2022/12/tyde-paa-venstrepopulismen-naaet-vejs-ende>.
9. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 5; se også fx Silas Marker, “‘På grund af corona’: Corona er en mestersignifiant”, *Kforum*, 13. september 2021, <http://www.kommunikationsforum.dk/artikler/Post-corona-refleksioner>.
10. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 4; For begrebernes oprindelse, se fx Antonio Gramsci, *Fængselsoptegnelser i udvalg*, overs. Gert Sørensen (København: Museum Tusculanum, 1991), 49.
11. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution* (egen oversættelse).
12. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 20.
13. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 46.
14. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 52–53.
15. Se fx Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 32–33.
16. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 4.
17. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 66.
18. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Second edition (London: Verso, 2014), 77.
19. Laclau & Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 52.
20. Laclau & Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 107.
21. For videre udboring af begrebet om postmarxisme, se Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London ; New York: Verso, 1990), 97–135.
22. Mouffe, *Towards a Green Democratic Revolution*, 42–43.
23. Karl Marx & Friedrich Engels, *Udvalgte Skrifter bind II* (København: Tiden, 1976), 403.

Folket – en apori?

ANDREAS MEBUS

25. MAJ 2023

“FRA NATURENS HAAND ER TRANGEN TIL AT LEVE I et [...] Fællesskab nedlagt i alle Mennesker”.¹ For Aristoteles gælder det med største selvfølgelighed, at det sociale fællesskab (*koinônia*) er *givet* som noget *naturligt* (*phusis*), eller er til ifølge “Naturens Orden”, hvorfor mennesket “af Naturen er et Samfundsvæsen”.² Således gives en sandhed om menneskets natur og det fællesskab, vi er indskrevet i: Vi er fra naturens hånd et socialt væsen, indskrevet i en allerede foreliggende orden. En orden, der ordner os i fællesskab ved bestemte samfundshierarkier i bestemte styreformer under bestemte forfatninger. I denne naturalistiske måde at legitimere, og dermed også konstituere et samfund på, synes det lige til at afgrænse og bestemme, hvem der har (og ikke har) adkomst til at regere som borgere (*politês*): Af Aristoteles får vi, som det *zoôn politikon*, vi er, altså en sikker forvisning om, at der faktisk findes et fast svar på spørgsmålet om fællesskabet som borgere, eller som *folk*.

¶₂ Men som filosofferne Kristoffer Bayer og Silas Marker på fortrinlig vis indleder deres bog *Folket* (2023) med at slå fast, er svaret på spørgsmålet om det, der ordner os i fællesskabet under betegnelsen “folket”, langt fra sikkert, men snarere “et af de spørgsmål, der bliver ved at stille sig selv, og hvor ethvert svar viser sin egen umulighed”.³ Det kan umiddelbart virke nedslående for læseren at blive stillet et ikke-resultat i vente; særligt bogens titel taget i betragtning. Heldigvis lover de at give deres “svar på, hvad folket er, og ikke mindst hvordan det kan være, at folket på én og samme tid synes både nødvendigt og umuligt”.⁴ Dette svar fremstilles gennem to grundlæggende spørgsmål, der stilles i det første af bogens seks kapitler, der

også rummer indledende overvejelser om fremgangsmåde og undersøgelsens genstandsfelt.

¶3 I det følgende vil jeg foretage en række nedslag i Bayer og Markers undersøgelse, der tematiserer gennemgående træk ved bogen for herved at optegne konturerne af deres måde at forstå og tænke folket og demokratiet på. Først vil jeg se på bogens første kapitel, hvor man, som nævnt, får et godt greb om Bayer og Markers overvejelser om fremgangsmåde og undersøgelsens genstandsfelt. Dernæst vil jeg gå i dybden med spørgsmålet om (demokratisk) repræsentation, som er det første gennemgående træk ved bogen, for til slut at se nærmere på et andet gennemgående træk: spørgsmålet om den konstituerende magt eller idéen om folket, som den skrives frem i bogen.

Folket – en (fundamental)ontologi?

¶4 “HVAD ER FOLKET? OG HVOR GÅR DETS MAGT HEN?”⁵ DET ER spørgsmålene, der former bogens funderingsramme, som undersøgelsen af folket forløber igennem. Med disse spørgsmål skriver bogen sig ind i et hurtigt voksende forskningsfelt om folkets beskaffenhed.⁶ Og spørgsmålene i bogen er stillet med baggrund i Emmanuel Joseph Sieyès’ (som var meget inspireret af Jean-Jacques Rousseau) sondring mellem en konstitueret og konstituerende magt, hvor folket opfattes som “kilden og oprindelsen til lovene, magten og samfundet legitimitet”.⁷ Denne sieyèsanske forståelse af folkesuverænitet udstikker et særligt strukturprincip for Bayer og Markers undersøgelse, der skal vise sig at have stor betydning for bogens egne svar på ovenstående spørgsmål. Mere herom senere.

¶5 Hvorfor denne undersøgelse af folket og hvor dets magt går hen? Måden, dette begrundes på, kan sammenlignes med den forskel, der ifølge Alenka Zupančič er mellem enhjørninger og sex: Alle ved, hvad en enhjørning er, men de findes ikke. Omvendt er der ikke

tvivl om, at sex eksisterer, men det er de færreste af os, hvis overhovedet nogen, der kan sige, hvad det *er*.⁸ På sin vis kan “folket” skiftes ud med “sex” i analogien: Og det er jo netop et problem, at der ikke kan udpeges en *folkets essens*, når dets magt er “fundamentet i vores samfund; det er den magt, der oprindeligt har grundlagt det”.⁹ Folket eksisterer dog ikke blot umiddelbart, og hvad folkets essens er, det er der verserende stridigheder om; stridigheder, som er forbundne med, hvor magten går hen. Løbende i bogen benytter Bayer og Marker dog et lidt andet begrebsapparat for at indfange dette.

¶6 I et interessant afsnit med titlen “At filosofere om folket”,¹⁰ der også afslutter bogens første kapitel, får man et godt greb om deres fremgangsmåde og undersøgelsens genstandsfelt. Her fremgår det, at bogens “hovedspørgsmål” er et “ontologisk spørgsmål”.¹¹ Altså spørgsmålet: “Hvad er folket?”, mens “Folkets ontologi definerer, hvor dets magt går hen”.¹² Men hvad betyder ontologi her? Enhver, der spørger “hvad findes?”, har allerede bevæget sig ind i ontologien – eller en bestemt ontologi. Hertil er Bayer og Markers pointe, som nævnt, at folkets måde at findes på selv er usikker, hvorfor afklaringen af, hvad folket er, konstant vækker strid. Ifølge Bayer og Marker er det dog ikke nær så stridsomt at finde et svar på dette, hvis videnskaben konsulteres. Videnskaben har det nemlig med, ifølge dem, at forudsætte deres egen genstand for at kunne undersøge den. Således kan en videnskab have et *genstandsområde* og være videnskaben *om* noget. Men kunne dette så ikke gøres med folket, så folket faktisk blev til noget, var noget – og måske nogen? Kunne vi ikke lade samfundsvidenskaberne tage sig af spørgsmålet om folket og lade filosofien tages sig af andre emner? Jo, for hvad folket er, er “ikke i sig selv et problem – i hvert fald ikke et videnskabeligt problem”, som Bayer og Marker lader os vide.¹³

¶7 Men giver socialvidenskaben så en udtømmende besvarelse af, hvad folket er? Nej, for det er kun regionale svar, der alene kaster hver deres lys over ”folket” ud fra deres respektive (be- og) afgrænsede videnskabelige felt. Altså er det kun folket set i ”regionale ontologier”, som Bayer og Marker skriver. Derimod er folket ”afgjort et filosofisk problem”:¹⁴ Modsat videnskaben kan filosofien ikke blot forudsætte sine undersøgelsesgenstande uden at gå i rette med dét, der forudsættes som grund(lag). De grundlæggende ontologiske antagelser, der gøres i enhver undersøgelse, præger nemlig ikke kun undersøgelsen internt, men overskrider den også med eksterne effekter. Noget, videnskaben synes at glemme. Hvad angår folket og det politiske, illustreres denne pointe rammende i bogen, når Bayer og Marker skriver, at: ”Det ontologisk forud-satte sætter sig i det politiske”.¹⁵

¶8 Som en gennemgående interpretationsramme i bogen er det tydeligt, at den indskriver sig i en bestemt tradition med hensyn til dens måde at forstå ontologi, videnskab, filosofi og navnlig måden at bedrive filosofi på (men *ikke* det politiske, som senere skal vises): Langt hen ad vejen er tankegangen i afsnittet ”At filosofere om folket” den samme som i ”§3: Værensspørgsmålets ontologiske forrang” i *Veren og tid*. I §3 gennemgår Heidegger, hvad forskellen på videnskaberne ontologi og hans version af fænomenologiens forhold til ontologi er. Videnskaberne er regionale med hver deres forudsatte sagsområder, mens Heideggers projekt og modstykke til denne ”objektiverende” og ”positive” omgang med fænomenerne i højere grad forsøger at *udlægge* dem, dvs. er en art hermeneutik.

¶9 Er det så en slags folkets fundamentalontologi, vi får hos Bayer og Marker? En fundamentalontologi for folket? En *Analytik des Volkes*? En slags hermeneutik? Desværre står ingen af delene helt klart i bogen. Langt klarere er det, at Heideggers tekniske vokabular

(fx ontologisk/ontisk), og måske også hans tankemåde, spiller en væsentlig rolle i undersøgelsen. Lad os tage et eksempel:

- ¶₁₀ Selvom videnskaberne kan forudsætte sine genstande, betyder det ikke, at denne forudsætning er uskyldig eller neutral [...] Forudsætningen er netop forud-sat, den er etableret allerede inden undersøgelsen kan gå i gang. Og det gælder ikke kun de politiske videnskaber, men også den politiske filosofi [...] der til stædighed forudsætter folket som noget, der foreligger; en genstand, der bare er. *Man glemmer at stille spørgsmålet*: Hvis folket konstituerer magten, hvad konstituerer så folket?¹⁶
- ¶₁₁ Dette er Bayer og Markers udgave af Heideggers *Seinsvergessenheit* omskrevet og omarbejdet til en folke-forglemmelse i deres undersøgelse. Hvor den ontologiske differens forsvinder i metafysikkens værensglemsel for Heidegger, forsvinder denne differens i politologien og den politiske filosofis folke-glemsel for Bayer og Marker. “*Ontologi er kun mulig som fænomenologi*” for Heidegger, dvs. en fremdragelse og *udlægning* af det *i* (ikke bagved eller bagom) fænomenerne, som ligger skjult, og hvor der stiles efter at opvise og klargøre det uopdagede.¹⁷ Ved endt læsning af bogen får man også på fornemmelsen, at den deler denne heideggerske ambition, især hvad gælder bogens hovedspørgsmål. Derfor kan Bayer og Markers undersøgelse samlet set bedst karakteriseres som en konstant udlægning af de forudsatte og indeholdte betydninger af folket (den ontologiske betydning af folket), der ifølge dem ofte fremstilles uproblematisk (den ontiske betydning af folket), og som vi finder i en række forskellige tænkeres idéer om demokrati og forskellige styreformer – men en udlægning i en særlig radikal demokratisk variant. Mere herom senere.
- ¶₁₂ Men hvad med spørgsmålet om, hvor folkets magt går hen? Klogt og nutidigt slås tonen for dette grundlæggende spørgsmål an

gennem begreberne populisme og det liberale demokrati, hvor populisters begreb om folket bestemmes som en *demoteisme*, mens det liberale demokratis begreb ses som en *demofobi*.¹⁸ Det liberale demokrati og populismen er ikke enige om, hvad folket er, men de er enige om, hvor folkets magt går hen: lige i favnen på den konstituerede magt. Overordnet set viser denne og andre analyser i bogen, at *repræsentationen* for Bayer og Marker er syndefaldet (dvs. folkeglemslen) i måden, hvorpå folket hidtil er blevet tænkt, hvorfor et af “formålene med denne bog er at udfordre idéen om, at folkets magt kun kan komme til udtryk i det repræsentative demokrati”.¹⁹

¶13 Afslutningsvist, hvad gælder bogen første kapitel, bør det nævnes, at selvom forholdet mellem populisme og det liberale demokrati også er et gennemgående træk ved bogen, vil jeg ikke gøre noget yderligere ved dette af følgende grund: Det synes, som om Bayer og Marker har skrevet *to bøger*: én om populisme og det liberale demokrati. Og én om folket som en kontinentalfilosofisk undersøgelse af folkets ontologi. Selvom bogen ved selve sin undersøgelse er tvedelt (jf. “Hvad er folket? Og hvor går dets magt hen?”), virker førstnævnte bog om populisme og det liberale demokrati, trods mange fine pointer og indsigter, ikke særligt indarbejdet i sidstnævnte, da førstnævnte virker mere statskundskabsfokuseret med en klar orientering mod politisk teori, mens sidstnævnte har et langt klarere politisk filosofisk og filosofihistorisk fokus og fremgangsmåde. Og nu, hvor vi er i den lidt bitre ende, skal det *en passant* nævnes, at bogen desværre er præget af en causerende stil og struktur, der visse steder er velfungerende, mens den andre steder skygger for indholdet. Et sigende eksempel på dette er, hvor Derrida, Mouffe, Anden Verdenskrig, Oplysningsstiden og Marlene Wind nævnes – på en side.²⁰ Ofte sidder læseren tilbage med en undren over relevansen og motivationen for inddragelsen af ikke kun emner (*in casu* populisme),

men også et væld af politiske personligheder og tænkere, danske som internationale, der hives frem – ofte i flæng. I den forbindelse kunne bogen nok have tålt en hårdere redaktionel hånd. Med dette sagt skal vi nu se på Bayer og Markers velfungerende behandling af repræsentationen som begreb og fænomen, og hvad denne kan sige os om folket.

Folket – en repræsentation?

¶14 EFTER AT HAVE GENNEMLØBET BOGENS TO HOVEDSPØRGSMÅL I kapitel to, hvor Bayer og Marker optrævler forskellige betydninger af folket og dets magt, erklæres det, at vi i dag næsten kun kan tænke folket *qua* repræsenteret og dets magt *qua* repræsentativt demokrati. Slemt står det til i den liberal-teoretiske måde at forstå det repræsentative demokrati på med dets *demofobi*. Her er folket, for ikke at te sig *uregerligt*, opløst i flertals- eller konstitutionelt (liberalt) demokrati og omsat til procedurer, regler, institutioner – en anordning, omgørelse og formalisering af folket og dets magt, der ikke har meget reel folkesuverænitet og (folket *qua*) konstituerende magt over sig. Her forsvinder folket i demokratiet, dvs. i betydningen *folkets styre*, ved at vise sig på ny i form af et paradoks (hvis vi tager folkesuverænitet og demokratiets ultimative legitimitetsgrund alvorligt ifølge Bayer og Marker): “[S]kabelsen af folket forudsætter folket”.²¹ Hvis folket bestemmes som dem, der styrer, dvs. har status af at være beslutningsmyndighed(en) i demokratiet, og hvis spørgsmålet om, hvem der så hører til folket (jf. “Hvad er folket?”), skal besluttes *demo-kratisk* – ja, så har vi problemet. Folket skal på en måde gå forud for sig selv for at beslutte, hvem det selv er, eller hvem, der hører til folket – hvis det skal foregå demokratisk altså. At dette, som Bayer og Marker skriver, skulle være et grundlæggende problem, “som

liberalpolitisk teori stadig ikke har løst”,²² er en sandhed med (voldsomme) modifikationer.²³

¶15 Imidlertid er det interessante, at den egentlige betydning af bogens funderingsramme begynder at vise sig ved opstillingen af dette “paradoks”. For det første ses det ved, at “paradokset” kun får luft under vingerne, hvis man køber ind på Rousseaus forståelse af folket (mere herom senere). For det andet ses det, når Bayer og Marker konstaterer, med Carl Schmitt i ryggen, efter en længere og spændende udredning af folkets demarkationsproblem, at der hverken findes et tilfredsstillende metafysisk, objektivt, endsige demokratisk grundlag for konstitueringen af folket.²⁴ Ifølge Schmitt er dette grundlag for konstitueringen af folket nemlig en umulighed, og dét af følgende grunde: Folket i en schmittsk konception er ækvivalent med den konstituerende magt, hvis (udelte) *vilje* – hertil benytter Schmitt Rousseau – skal forstås som en “formløs formativ kapacitet”, hvis beslutningskraft skal være umedieret, hvorfor det selvsagt ikke kan repræsenteres.²⁵ Sammenholder vi dette med Sieyès’ – hvis syn på den konstituerende magts formløse, udelte og *suveræne* (folke)vilje²⁶ eller blot folkesuverænitet, Schmitt også aktivt forholder sig til,²⁷ og radikaliserer²⁸ – sondring mellem den konstituerende og konstituerede magt, der er bogens funderingsramme,²⁹ så resulterer dette i en næsten uoverstigelig kløft (eller stærk *antagonisme*)³⁰ mellem disse to magtformer, såfremt magten går andre steder hen end hos folket selv. Dette er på sæt og vis et klassisk træk ved den radikaldemokratiske måde at tænke demokrati på.³¹ I det komende skal det radikaldemokratiske supplement til bogens forståelse af forholdet mellem den konstituerende og konstituerede magt derfor vises gennem Bayer og Markers anvendelse af Jacques Rancière.³²

¶16 Kapitel tre i bogen kan læses som en historisk gennemgang af *habet til demokratiet*, og hvad det består i set gennem Rancière,

hvor Bayer og Marker fx viser, at dette had i den antikke tækning af folket (her: Platon og Aristoteles) tog sig ud som en forkastelse af folket som regeringsduelig instans: *demofobien* i sin antikke variant. I sig selv er det interessante læsninger af antik tænkning, der passer som fod i hose med bogens øvrige opgør med repræsentationen af folket. I forlængelse heraf er påstanden, at bogen i væsentlig grad trækker på Rancière i dette opgør.³³ Men hvordan, og hvor ses det? Uden at skulle gengive Bayer og Markers udmarkede læsning af ham, er Rancières måde at forstå repræsentativt demokrati (som en oligarkisk politisk form),³⁴ folket (som ikke kan være noget)³⁵ og politik (en ontologisk kamp om hvem, der er hvad)³⁶ ikke ulig det afsluttende afsnit i bogen. Her træder Bayer og Marker nemlig for første gang selv rigtig frem på scenen og giver – som lovet – deres bud på “Hvad er folket? Og hvor går dets magt hen?”. Hvad angår førstnævnte spørgsmål, skriver Bayer og Marker (med et ekko af Rancière): “Hvis folket var muligt, ville politik være umuligt”,³⁷ eftersom “det ontologiske spørgsmål er kampen om folket selv”.³⁸ Hvad angår det sidstnævnte spørgsmål, gør Bayer og Marker afslutningsvist ikke meget for, at læseren skulle foretrække repræsentationen, da politikken skal forstås som det, hvor – igen med et ekko af Rancière – det “umulige kan ske. Politikken er mulighedernes og frihedens sfære – feltet for forandring, hvor vi kan omvælte og reformere det bestående”.³⁹ Men man kan ikke både blæse og have mel i munden. At skrive omvælte *og* reformere er ret kendetegnende for den høflige afstand til sagen, som anlægges bogen igennem. Trods denne høflighed fornemmer man dog klart en anti-institutionel nerve i undersøgelsen; altså en modstand ikke kun mod repræsentation, men sagt med Rancière: politiet, dvs. den etablerede orden og tingenes (alt for faste og rigide) tilstand i nutidens indretning af samfundet.

¶17 Men hvor begyndte hele miseren med repræsentationen? Svaret findes i bogens fjerde kapitel. Herfra vil jeg diskutere behandlingen af Hobbes og Rousseaus løsning på, hvordan et folk bliver et folk, med henblik på nogle afsluttende bemærkninger om bogen i sin helhed.

Folket – den (suveræne) konstituerende magt?

¶18 LÆST GENNEM GIORGIO AGAMBENS UDLÆGNING AF HOBBES viser Bayer og Marker, at Hobbes' løsning på, hvordan et folk bliver et folk, begynder i en bevægelse fra den berygtede naturstilstand, hvor der ingen "omgang med andre" er, og hvor livet er "ensomt, fattigt, beskidt, dyrisk og kort",⁴⁰ til repræsentationen (Suverænen).⁴¹ Hobbes' manøvre mht. naturstilstanden er kontaktteoretisk at legitimere et samfund gennem en "kontrakt indgået af mennesker" uden en "transcendent oprindelse", hvorfor "spørgsmålet om folkets genese" ifølge Bayer og Marker opstår med Hobbes.⁴² Hvad angår repræsentationen, så slutter denne genese brat, da folket opløses ved indgåelsen af denne kontrakt, da de er resultatet af denne. Hobbes' løsning på, hvordan et folk bliver et folk, der indebærer en kontraktlig afhændelse af (den folkelige) suverænitet, udgør med Bayer og Markers ord "i dag fundamentet for vores styreform: repræsentation". Det vil sige: "Folket bliver kun folket ved at blive repræsenteret".⁴³ Strukturprincippet for udlægningen af Hobbes er ikke overraskende dét, der har været gældende bogen igennem: den konstituerende (folket) og konstituerede magt (repræsentationen).

¶19 Imidlertid er det ørgerligt, trods den erklærede filosofiske undersøgelse i bogen, at Bayer og Marker ikke går ind på, hvilken slags politisk tænkning, der bliver *mulig* med Hobbes set filosofihistorisk. Hvor der med det aristoteliske *zoôn politikon* fandtes en naturlig

orden i det politiske, indstiftes der med *Homo Homini Lupus*⁴⁴ ikke kun et brud med den naturlige orden i det politiske. Bruddet angår også måden at tænke den menneskelige natur på, og måden, vi organiserer os på politisk – den er nemlig ikke længere gudgivet (som Bayer og Marker dog nævner) eller en forlængelse af en allerede etableret (naturens) orden: Det politiske er menneskeskabt; det er vores frembringelse – og med fjernelsen af vores sociale natur *qua* politisk dyr, er ballet åbnet for kampen om, hvordan vi indretter os bedst muligt politisk. Fra og med menneskeulven bliver det således *muligt* at give et bud på dette. Hobbes' bud er det politiske givet i to modi: absolut suverænitet (= *Society*) eller absolut anarki (= *No-society*).⁴⁵

¶20 Denne hobbesianske måde at forstå det politiske på indtager en ret betydningsbærende plads i bogens samlede undersøgelse. Dog skal Rousseaus løsning på, hvordan et folk bliver et folk, kort berøres. Rousseau behandles forholdsvis kort taget hans betydning for bogen i betragtning; det er, som om Rousseaus folkesuverænitet er operationaliseret som grundlaget for opgøret med repræsentationen i undersøgelsen. Eller, som om det er den drivende motor i bogens forståelse af den konstituerende magt (dvs. folket), der jo som nævnt “oprindeligt har grundlagt” samfundet, hvilket passer fint med Sieyès som bogens funderingsramme, og anvendelsen af Schmitt (jf. folkets formløse karakter).⁴⁶ Gennem en læsning af *Samfundkontrakten* vises det (bl.a. med hjælp fra Althusser), at Rousseaus idé om folkesuverænitet består i identitetssætningen: “et folk er et folk”, der ikke kan repræsenteres.⁴⁷ Og med lidt hjælp fra Rancière⁴⁸ kan Bayer og Marker konkludere, at for så vidt folkets interne forskelle ikke eksternaliseres i en repræsentation, så er “[d]ét [...] demokratiet grundbegreb om folket”.⁴⁹ Dog er denne læsning af Rousseau problematisk af flere grunde. For det første går Bayer og Marker i Rousseaus “fælde”.⁵⁰ Rousseau gør nemlig problemet om, hvordan

man kontraktligt kan finde et sæt af spilleregler, der funderer et godt *republikansk selvstyre*,⁵¹ til et *logisk problem*, der skulle gælde *alle samfunds- og styreformer*.⁵² Som så mange andre før dem, falder Bayer og Marker i Rousseaus tvetydige tænkning altså for dette trik, hvorved det ligger lige for, at Rousseau som *republikansk* tænker omgøres til en moderne demokratitænker, der holder os fanget i en *republikansk* tankegang, hvis vi vil forstå demokratiet. Ad dette og for det andet identificeres demokrati med den konstituerende magt, da Bayer og Marker ender med at aktualisere Rousseaus folkesuverænitet gennem Rancières demokratiopfattelse, for i enhver repræsentativ styreform ville “styreformen ophøre med at være demokratisk”.⁵³ Hvad vi, for mig at se, samlet set får gennem Bayer og Markers løsninger af hhv. Hobbes og Rousseau ved de afsluttede bemærkninger om demokrati i kapitel fire er en demokratiopfattelse, der alene identificerer demokrati med den konstituerende magt, dvs. folket (“et folk er et folk”). Dette er et andet klassisk træk ved den radikaldemokratiske måde at tænke demokrati på.⁵⁴ Bogen ender derfor med at reproducere Hobbes’ forståelse af det politiske, hvor det politiske er givet i to modi, men i en radikaldemokratisk variant, der vender det på hovedet: I bogen er repræsentation og i videre forstand “den konstituerede magt”, som Bayer og Marker skriver, “på lange stræk” oligarki eller aristokrati;⁵⁵ altså orden, form og folkets fravær. Folket derimod skrives frem som en “absolut” folkesuverænitet, altså er den konstituerende magt (med afsæt i triaden: Sieyès-Schmitt-Rousseau) den politiske kamp og slet og ret *demokrati*; en skabende, selvoverskridende og destabiliserende kraft, der ikke kan (eller må, særligt af den konstituerede magt) repræsenteres,⁵⁶ tæmmes eller undertvinges en bestemt form.

¶21 Ud fra ovenstående og det, denne anmeldelse og kritik ikke fik med (fx en skarpsindig kritik af Jan-Werner Müller og vidende læs-

ninger af Laclau og Mouffe, Foucault og Agamben), er det svært at se, hvordan demokratiet skal *gøres* endsige *begynde*. Bogen ender på en måde i en apori. Dette kan skyldes én af følgende to ting: Enten en loyalitet over for den heideggerianske interpretationsramme, hvor det netop ikke gælder om at leve noget positivt resultat. Eller den radikaldemokratiske nerve i bogen, hvor den konstituerende magt slet og ret er demokrati og “absolut” folkesuverænitet, hvori folket er umuligt og nødvendigt på én og samme tid – og demokrati *u-regerligt*. Eller det kan skyldes noget helt tredje. Det skal læseren af Bayer og Markers *Folket* gøre op med sig selv, hvis de læser denne udmarkede indføring på dansk i dette besynderlige begreb og fænomen, som folket *er*.

Noter

1. Aristoteles, *Statslære*, I. 1253a 29–30 (København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A/S, 1997).
2. Aristoteles, *Statslære*, I. 1253a 2–3.
3. Kristoffer Bayer & Silas Marker, *Folket* (København: Próblema, 2023), 7.
4. Bayer & Marker, *Folket*, 7.
5. Bayer & Marker, *Folket*, II.
6. Se fx Sarah Song, “The Boundary Problem in Democratic Theory – Why the Demos Should Be Bounded by the State”, *International Theory* 4, nr. 1 (2012): 39–68; Marco Verschoor, “The Democratic Boundary Problem and Social Contract Theory”, *European Journal of Political Theory* 17, nr. 1 (2018): 3–22; Alain Badiou et. al, *What Is a People?* (New York: Columbia University Press, 2016).
7. Bayer & Marker, *Folket*, II.
8. Alenka Zupančič, *What is sex?* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2017), 22.
9. Bayer & Marker, *Folket*, II.
10. Bayer & Marker, *Folket*, 17–18.
11. Bayer & Marker, *Folket*, 17.
12. Bayer & Marker, *Folket*, 99.
13. Bayer & Marker, *Folket*, 17.
14. Bayer & Marker, *Folket*, 17.
15. Bayer & Marker, *Folket*, 18.
16. Bayer & Marker, *Folket*, 17 (min kursivering).

17. Martin Heidegger, *Væren og tid*, (Århus: KLIM, 2007), II. §7, 56–59.
18. Bayer & Marker, *Folket*, 11–13.
19. Bayer & Marker, *Folket*, 14.
20. Bayer & Marker, *Folket*, 26.
21. Bayer & Marker, *Folket*, 38.
22. Bayer & Marker, *Folket*, 36.
23. Se fx Kasper Lippert-Rasmussen & Andreas Bengtson, “The Problem(s) of Constituting the Demos: A (Set of) Solution(s)”, *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 24 (2021): 1021–1031.
24. Bayer & Marker, *Folket*, 39, 99–100.
25. Carl Schmitt, *Constitutional Theory* (London: Duke University Press Books, 2008), 125–129, 131–132, 260ff.
26. Emmanuel Joseph Sieyè, “What Is the Third Estate?”, i *The Essential Political Writings*, red. Oliver W. Lembcke & Florian Weber (Leiden: Brill, 2014), 89–91.
27. Schmitt, *Constitutional Theory*, 126ff., 140ff.
28. Benjamin Popp-Madsen, *Visions of Council Democracy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 174.
29. Se bl.a. Bayer & Marker, *Folket*, 115.
30. Popp-Madsen, *Visions*, 180.
31. Popp-Madsen, *Visions*, 181.
32. Bemærkelsesværdigt nok nævnes han ikke i bogens eget afsnit om radikalt demokrati, eller også er han tilstede værende ved sit nødvendige fravær? *Folket*, 133–140.
33. Se blandt andet *Folket*, 110, 132.
34. Jacques Rancière, “Democracy, Republic, Representation”, *Constellations* 13, nr. 3 (2006): 298.
35. Jacques Rancière, *Ti teser om politik* (Aleatorik, 2021), 42–46, 48–49.
36. Bayer & Marker, *Folket*, 57.
37. Bayer & Marker, *Folket*, 150. Det kunne også skyldes deres anvendelse af Agamben (*Folket*, 121).
38. Bayer & Marker, *Folket*, 17.
39. Bayer & Marker, *Folket*, 151.
40. Thomas Hobbes, *Leviathan* (København: Informations Forlag, 2008), xiii. 9, 140.
41. Hobbes, *Leviathan*, xvii. 14–15, xviii. 1–2, 176–177.
42. Bayer & Marker, *Folket*, 69.
43. Bayer & Marker, *Folket*, 71, 79.
44. Thomas Hobbes, *On the Citizen* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 3.
45. Lig Schmits ven/fjende-distinktion. Se Andreas Mebus, *Populisme, slavemoral og demokrati* (Aarhus: Forlaget Philosophia, 2019), 120; Popp-Madsen, *Visions*, 183.
46. Fx Bayer & Marker, *Folket*, 89–91, særligt 91.
47. Bayer & Marker, *Folket*, 81ff., 100.

48. Bayer & Marker, *Folket*, 97.
49. Bayer & Marker, *Folket*, 95.
50. Sofia Näsström, *The Spirit of Democracy: Corruption, Disintegration, Renewal* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 55–56.
51. Denne tolkning bygger på Mebus, *Populisme*, 34.
52. Se for eksempel noten til Bog II, Kapitel 6 i Jean-Jacques Rousseau, *Samfundskontrakten* (Frederiksberg: DET lille FORLAG 2007), 133–134 (note 33).
53. Bayer & Marker, *Folket*, 97.
54. Popp-Madsen, *Visions*, 181.
55. Bayer & Marker, *Folket*, 77.
56. Bayer & Marker, *Folket*, 128.

Tænkningens autonomi eller heteronomi? En kritisk kommentar til Hegels *Dialektik*

PETER WOLSING

29. JUNI 2023

DIALEKTIK ER TITLEN PÅ EN UDGIVELSE AF TRE TEKSTER i dansk oversættelse af G.W.F. Hegel på Forlaget Mindspace, 2022.¹ Den er redigeret af Anna Cornelius Ploug og William Mathorne. Det på en gang berømte og berygtede begreb og dets historie, der går tilbage til antikken, er taget op i forlagets serie AFTRYK, som præsenterer filosofiske tekster om emner med en væsentlig kulturel virkningshistorie. Denne udgivelse sætter fokus på Hegels logik, eller på selve “det logiske” i Hegels logiske system, dvs. selve den begrebslige dynamik, som af Hegel selv stedvis også betegnes som dialektik. Redaktørerne af temanummeret præsenterer tre forholdsvis korte tekster af Hegel på dansk. Formålet er at belyse et centralt tema hos Hegel og dets virkningshistorie ud fra nogle kernetekster om logik eller dialektik; for to af teksterne vedkommende for første gang i dansk oversættelse.

¶2 De tre tekster er indrammet af Plougs “Introduktion: Forandringens logik – om Hegels dialektik, dens forhistorie og kritiske aftryk” (i det følgende: *Introduktionen*). Her indplaceres Hegels dialektik i en idéhistorisk kontekst fra den platoniske dialog over middelalderens retorik til Kant. Introduktionen forklarer omhyggeligt Hegels begreb om det logiske, eller dialektikken, ud fra Hegels egne tekster, og perspektiverer til den hegelske dialektiks virkningshistorie i det 20. århundrede. Ploug har valgt at fokusere på det “kritiske aftryk”, som Hegels dialektik har sat på den historiske materialisme og socialfilosofi via Marx og Engels. Ud over en litteraturliste over de i

Introduktionen omtalte tænkere og værker, rummer udgivelsen tillige en oversigt over Hegel-tekster i dansk oversættelse fra 1974–2020.

¶3 Denne artikel er en kommentar i to dele. Den første del (sektion 1–3) har karakter af en uddybende kommentar til publikationen, særligt af *Introduktionens* præsentation af Hegels *Logik* og dennes grundbegreber. Dernæst følger, foranlediget af *Introduktionens* særlige fokus, en lettere kritisk motiveret ansats til et videregående forsøg på at foretage en tematisk afklaring af Hegels begreb om logik, som både skal være en ontologi og en teori om tænkning (sektion 4–6). Idet jeg stiltiende anerkender publikationens kvalitet, såvel udvalget og oversættelsen af teksterne som *Introduktionen*, samt dens betydning for et dansk læsepublikum, vælger jeg at udfordre den ensidigt ontologiske fortolkning af *Logikken*, som har præget den marxistiske virkningshistorie, og som mere eller mindre også er synspunktet i *Introduktionen*. I stedet argumenterer jeg via en række tematiske indfaldsvinkler til *Logikken* for en erkendelsesteoretisk interpretation: at Hegels *Logik* er en teori om begribende tænkning, som indplacerer den i en videregående subjektivitets- og frihedsfilosofisk problemkontekst.

Tre tekster om tænkning

¶4 PUBLIKATIONENS TRE TEKSTER AF HEGEL DANNER EN TEMATISK sammenhæng med det sigte at forklare Hegels begreb om dialektisk tænkning, af ham selv kaldet logik. Først præsenteres Hegels satiriske essay “Hvem tænker abstrakt?” (1807).² Det påpeges i *Introduktionen*, at modstillingen abstrakt-konkret ikke er udtryk for forholdet mellem abstrakt begreb og sanseligt indhold, men forskellen på, om et fænomen blot betragtes isoleret (abstrakt) eller forstås i sin sammenhæng (konkret). Hegels synspunkt i det satiriske essay er, at modsat den udbredte opfattelse, så er tænkning konkret, jf. ordets

betydning “sammenvokset”. Det betyder bl.a., at det at forstå en handling i dens sammenhæng kan ændre opfattelsen af den, eksempelvis kaste et forsonende skær over en ugerning, når denne forstås i konteksten af gerningsmandens livshistorie. Tænkning står for sammenhæng; den gør noget forståeligt, og udfordrer dermed tendensen til forhastet kategorisering (abstraktion) og fordømmelse. Tænkning er det i os, som byder os at gå i rette med os selv. Med pointeringen af tænkningens konkrete karakter burde læseren være immun over for fordommen om tænkning som et abstrakt forehavende.

¶5 Derpå følger en kernetekst af Hegel, der netop handler om den konkrete eller dialektiske karakter af det logiske. Det er optakten til den såkaldte “lille *Logik*”, som er den korte version af den “store *Logik*”, *Wissenschaft der Logik* (herefter forkortet *Logikken*), som Hegel udgav i tre bind i perioden 1812–1816.³ Den optakt er særligt interessant, fordi den formulerer selve det logiske princip, som udfoldes i den “store logik”, og som ligger til grund for det samlede filosofiske system: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830).⁴ I denne danske oversættelse har optakten titlen “Logikkens tre momenter”.⁵ Her fremhæver Hegel, at konkret tænkning adskiller sig fra forstanden, som er evnen til at abstrahere og danne almenbegreber, kategorisere og klassificere. Det “abstrakte og forstandige” fastfryser individet som noget bestemt, som når for eksempel et individ stempler som forbryder. Derfor må forstanden gå over i en anden form, for at vi kan forstå dens genstand som konkret kompleksitet. Forbryderen har givetvis også andre, menneskelige egenskaber. Forstanden er det abstrakte og kun *første moment* af det logiske. Dettes *andet moment*, det “dialektiske eller negativt-fornuftige”,⁶ bryder nu med kategoriseringen og åbner for en erfaring af individet som et sammensat menneske. Momentet negerer forstandens faste bestemmelse ved, at det individuelle bliver tænkt i

sine konkrete livsrelationer. Men her opløses individet ikke blot til et produkt af en uendelig sammenhæng (arv og miljø). Et menneske er derimod den dobbelthed både at være *forbundet* med omgivelse og historie og at *bryde med* den (friheden). Hermed antydes identitetsdannelsens modsætningsfuldhed, dens dialektik.

¶6 Den dobbelthed både at være sig selv og ikke sig selv, eller at blive sig selv ved at blive andet, er udtryk for altings dialektiske, modsætningsfyldte karakter. Det er Hegels pointe, at dialektikere siden Platon har misbrugt det dialektiske destruktivt til sofisteri og skepticisme. Eksempelvis er modsigelse den drivende kraft i dialogen, men ved bestandigt at sige imod, saboterer sofisten tænkningens erkendelsesbestræbelse. Hos sofisten har tænkningen fanget sig selv i sit dialektiske aspekts rent negative funktion, med det resultat, at intet står fast. Sofisteriet er dialektik, som er gået i selvsving. Det negative har gjort sig absolut og løst sig fra sin funktion som blot moment i tænkningens nuancerende bestemmelse af sin genstand. Ligesom forstanden kunne forsønke sig med sine rigide abstraktioner og faste bestemmelser, når den abstraherer fra sin genstands konkrete relationer, således kan ”det negativt-fornuftige” opløse enhver bestemthed ved bestandigt at sige imod. Heldigvis viser tænkningen sig fra sin produktive side og negerer negationen. Dialektikkens andet, negativ-fornuftige side ophæves i det tredje moment, det ”spekulativt eller positivt-fornuftige”. Her melder det almene sig igen, dog ikke i forstandens abstrakte form, men som enhed (”sammenvokset”) med det partikulære.

¶7 I det ”positivt-fornuftige” er det logiske realiseret fuldt ud som *spekulativ* tænkning, i hvilken alt virkeligt begribes som dynamisk modsætningsfuldt. Her er det vigtigt at holde sig for øje, at *spekulativ* tænkning og *dialektik* ikke er synonymer! I de ”tre momenter” af det logiske hører det dialektiske som nævnt til i det *andet* moment.

Det spekulative er derimod den erkendte enhed af negativt og positivt, hvor tænkningen har stabiliseret sig. Som når der for eksempel bag forbryderen viser sig et menneske, der har sat sig selv (i frihed) i en fornedret partikulær skikkelse. I den spekulative tænkning erfarer vi det almene, her: menneskeligheden; ikke som et abstrakt forstandsbegreb, men som det individuelles almene og højere væsen, der har sat sig selv – imod sit væsen – i en partikulær skikkelse. Det spekulative består derfor i anskuelsen af hvorledes det *individuelles* væsen, for eksempel menneskets væsen, er virksomt i det enkelte individ. Denne anskuelse højner betragtningen af det individuelle fænomen, fordi den erkender den essentielle værdighed bag selv-fornedrelsen. Som i Hegels eksempel i sit satiriske essay: selv forbryderen, efter at have været på afveje og lidt sin straf, løftes op og beskinnes af “Guds nådesol”. Straffen foranlediger en højere forsoning på åndeligt plan.⁷ I nådens tilgivelse restitueres den menneskelige værdighed i det individuelle menneske.

¶8 I *Introduktionen* siges det om fornufttænkningen, at den “sammenbinder det konfliktfyldte, logiske forløb til én affirmativ helhed. [...] Og det er akkurat som følge af denne dialektisk-spekulative tankeforms dynamiske karakter, at den strider imod en doktrinær og fastlåst fremstillingsform”.⁸ Dette er en træffende karakteristik af fornuftens brud med forstandens rigide kategoriseringer. Det må dog tilføjes, at denne karakteristik kun fremhæver det negative aspekt. Det egentligt spekulative overses, nemlig negationen af negationen eller *det affirmative* i, at *selv i det nærværende* lever og virkeliggør *det almene sig*. Rettfærdigheden sker ikke først fyldest i en fremtidig sand menneskelig tilstand, som venstrehegelianerne håbede. Men den sker for den enkelte i den nærværende tid. Dette er “rosen i nutidens kors”,⁹ som Hegel fremhæver i en kritik af de revolutionære i hans egen samtid. Men denne egentlige spekulative

erkendelse synes at være afvist eller gået hen over hovedet på marxisterne, som alene fastholder dialektikken i dens ensidigt negative funktion, bruddet med fastfrosne identiteter. For Hegel rummer den begrebet om det alment menneskelige, dvs. en væsenserkendelse.

Logikken som dialektisk ontologi

- ¶9 DET DIALEKTISKE ER SÅLEDES EN NEDBRYDNING AF DET abstrakt-almenes “magt” over det individuelle. Som nedbrydning af magt, negation af det negative, er det fornuftens indirekte, skjulte virke. Hvis det da vel at mærke ikke går i selv-sving, men udover konstruktiv, det vil sige realitetsorienteret, fornuftbaseret kritik.
- ¶10 Et eksempel på det logiske i aktion i udviklingen af *Logikkens* kategorisystem får vi i publikationens tredje og sidste tekst, som er uddraget af det første kapitel: *Væren*, fra den “store” *Logik*. Denne tekst, her benævnt “Værenslogikken”, omhandler *Logikkens* første begrebstriade: væren-intet-tilblivelse. Den er central, fordi den udgør *Logikkens* dialektiske kerne. For at forstå, hvad *Logikken* egentlig handler om, er det værd at placere dette kapitel i værkets kontekst: Sammen med anden del (“Vænslogikken”), som ikke er repræsenteret med tekst i publikationen, udgør “Værenslogikken” den “objektive logik”. Som sådan rummer de to dele de *ontologisk*-kategoriale bestemmelser, det vil sige de mest generelle træk ved det værende, før disse bliver reflekteret som det, de i virkeligheden er, nemlig *begrebets* bestemmelser. Den objektive logik (*Logikkens* 1. og 2. del) fremstiller således grundstrukturerne i en slags præ-refleksiv, objektiv tænkning (ontologi), som igennem sin egen interne dialektik udvikler sig til den “subjektive logik” eller “begrebslogikken” (3. del). (Mere om forholdet mellem den objektive og den subjektive logik sidst i denne artikel).

¶11 I tekstdraget fra *Værenslogikken*,¹⁰ hvor vi følger bevægelsen *væren-intet-tilblivelse*, præsenteres den spekulative tænkeform i dens første og mest abstrakte form. Med henvisninger til den forsokratiske filosofi, særligt Heraklit og Parmenides, som udviklede de første og mest abstrakte, ontologiske bestemmelser, vil Hegel vise, at filosofiens historie er en udvikling, som følger tænkningens egen ahisto- riske udvikling. Den rene væren indses at være tom. Dermed opstår begrebet intet. Væren er derfor intet. Men nej, væren og intet er jo modsætninger (lidt ligesom fylde og tomhed). Hermed fremstår den første spekulative tanke i *Logikken*, som sprogligt må udtrykkes i en modsigelse: Væren og intet både *er og er ikke* det samme, og ud af denne “urolige” enhed af modsætninger opstår begrebet tilblivelse, som er kategorien for al forandring, herunder bevægelse, opståen, forgåen og udvikling.

¶12 Hermed er vi ved det centrale i Hegels *Logik*. For forholdet mellem *væren* og *intet* forklarer den dialektik, som den spekulative tænking udfolder, når den vil begribe det virkelige. *Formallogisk* er modsigelsen rigtigt nok udelukket, men netop derfor er den formelle logik uden indhold. Derimod må logik være læren om den tænking, vi erkender det virkelige igennem. Den må have et indhold. Det er Hegels sigte med kapitlet at vise enkelt og klart, at og hvorledes vi *reelt* tvinges til at tænke modsigelsen, hvis vi vil begribe virkelighedens dynamik. Derfor må logikken blive dialektik. Dette understreges også i *Introduktionen*.

¶13 Tilbage til *Introduktionen*, hvor en række begreber af central betydning for *Logikken* forklares. Ud over abstrakt-konkret fremhæves det for dialektikkens bevægelse vigtige og modsætningsfulde begreb om *Aufheben* (ophævelse). Hos Hegel betyder det både at til-intetgøre og bevare, og det refererer til den forvandling, der sker med et begreb, når det tænkes færdigt, men dog bevares som konsti-

tutivt moment i et efterfølgende begreb. Vores eksempel er *væren* og *intet*, som er konstitutive momenter af tilblivelse. I al Hegels filosofi, særligt i de historiske discipliner: historiefilosofien, filosofihistorien osv., gør *Aufheben* sig gældende med sin dialektik, idet det fortidige både er og ikke er i det nutidige. Det fortidige er ikke aktualitet men dog nærværende som det nutidiges bærende grund.

¶14 I *Introduktionen* ryddes en række misforståelser af vejen, der har bidraget til at stille Hegels *Logik* i et dårligt lys. Skemaet tese-antitese-syntese afvises som en “udvendig” metode, som fejlagtigt er blevet tillagt Hegel. Ud fra det her bragte uddrag af “Værenslogikken” forstår man hvorfor: begreberne genererer af sig selv deres modsætninger, med hvilke de ophæves i nye og mere komplekse begreber, der beriger os med en stadig dybere forståelse af virkeligheden. Negativt og positivt veksler indbyrdes i en erkendelsesproduktiv bevægelse. *Logikken* har ikke en metode; den er sin egen metode.

¶15 I *Introduktionen* gives også en kortfattet både etymologisk-filologisk omhyggelig og filosofihistorisk karakteristik af dialektik med enkelte nedslag i dets begrebshistorie. De omfatter dialektikkens oprindelse hos Platon, der bruger modsigelsen som fremdrift i dialogen, samt dialektikken som retorik i middelalderen. I Kants kritiske filosofi hører vi om dialektikken dels som skræmmebillede på en erkendelsesbestræbelse, der skaber illusioner frem for sandhed. Den transcendentale dialektik er kun *metodisk* frugtbar anvendt inden for erkendelsens grænser. Hegel, derimod, går her ud over Kant, får vi at vide. Han argumenterer for, at fornuften netop som dialektik er “tænkningens fremmeste motorkraft”, som det hedder.¹¹ Man kunne her tilføje: Selve den “modstrid” (*Widerstreit*), som dialektikken geråder i, var for Kant udtryk for dens uafgørbarhed i ontologisk henseende, for eksempel spørgsmålet om verdens uendelighed eller endelighed. Men som vi har set i “Værenslogikken”, er det

tænkningen selv, som genererer indbyrdes modstridende begreber, når den tænker genstande. Det er derfor nødvendigt at revidere Kants begreb om dialektik, så det tilpasses til at leve en produktiv erkendelse af virkelighedens dynamik, dens iboende modsigelser: “Hvad end dialektikken betragtes som et ontologisk forhold, altså noget, der vedrører tingenes natur, eller som en metodisk strategi, er det helt afgørende at forstå, hvordan dens logiske eller begrebslige natur består i en produktiv brug af negation og modsigelse som katalysator for udviklingsprocesser”, hedder det i *Introduktionen*.¹²

Tænkningens autonomi eller heteronomi? Kritik af den marxistiske virkningshistorie

¶16 DET SYNPUNKT, AT HEGELS LOGIK ADSKILLER SIG FRA FORMEL logik ved at udvikle kategorier til at forstå det virkeliges iboende konflikter med, bliver bestemmende for *Introduktionens* præsentation af virkningshistorien af *Logikken*. Her fremhæves den “kritiske tænkning” i forskellige varianter af samfundsfilosofi ud fra mere eller mindre historisk materialistiske præmisser. Det drejer sig om (anti-utopisk) marxisme; Adornos begreb om ikke-identitet som metodisk ledetråd for kritiske studier af rationalitet og socialfilosofi samt om feminism og postkolonialisme. Disse retninger og tænkere anvender Hegels dialektik mere eller mindre som rygdækning for en kritik af givne sociale magtkonstellationers tendens til at konsolidere og til at befæste sig i de modsætninger, som de genererer. Marxismens kritik er immanent, baseret på samfundslivets og historiens egen iboende dynamik, hvori modsætninger dannes og ophæves. Det er det negatives magt, som ikke blot viser sig i konflikter, men også retfærdiggør oprøret mod undertrykkelsen. Man aner i baggrunden Hegels historifilosofiske idé om historien, der fælder dom

over alt, der modsætter sig forandring. Den marxistiske kritik mener at have verdensfornuftens i ryggen, selvfolgelig *in disguise* som negativ dialektik; ikke som *Geist*, men i skikkelse af kollektiv materiel praksis.

¶17 Men trods det, at både tekstudvalg og *Introduktion* skarpt går helt ind til kernen af det logiske, så forekommer vægtningen i *Introduktionen* af marxismens omformning af Hegels dialektik temmelig reduktiv. Der fokuseres så ensidigt på den materielle virkeligheds iboende konflikter, at det er tvivlsomt, om navleştrenget til “den logisk ånd” i Hegels teori kan forblive intakt. Har Marx og marxisterne ikke snarere materielle kræfter i de socio-økonomiske relationer end ånd for øje i deres analyser? Man må huske på, at de materielle forhold i Hegels egen samfundsfilosofi kun udgør et mindre felt af det generelle logiske, nemlig det borgerlige samfunds behovssystem i den såkaldte “objektive ånds” sfære. Men Marx foretog en omvending af kausalforholdet mellem hegelsk logik og det materielle liv: Hvad der hos Hegel var periferi (objektiv ånd – samfundet), ser Marx i *Den tyske Ideologi* som centrum med ophøjelsen af de økonomiske kræfter til det dynamiske omdrejningspunkt for dannelsen og organiseringen af det sociale og det åndelige liv. Den logiske ånd hos Hegel reduceres til ideologisk overbygning, som uden forandrende kraft blot afspejler virkelighedens klassekonflikter.

¶18 Marx’ socio-økonomiske analyser kan rumme meget rigtigt. Men hans analyser af kapitalismen fanger ikke den logiske ånd i Hegels samfundsfilosofi, som omfatter spændingsforholdet (dialektikken) mellem det borgerlige samfunds markedsmekanismer (den sociale atomisering og deraf følgende armod) og fællesskabsånden (for eksempel i korporationerne), adskillelse (*Entzweiung*) og forening. Det er derfor velgørende – om end tilsyneladende imod intentionen bag publikationen – at tekstudvalget med al tydelighed viser Hegels

dialektik som en teori om tænkning. Netop uddraget “Logikkens tre momenter” sammenfatter hele det omfattende logiske begrebssystems essens, nemlig *tænkningen*, der driver værket, når vi skal forstå virkeligheden. Analysen af det logiske momenter i dets bestanddele: *det abstrakte eller forståndige, det dialektiske eller negativt-fornuftige* og *det spekulative eller positivt-fornuftige*,¹³ præsenterer den konstruktive selvkritik, som tænkningen udøver ud fra sin egen logik i dens sigte mod dannelsen af det adækvate begreb (Hegel: *ideen*) om virkeligheden. Det, som i *Introduktionen* helt korrekt kaldes “autonom logik”,¹⁴ skal forstås således, at tænkningen *bestemmer sig selv*. Derimod er opfattelsen af tænkning som en ideologisk refleks af eksterne klasseinteresser udtryk for dens heteronomi. Det ser derfor ud til, at *Introduktionen*, som faktisk leverer en omhyggelig, saglig forklaring af det spekulative i *Logikken*,¹⁵ kommer i konflikt med dele af sig selv. I dette mindste kunne man have ønsket sig en kritisk kommentar til den marxistiske traditions materialistiske omformning af Hegels idealisme. Eller en kritik af Hegels idé om en autonom logik, hvis man tilslutter sig marxismen. Ikke desto mindre er fremhævelsen af den venstre-hegelianske virkningshistorie på sin plads, da den nok er den mest iøjnefaldende forvaltning af arven fra Hegels dialektik.

Dialektik som tænkeform

¶19 I RESTEN AF TEKSTEN VIL JEG UDFORDRE DEN ONTOLOGISKE udlaegning af Hegels *Logik* i dennes marxistiske virkningshistorie. Dialektik er for Hegel ikke en struktur i en socio-økonomisk proces. Den er et træk ved tænkningen, et mønster i kategoriernes udvikling. Den historiske materialisme har skilt dialektikken fra tænkningen i Hegels *Logik* og anvendt den som en formel struktur, ved hjælp af hvilken man kan forstå sociale og historiske forandringers dynamik

som konflikter. Den afgørende afvigelse fra Hegels dialektikbegreb består i, at den historiske materialisme lader materielle processer (arbejde, produktion, vareudveksling, social organisering osv.) være selve den dynamiske kraft, som udviser et dialektisk mønster. Men to processer (det logiske/tænkning og materielle processer) kan godt have formelle lighedstræk uden at de er den samme proces. Så selv hvis den marxistiske antagelse af en formel lighed mellem økonomisk-sociale bevægelsers love og den Hegelske logiks love (dvs. hvis dialektikken i de to teorier er den samme), så er der stadig forskel på tænkningen og den samfundsmæssige væren. Sidstnævnte hører under en samfundsspecifik ontologi (Hegels retsfilosofi). Førstnævnte konstituerer derimod åndens sfære. Eller sagt med Hegels ord: “Først tænkningen gør sjælen, som også dyret er begavet/udstyret med, til ånd”.¹⁶

- ¶₂₀ Knyttes dialektik an til traditionen fra Platon til Kant, føres den derfor i modsat retning af marxismen. Hos Hegel danner tænkning basis for ånd, det vil sige: med tænkningen konstituerer det individ, som kan tænke, sig som subjekt, og åbner dermed den praktiske sfære for sin frihed. Hegel siger det på den måde, at tænkningen gør mennesket til “der freie Geist”, hvis virkesfære er den sociale virkelighed.¹⁷ Der er en verden til forskel på, om man knytter dialektik an til ontologi eller til logik.
- ¶₂₁ Vægningen af den marxistiske tradition som arvtager til Hegels dialektik er forståelig, når det handler om de store linjer i virkningshistorien. Men hvis nu den radikale materialistiske historie- og menneskeopfattelse er et tilbagelagt stadium, så er tiden måske for længst inde til en genovervejelse af Hegels dialektik som logik i betydningen en teori om tænkning med rod i den tradition, som Hegel udtaenkte sin lære om “logos” ud af. I Hegels dialektik er der spor af den sokratiske dialog, hvis fremdrift, det-at-sige-imod, han overfører

fra en diskussion mellem samtalepartnere til en begrebsintern dialektik. Fra at være en fælles drøftelse af filosofiske problemer, fører Hegel dialektikken tilbage til sin oprindelse i tænkningen. Dialektikken er mønsteret i tænkningens produktive vekslen mellem modsatte, men gensidigt forudsættende, bestemmelser, for eksempel ”alment” og ”partikulært”, frem til et system af disse bestemmelser. Logik er den ”begribende tænkning” i betydningen åndens liv, der karakteriserer disse bestemmelser, sådan som de fremstår og udvikler sig af hinanden. I den kontekst tager Hegel tråden op fra Aristoteles, men særligt Kants kategorilære er genstand for hans kritiske afsæt. *Logikkens* bestemmelser udgør et begrebsapparat, udvidet fra 10–12 kategorier hos forgængerne til at omfatte nærmest utallige bestemmelser hos Hegel. Hvad er da en kategori? Den er et grundbegreb med en sådan grad af universalitet, at den ikke er afledt af erfaringen, men frembragt af tænkningen. Det er tænkningen *selv*, som genererer kategorierne til at erkende genstande med.

¶22 Hegels kategorisystem fungerer ikke som redskab til at kategorisere med; den udgør snarere bestemmelser i form af strukturelementer i den *begribende tænknings* aktivitet. Det er mere systemets liv og form end dets indhold; mere det logiske end dettes enkelte bestemmelser, som er i fokus.¹⁸ Med sit fokus på metoden kritiserer Hegel Kants udledning af kategorierne af sproget for at være præget af tilfældighed. Som momenter af begribende tænkning må de kunne udvikles af tænkningen selv. Nøglen til forståelsen af *Logikkens* selv-bevægelse finder man i Hegels overvejelser over begyndelsens problem. Hvordan kommer vi overhovedet i gang med udledningen, når den ikke er baseret på sproget?

Begyndelsens logik og kategoriernes før-sproglige oprindelse

¶23 I KAPITLET “HVAD MÅ VIDENSKABEN BEGYNDE MED?”¹⁹ TEMATISERER Hegel begyndelsesproblemet som en optakt til *Logikken*. Langt fra blot at være en række indledende bemærkninger til det store 3-bindsværk, rummer kapitlet selve afsættet til værkets logiske bevægelse i form af en række principielle overvejelser over, hvad *det at begynde* betyder og indebærer. Begyndelsen må logisk set (dvs. analytisk) være forudsætningsløs. I forhold til for eksempel Kants udledning af kategorierne fra udsagnsformer, gør Hegel gældende, at en *førstefilosofis* krav om forudsætningsløshed (det første er logisk set forudsætningsløst) må begynde uden forudsætningen af en på forhånd fastlagt afgrænsning af erkendelsen til et bestemt antal udsagnsformer. Kravet om, at vi logisk set skal begynde med begyndelsen og ikke med for eksempel udsagns iboende epistemiske strukturer, indebærer derfor en radikal nybegrundelse af kategorisystemet. En teori om den begribende tænkning må bygges op fra grunden af – før sproget – og ud fra tænkningen selv.

¶24 Endvidere gælder det, at det krav om forudsætningsløshed, som udspringer af begyndelsens logik, må kobles til et begreb om ophævelse (*Aufhebung*), for at forstå den metode, som Hegel bruger til udviklingen af kategorierne. Det skyldes følgende: Den dobbelte, modsætningsfulde betydning af *aufheben* som både dét at “bringe til ophør” og “opbevare”²⁰ henviser til det generelle forhold i kategoriudviklingen, at en givet kategori, når den tænkes, ophæves i en efterfølgende kategori. Det vil sige, at den negeres, men tillige opbevares som et konstitutivt moment i den nye kategori. Eksempelvis er kategorien “det værende” (*Dasein*) det positive resultat af værens enhed med intet: den rene væren er negeret og blevet til en bestemt væren, et “værende”. Væren og intet er begge ophævet i begrebet “værende”.

¶25 Af disse begrebslogiske grunde, baseret på dialektikken i *Aufheben*, må den første kategori i systemet derfor være *væren*, det vil sige det første forudsætningsløse og derfor tomme begreb. Kategorisystemet udvikler sig således fra bunden af med at bestemme sin genstand, først som (ubestemt) væren, dernæst igennem intet til bestemt væren, “det værende” (*Dasein*). Og sådan fortsætter procesen videre, idet vi tænker genstanden stadig mere konkret som et noget, et andet, som væsen, fremtrædelse, ting med egenskaber, substans og accidenser osv. Disse begreber udvikles i værkets to første dele, *Værens- og væsenslogikken*, og udgør *Logikkens* specifikt ontologiske kategorier.

Om den begribende tænknings befrielse fra ontologien

¶26 BEGYNDELENS LOGIK HANDLER OM KATEGORISYSTEMETS SELVfrembringende karakter; om tænkningen, der genererer sine egne bestemmelser, og om hvorledes den gør det. Og som sådan peger de i retning af subjektiviteten, selvbevidstheden, som er en refleksion over aktiviteten. Udviklingen af kategorierne når nemlig et niveau, hvor tænkningen opdager sig selv i dem. Ontologien (den objektive logik) slår så at sige over og bliver *Begrebslogik* (den subjektive logik). Begrebet som sådan rummer nemlig kategorierne, men i ny reflekteret form af almenbegreber, herunder det almene, det partikulære (jf. foregående sektion om “Logikken som dialektisk ontologi”). Med omslaget taler vi ikke længere om *verden* (objektet) men om tænkning og sprog, som vi skelner fra verden som subjekt fra objektet.

¶27 Det nye i *Begrebslogikken* er, at de ontologiske spørgsmål om det *værendes* grundlæggende strukturer skal besvares som problemer for tænkningen. Ontologiens tid er forbi! Med begrebets afløsning af kategorien er der forbundet en *selverkendelse* i betydning en viden

om, at tænkningen i sin neddykkethed i det værende som ontologi i virkeligheden er og hele tiden har været beskæftiget med sig selv. Men omvendt bliver det også klart, at den *begrivende* tænkningsstrukturer ikke blot er transcendentale, men bevarer en ontologisk side. Generelt anvender Hegel ordet “begreb” både i epistemisk og ontologisk betydning. Den dialektiske dobbelthed, der karakteriserer tænkningens bevidsthed om sig selv, nemlig at den er *sig selv* i sin *anderledes-væren* (i ontologien), er udtryk for frihed. Om overgangen fra ontologien til den begribende tænkning siger Hegel, at

- ¶28 den er dens [tænkningens] gåen-sammen-med-*sig-selv* i det andet, den befrielse, som ikke er abstraktionens flugt, men at den [tænkningen] i det andet virkelige ikke har sig som andet, men som sin egen væren og sætten. Som *eksisterende for sig* kaldes denne befrielse *Jeg*, som udviklet til sin totalitet *fri ånd*.²¹
- ¶29 Den her udtrykte subtile befrielse i den begribende tænkning, når den opdager, at den er *ved sig selv*, når den er *i det andet*, det vil sige tænker sin genstand, er for Hegel det centrum, hvorom alt drejer sig. I videre forstand kommer praksis ind i billedet, men på helt anden vis end i marxismen. Hegels logik viser sig som diametral modsætning til venstre-hegelianismen, hvis ensidigt *ontologiske* udlægning af det logiske opfatter individet som bundet til sociale og materielle vilkår. Ontologien kan knapt nok ane frihedens skjulte virke i individernes kollektive praksis, arbejdet. For friheden kan ikke begribes inden for rammerne af ontologien, men kun ud fra tænkning, det vil sige subjektfilosofisk. Set ud fra perspektivet af *Logikkens 3. del, Begrebslogikken*, vil det at blive stående ved udlægningen af *Logikken* som ontologi i sin konsekvens være ensbetydende med et åndshistorisk tilbageskridt, som ignorerer modernitetserfaringens centrale fænomener: refleksion, selvbevidsthed, subjektivitet og frihed.

Derimod fører tænkningens uvægerlige selvbevidstgørelse igennem udviklingen af stadige flere kategorier til ideen om “den frie ånd”, der kan gestalte sin verden i praksis. Betoningen af det logiske som en aktivitet netop med dette frihedsfilosofiske formål viser sig i, at Hegel også benævner *Logikkens* genstand “tænkningen eller mere bestemt den *begribende tænkning*”.²²

¶30 Afslutningsvis skal anføres en indvending mod min kritik. Den adresserer sondringen mellem erkendelsesteori og ontologi. Fra marxistisk hold kunne hævdes, at jeg kun har talt erkendelsesteoretisk om Hegels logik som en teori om, hvordan virkelighedens skal *begribes*. Modsat tager marxismen udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan virkeligheden (den kollektive menneskeheds materielle liv) *er*. Indvendingen kunne bestå i, at ontologien må gå forud for erkendelsesteorien, fordi erkendelsen grundlæggende afspejler verdens, herunder samfundets, indretning. Endvidere er Hegels dialektiske logik historisk betydningsfuld, fordi den er det nærmeste en filosofi før Marx er nået med at udvikle kategorier til at begribe (udtrykke, afspejle) den sociale virkeligheds modsætninger og dynamik. Brugbarheden af Hegels teori hænger sammen med, at virkeligheden uafhængigt af teorien, nemlig af andre, materielle (socio-økonomiske) årsager, har de træk, som hans teori tilnærmelsesvis afspejler i ånden.

¶31 Mit svar er todelt: Fremstillingen af Hegels logik som en teori om tænkning vægter rigtigt nok det erkendelsesteoretiske aspekt, og ifølge Hegel selv er *Logikken* rigtigt nok både form *og* indhold, altså en *onto*-logi. Men argumentet for *Logikken* som væsentligt en teori om den autonome, begribende tænkning udelukker en marxistisk afvisning af *Logikken* som ideologi, dvs. som åndslivets (historiefilosofiens, religionens osv.) passive refleksion af eksterne socio-økonomiske strukturer og magtforhold. Fornuft og frihed er ideer med højeste

grad af samfundsmæssig realitet. Om end ikke fuldt ud virkeliggjorte, kan det moderne samfund og de idealer, som det er anlagt på, slet ikke forstås uden dem. Hegels filosofi er idealisme, men også realisme i den betydning, at ideer er virksomme kræfter, der former den historiske verden, og at det er filosofiens opgave at tilstræbe en adækvat erkendelse af den. Ideernes “sted”, hvor de fremtræder, er det virkelige individ, som formår at tænke og dermed kvalificerer sig som et *jeg* i sin bevidsthed om sig selv som tænkende. Og den autonomi, som udmærker tænkningen, medfører, at dette *jeg*, som fuldbyrder tænkning, er *frit* ifølge sit begreb, og at det, bevidst om dette, ikke kan undgå at sætte sig for den opgave at realisere sig som *frei ånd*. Dette har i videre forstand et social-ontologisk udtryk. For historisk er den samfundsmæssige udvikling et aspekt af menneskehedens kollektive gradvise bevidstgørelse og realisering netop af den frie ånd. De materielle kræfter og socio-økonomiske strukturer skal forstås som aspekter af åndens virke, og uden begrebet om ånd ville den historiske realitet ikke være udvikling, men en orienteringsløs bevægelse styret af ubevidste kræfter.

Noter

1. G.W.F. Hegel, *Dialektik* (København: Forlaget Mindspace, 2022).
2. Oprindeligt oversat af Oskar Borgman Hansen, redigeret her af William Mathorne.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I og II*, i *Werke in 20 Bände* 5 og 6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969).
4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, i *Werke 8–10* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970).
5. Den “lille Logik”: “Näherer Begriff und Einteilung der Logik § 79–83”, i Hegel, *Enzyklopädie*, i *Werke 8*. Oversat af Anna Cornelia Ploug.
6. Hegel, *Dialektik*, 67.
7. Jf. Hegel, *Dialektik*, 62–63.
8. Hegel, *Dialektik*, 41–42.
9. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, i *Werke 7* (1970), 29.
10. Oversat af Søren Rosendal.

11. Hegel, *Dialektik*, 23.
12. Hegel, *Dialektik*, 25.
13. Hegel, *Dialektik*, 67.
14. Hegel, *Dialektik*, 26.
15. Hegel, *Dialektik*, 41–42.
16. Hegel, *Enzyklopädie, Werke* 8, 25.
17. Hegel, *Enzyklopädie, Werke* 10, 300–301.
18. Hegel, *Logik I, Werke* 5, 35.
19. “Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden”, i Hegel, *Logik I, Werke* 5, 65–79.
20. Hegel, *Logik I*, 113.
21. Hegel, “Die Wissenschaft der Logik”, i *Enzyklopädie, Werke* 8, Erster Teil: “Die Wissenschaft der Logik”, 305–306 (§159). Den såkaldte “lille *Logik*”.
22. Hegel, *Logik I*, 35.

Jeg™ og Jeg-Det. Om identitet og relationer på sociale medier

JOHAN J. R. ESPERSEN

13. JULI 2023

DER ER MANGE, SOM HAR SKREVET OM, HVORDAN sociale medier har ændret vores liv, men kun få har formået i litterær form at gengive, hvordan sociale medier faktisk påvirker os. Det lykkes dog i Patricia Lockwoods debutroman *Ingen taler om det*.¹ Fortællingen præsenteres for læseren i løsrevne fragmenter, som indlæg på sociale medier, men det, der for alvor føles nyskabende, er Lockwoods skildring af, hvordan den underlige indbyrdes forbundethed, som sociale medier medfører, forandrer vores relationer og interaktioner. Som Lockwood skriver om den navnløse hovedperson, der er blevet en stjerne på sociale medier for sine virale indlæg:

- ¶2 Hver morgen lå hun under en lavine af detaljer, lyksalige billede af morgenmad i Patagonien, en pige, der lagde foundation med et hårdkogt æg, en shiba inu i Japan, der ivrigt trippede fra pote til pote for at byde sin ejer velkommen, ligblege kvinder, der lagde billede af deres blå mærker op – verden trængte sig mere og mere på, de menneskelige relationers spindelvæv var blevet så tæt, at det næsten var som glitrende silke.²
- ¶3 Hovedpersonen er på én gang totalt indviklet i og komplet fremmedgjort fra de andre beboere i portalen, Lockwoods navn for internettet. Portalen er således både fællesskab og isolation. Læseren oplever denne desorientering på egen hånd og svælger i det ene øjeblik i relaterbare tekstdstykker og skimter i det andet øjeblik deliriske vrangforestillinger og nådesløse personforfølgelser. Kun flygtigt og ofte ubelejligt bliver den virtuelle bevidsthedsstrøm afbrudt af fortællerens mand. Der er ingen navngivne, tredimensionelle karaktere

rer, intet tydeligt plot i romanen, og der er ikke rigtig en fornemmelse af mening i fortællerens liv. Der mangler åbenlyst noget.

¶4 Dette er en af vores tids største paradokser. Vi er rigere, sundere og lever mere trygt end de foregående generationer, men alligevel er mistriksel og ensomhed udbredt. Særligt børn og unge ser ud til at blive ramt af ensomhed, nærmest upåagtet nationalitet og velstands-niveau. Tidligere i år viste en amerikansk undersøgelse, at et lille flertal af alle teenagepiger siger, at de oplever vedvarende tristhed eller håbløshed, og en tredjedel af dem, at de seriøst har overvejet selvmord.³

¶5 Sociale medier er i sin grundtanke endnu en forbedring af vores tilværelse. Sociale medier tillader os at komme i kontakt med hvem, vi vil, og skabe lige præcis de fællesskaber, vi ønsker. De konventionelle begrænsninger af rum og tid er væk, og vi er mere forbundne end nogensinde før. Men paradoksalt nok har undersøgelser viist, at unge med markant brug af sociale medier har øget risiko for at opleve ensomhed og depression. Socialpsykologerne Jonathan Haidt og Jean Twenge har således i en gennemgang af 66 undersøgelser fundet, at der i 55 af dem findes en signifikant sammenhæng mellem sindslidelser og internetbrug.⁴ Korrelationen er mest markant for piger og specifikt sociale medier. I et britisk datasæt var sindslidelser for piger tættere forbundet med brug af sociale medier end med seksuelle overgreb, hash og druk.⁵ Det betyder selvsagt ikke, at sociale medier er værre end seksuelle overgreb og alkohol- og stofmisbrug, men det er ikke desto mindre bemærkelsesværdigt.

¶6 Man kan selvfølgelig med god ret hævde, at korrelation ikke er det samme som kausalitet. Forholdet er kompliceret, som det ville hedde på Facebook. Sociale medier er ganske sikkert heller ikke den eneste årsag til ensomhed og sindslidelser. Men som Lockwood meget effektfuldt viser, er det svært at benægte, at der er en eller

anden sammenhæng mellem sociale medier og den verden af forvrængede relationer, som vi føler, vi lever i.

Skuespilsamfundet

- ¶7 HVAD ER DET EGENTLIG DER SKER PÅ SOCIALE MEDIER? HER kan det være nyttigt at se lidt bredere på almindelig kommunikation og relationsdannelse. Vi tænker ofte på kommunikation og opbygning af relationer som en tovejsinteraktion. Forholdet opbygges, når vi skiftes til at tale, griner af hinandens historier og gensidigt åbner os for hinanden. Men hvad sker der, når dette foregår på en scene foran venner, bekendte, rivaler og fremmede, som alle følder dom og kommenterer?
- ¶8 Den franske filosof Guy Debord har funderet over netop dette spørgsmål. I bogen *Det spektakulære samfund* hævder han, at moderne mennesker har byttet autentiske forhold ud med medierede forhold.⁶ Tidligere prioriterede vi autenticitet i vores sociale liv. Vi plejede at forstå verden omkring os ved at have ægte følelsesmæsige reaktioner på situationer og mennesker. Det plejede at ske gennem levede, levende oplevelser. Men disse interaktioner bliver ændret af medier. Annoncer skaber nye ønsker og forhåbninger. Nyheder fortolker og reducerer verden for os ved brug af simple fortællinger. Fotografi og film får tid og geografisk afstand til at kollapse. Fælles for dem alle er, at vi og vores relationer er repræsenteret i letforståelige overskrifter, billeder og sprogbrug. Sociale interaktioner, når de leves direkte, er rodede og fulde af gætværk, men de bliver i dag druknet i klichéer og symboler, der er designet til at gøre gættelegen lettere. Ansigt-til-ansigt-interaktioner er ikke engang den dominerende kommunikationsform længere. Bogstaver, tal og symboler dominerer – nu til dags ofte i form af digitale data. “Alt hvad

der før var direkte oplevet, fortører sig i repræsentation,” skriver Debord.⁷

¶9 Disse repræsentationer af, hvordan sociale interaktioner burde være, har kvalt vores direkte levede oplevelser. I stedet for at bekymre os om at være til stede i vores sociale liv, begynder vi at bekymre os mere om at fremstå. Det samfund, der bekymrer sig mere om at fremstå end at være, kalder Debord for det spektakulære samfund eller skuespilsamfundet. I dette samfund udtrykkes og medieres menneskelige relationer gennem objekter og billeder, og alle har en persona – eller en profil eller et brand – som består af et omhyggeligt udformet billede af os selv som vi præsenterer for andre. Et slags Jeg™ som vi konstant kuraterer og kultiverer. Ultimativt ender vi med at være mere optaget af vores selvbilleder end af virkeligheden, og vi bekymrer os mere om stil end substans. Vi tænker konstant på hvad, det er, vi skal føle, i stedet for bare at føle det. Vi bliver til billeder, tal, tekſt i en profil, reduceret til medierede dele, samlet i ensomme menneskemængder, som ikke er i stand til at indgå i autentiske relationer og interaktioner.

¶10 Sociale medier kan ses som denne udvikling i sin yderste potens. Meget af det, der sker på sociale medier, handler ikke rigtigt om relationer. Det handler om fremstå på en bestemt måde. Sociale medier kan på overfladen ligne et værktøj, der hjælper os med at komme i kontakt med familie og venner, men oftere forbinder sociale medier os med et publikum. Det har flyttet samtaler, relationer og interaktioner ind i midtercirklen på et fyldt fodboldstadion, hvor vi bliver mødt med jubel eller buhråb. Når vi på sociale medier helt konkret bliver konfronteret med visninger af likes, retweets og views, er det fristende at lade disse diktere, om vi bør føle os værdsatte. Men det er ren repræsentation, digital data, og ikke reelle mellemmenneskelige oplevelser. Jean Baudrillard ville formodentlig kalde det tredje

fase af simulakra – en kopi af en ikke-eksisterende virkelighed. Tallene og symbolerne på sociale medier er nemlig ikke indikatorer for såkaldt relationel værdi. Likes på sociale medier eliminerer tværtimod forskelle mellem vores relationer. De mange, der normalt betyder lidt – tidligere klassekammerater, vi ikke engang talte med i skoleiden, venners venner, og fremmede, vi aldrig har mødt, men som vil sælge os ting – smelter sammen med de få, der normalt betyder meget. Alle bliver fremstillet som en enkelt, virkelig gruppe, ofte selvcentreret beskrevet som følgere, hvor hver reaktion udtrykkes som et tal eller symbol. Det udrydder alle subtile nuancer og gør det sværere at skelne mellem, hvem de rigtige venner er, eller hvad en rigtig ven overhovedet er. I stedet fikserer vi på, hvor mange der har interageret med et opslag eller billede, uden en forståelse for, at likes, retweets og views kan betyde meget forskelligt, men sjældent betyder meget fra giverens perspektiv. Kun Facebook tillader os at vise omsorg, grine, blive overraskede, triste eller vrede – en udvidelse af de følelsesmæssige reaktioner til det, vi forventer at finde i en Pixibog.

¶II De let observerbare og kvantificerbare likes og følgere giver os også mulighed for at sammenligne os på en meget direkte facon. Vi har generelt en tendens til at måle os selv med andre, uanset om det er venner og kolleger, berømtheder, vi ser i medierne, eller bare fremmede som passerer os på gaden. Sociale medier er særligt velegnede til at udføre den slags sammenligninger. Selvom sammenligningerne i teorien kan motivere os til at blive bedre, forårsager de oftere utilfredshed og sænker vores selv værd. Når vi føler, at andre udkonkurrerer os – eksempelvis i likes, venner og onlinerygklapperi, men også i udseende, spændende oplevelser og dyre køb – er der en risiko for, at vi oplever et statusfald, som ubevidst skaber frygt for udstødelse. Ikke overraskende ender vi derfor med at præsentere os

selv urealistisk positivt på sociale medier. Vi bruger flittigt filtre og udvælger omhyggeligt de dele af vores liv, som vi ønsker at dele. Nogle gange nøjes vi ikke blot med at pynte, men opfinder ligefrem et mere spændende liv. Det betyder, at de fleste profiler på sociale medier viser, at andre har det godt og lever lykkelige liv. Det gør selv-følgelig kun sammenligningerne endnu mere problematiske.

¶12 Derfor forekommer det også uretfærdigt at karakterisere de yngre generationer som selvoptagede og overfladiske. De lever i en online-verden, der fortæller dem, at de skal være sig selv bevidste i hvert øjeblik, og at de nøje skal udvælge og præsentere sig selv for verden på en bestemt måde. En verden som kræver et idealiseret Jeg™ bestående af flatterende billeder, eftertragtede ejendele og personlige succeser. Således kunne Instagram lancere sin brandplatform i 2021 under sloganet “Yours To Make,” hvor de uden blusel fortalte brugerne, at de skal definere sig selv og vise sig frem for alle andre. Naturligvis magter mange ikke en sådan opgave. Det har skabt en slags elendighedsindustri, hvor de, der omhyggeligt har kurateret et bestemt billede, kan tjene penge på andres usikkerhed. Det er ikke overraskende, at en britisk undersøgelse har viist, at en majoritet af adspurgte børn og unge ikke ville have noget imod, hvis sociale medier aldrig var blevet opfundet.⁸

Jeg-Du og Jeg-Det

¶13 MÅSKE ER SOCIALE MEDIER DESIGNET PÅ EN MÅDE, DER FREMmer selvoptagethed og sammenligninger, og måske giver det et slags fingerpeg om, hvordan sociale medier bidrager til tidens mismod. Men måske viser sociale medier os også noget andet om den verden, vi lever i. Sociale medier afspejler nemlig, hvordan vi har svært ved at forholde os til hinanden, ikke bare fordi dataficing og selvbillede fylder mere end tidligere, men fordi vores kommunikation og rela-

tionsdannelse nu grundlæggende baserer sig på en slags tingsliggrelse i stedet for menneskelige møder.

- ¶14 Filosoffen Martin Buber sondrer i bogen *Jeg og Du* fra 1923, længe før den digitale støjs indtog, mellem to grundlæggende relations typer som vi er i stand til: Jeg-Du og Jeg-Det.⁹
- ¶15 Jeg-Du er relationen mellem subjekt og subjekt. Det er en relation, der involverer et møde, og er karakteriseret ved gensidighed og intensitet. Vi kender det måske, fra når vi mødes med en god ven, og vi forsvinder i et øjeblik af dybt nærvær. Buber kalder dette møde for en dialog, selvom mødet for så vidt godt kan foregå i stilhed. Når vi indgår i en dialog, er det som et helt væsen, ikke blot som summen af vores konkrete egenskaber, og når vi står over for et andet menneske i en dialog, er han eller hun ikke et objekt, der skal beskrives eller bruges, men ligeledes et helt, unikt væsen.
- ¶16 I Jeg-Det-relationen forholder det sig omvendt. Det er en relation mellem subjekt og objekt. Det er relationen som opstår, når vi taler med en ekspedient i et supermarked. Vi ser kun ekspedienten som et middel til at nå vores mål og ikke som et unikt væsen med egne tanker, følelser og oplevelser. I modsætning til nærværet i Jeg-Du-relationen er Jeg-Det-relationen præget af en følelse af afstand og adskillelse. Den anden opfattes heller ikke som en hel person, men som en samling af egenskaber eller som en rolle som vedkommende spiller i forhold til os. Jeg-Det-relationen involverer også en form for udnyttelse eller kontrol, sjældent decideret ondsindet, men som en uundgåelig konsekvens af at se andre i forhold til ens egne behov.
- ¶17 Det, der bestemmer, hvilken relation, der er i spil, er således ikke den anden, som vi står over for, men måden hvorpå vi forholder os til den anden. Jeg'et i Jeg-Du og jeg'et i Jeg-Det er med andre ord forskellige.

¶18 Jeg-Du-relationen er essensen af det menneskelige liv. Det er i dette møde, at vi virkeliggør vores potentiale – i aristotelisk forstand er det vores *enteleki*. Kærlighed er på mange måder den paradigmatiske Jeg-Du-relation. Når vi elsker andre, elsker vi hele deres væsen, ikke enkelte egenskaber eller facetter, og den separation, der er iboende i Jeg-Det-relationen, forsvinder i kærligheden. På den baggrund kan vi måske foranlediges til at tro, at Jeg-Du handler om de varme følelser som ledsager kærlighed, men det er ikke tilfældet. “Følelser bor i mennesket; men mennesket bor i sin kærlighed,” som Buber skriver.¹⁰ Ikke desto mindre kan vi ikke forblive permanent i Jeg-Du-relationen. For at overleve skal vi kende, kontrollere og bruge ting og nogle gange også andre mennesker. Nogle gange er vi sultne, men vi kan ikke finde brødet i supermarkedet, og så har vi brug for ekspedienten. Men Jeg-Det-relationen må ikke overvinde Jeg-Du-relationen – det er ikke eksistensen af Jeg-Det, der er bekymrende, men overvægten af Jeg-Det. “Uden Det kan mennesket ikke leve,” skriver Buber, “men hvem der kun lever med Det, er ikke menneske”¹¹.

¶19 Til tider kan Bubers beskrivelse af Jeg-Du-relationen forekomme en smule mysticistisk og obskur, men skåret ind til benet er Bubers simple indsigt blot, at det at være et menneske betyder at være en, der forholder sig til andre mennesker. Filosofien har ofte fremhævet jeg'et i Jeg-Det-relationen som det, vi egentlig er – et distinkt, selvstændigt og analytisk individ, der lever i en verden fyldt med objekter. Men ifølge Buber er vi helt grundlæggende relationelle væsener, som i vores natur er involveret i vores omgivelser – vi er kaftet ind i verden, viklet ind i tilknytninger og forpligtelser. Det er således mødet med andre mennesker, som gør os til menneske. Det er vores hengivenhed til vores familier, vores langvarige venskaber og institutionelle tilhørsforhold, og den rige kulturelle arv, vi får overleveret

fra vores forgængere, som gør os til dem, vi er. Forestillingen om mennesket som en isoleret observatør er en vildledende vrangforestilling. Vi er deltagere i en delt virkelighed, og vi er sammen med andre, før vi er alene. Det er reelt kun, når vi udvikler og nærer disse relationer med andre, at vi kan blive os selv. Her har Buber indfandt noget væsentligt.

Børnene på rumstationen

- ¶20 PROBLEMET ER IFØLGE BUBER, AT DET MODERNE SAMFUND HAR givet forrang til Det, hvor det, der kan kvantificeres og kontrolleres, indtager centrum. Det er kun blevet værre i vores digitale tidsalder. Det er, som om vi er blevet fanget i en konstant Jeg-Det-relation, hvor vores evne til at engagere os ægte og nærværende med hinanden er blevet erstattet af mere sterile og distancerede interaktioner. Det er helt konkret sket ved, at Jeg-Du-relationen er blevet skubbet til side til fordel for, hvad Buber kalder teknisk dialog og monolog.
- ¶21 Teknisk dialog er informationsdreven kommunikation, der er foranlediget af behovet for objektiv forståelse og problemløsning, og indeholder ikke nogen reel bekymring eller interesse i andre. Det er informationsudveksling, hvor det menneskelige møde aldrig får mulighed for at finde sted. Det er samtalen med ekspedienten i supermarkedet. Her er formålet klart at løse et problem. Her vil kommunikationen være fokuseret på at identificere problemet, stille diagnostiske spørgsmål og give instruktioner til løsningen. Inden længe vil kunstig intelligens kunne tage sig af dette, og så vil selv antydningen af et menneskeligt møde være væk.
- ¶22 Ligeledes har vi i monologer ikke rigtig hinanden i tankerne, eller vi har kun hinanden i tankerne som generelle og abstrakte entiteter og ikke som egentlige, hele væsener. Der er ingen reel henvendelse til eller interaktion med den anden, intet reelt ønske om at etablere

gensidighed. Hovedordet i monologen er således Jeg – eller Jeg™. Det vigtige er, hvad jeg føler, og hvad jeg søger. Der kan måske ske bes et indtryk af en dialog, men dialogen er mest af alt en forestilling på en scene. Der findes næppe et bedre eksempel på denne monolog end sociale medier. Selvom andre muligvis kan kommentere på et opslag på sociale medier, er hovedformålet oftest at formidle afsenderens tanker, følelser og perspektiv, og alle andre reduceres til at være et publikum, som vi forholder os til på en distanceret facon.

¶23 Nogle vil måske hævde, at vi kan modvirke kravet om et Jeg™ og monologens overherredømme ved at bekymre os mindre om vores selv billede og være mere autentiske på sociale medier. De vil hævde, at det er vores måde at bruge sociale medier på, der virkelig betyder noget. Men det er en fejl at bedømme sociale medier udelukkende på indholdet. På sigt er det den kommunikationsform og den type relationer, som følger i kølvandet af sociale mediers struktur, der er afgørende. Problemet er med andre ord ikke, at vi forvansker os selv på sociale medier. Dramatisering, facader og rollespil vil formentlig altid være en del af livet. Det vil ikke hjælpe, hvis vi justerer monologen om os selv, så den er mere ærlig. Det vil kort sagt ikke hjælpe at vise vores strækmærker og topmaver. Problemet er nemlig, at monologen *i sig selv* nærer forestillingen om, at alle andre er en samling lyttende objekter. Denne tingsliggørelse er en barriere for menneskelige møder. Det er dette, der skal modvirkes, og det sker kun ved at rette blikket helt væk fra os selv og tilgå hinanden på en anden måde, end hvad der oftest foregår online. Sociale medier kan muligvis tilbyde en masse kontakt med andre mennesker, oftest fra en scene i et teater, men det, vi faktisk har brug for, er at binde os til andre på følelsesmæssigt meningsfulde måder. Hvis Bubers simple indsigt er, at det at være et menneske betyder at være en, der forholder sig til

andre mennesker, er vores tids banale problem således, at vi ikke rigtig forholder os til hinanden.

¶24 Måske er det her, at den største omvæltning findes. Sociale medier, og internettet og smartphones helt generelt, har ændret den måde, vi interagerer med andre på. Det er i virkeligheden meget lavpraktisk. Ved kommunikation, der foregår ansigt-til-ansigt, sker størstedelen af kommunikationen nonverbalt. De fleste møder giver os mulighed for at kommunikere gennem ansigtsudtryk, gestikulation, kropssprog, kropskemi, berøring og paralingvistik. Vi relaterer simpelthen anderledes, når det foregår ansigt-til-ansigt. Vi kopierer andres talemønstre og positurer. Vores latter og gaben smitter. Vi efterligner sågar fremmedes manerer, selv når det er usandsynligt, at der vil være et fremtidigt møde. Ikke overraskende føler vi os mere forbundne efter ansigt-til-ansigt-interaktioner og mindre efter tekstdbaserede beskeder. Vi er kort sagt udviklet til at håndtere denne slags ansigt-til-ansigt-møder.

¶25 Alt dette forsvinder med chatbeskeder, likes og retweets – symboler på en skærm, der er fri for enhver kontekst og måske endda fri for enhver virkelighed. Teknologien ændrer således vores forhold til omverdenen og andre. Vi vænner os til at kontrollere og styre kommunikationsprocessen på en helt anden måde, og vi retter fokus mod os selv og holder afstand til andre. Socialpsykologen Jonathan Haidt har givet en rammende metafor for, hvor stor omvæltningen egentlig er. Han sammenligner det med, at vi lader børn vokse op på en rumstation. Resultatet vil være, at deres kroppe bliver deformé og ødelagte, da menneskekroppe jo er egnet til at leve på en planet med en vis tyngdekraft, ikke i det ydre rum. Det er det, som sker lige nu. Vi sendte ifølge Haidt børn ud i det ydre rum omkring år 2012 – året hvor Instagram og Snapchat blev allemandseje blandt unge, og iPhone fik frontvendte HD-kameraer til selfies. Det er et vildt ekspe-

riment med mange ubekendte: Hvordan undslipper vi Jeg™? Hvordan etablerer vi Jeg-Du-relationer i en verden af sociale medier, smartphones og selfies? Hvordan kan mennesker af kød og blod overhovedet leve i en verden, som i stigende grad eksisterer virtuelt? Der er ingen åbenlyse, beroligende svar på disse spørgsmål.

Ingen taler om det

¶26 ENGANG HÅBEDE VI, AT INTERNETTET VILLE BYGGE BRO MELLEM OS, OG AT VI LETTERE KUNNE FINDE MENINGSFÄLLER OG SAMHØRIGHED. I begyndelsen føltes internettet lidt som en stor legeplads. Det var et sted at tage hen for at have det sjovt og møde nye mennesker. At ringe op til internettet var at træde ud af vores umiddelbare omgivelser og ind i et sted fuld af interessante, fjllede eksperimenter. Modemets lyde signalerede spænding og forventning. Vi troede måske, at internettet kunne afhjælpe ensomhed og mismod. Dette håb synes nu svindende. Sociale medier prætenderer at give os fællesskab og noget meningsfuldt, men for mange giver det os det præcis modsatte. Sociale mediers overflod af overfladiske kontakter er – som Lockwood viser og Debord og Buber forklarer – paradoksalt nok fremmedgørende.

¶27 Sociale medier og internettet er i dag med os, uanset hvor vi er, og dets indvirkning på vores dagligdag vokser uståndseligt. For bare femten år siden eksisterede sociale medier ikke for alvor – i de næste femten år vil noget andet sikkert dukke op. Problemerne løser sig dog ikke af den grund. Kunstig intelligens indeholder åbenlyst et stort potentiale for at forvrænge og fortrænge menneskelig intimitet. ChatGPT har med rette fået meget omtale for sin uforståelige efterligning af intelligens, men hvis man ønsker et mere foruroligende indblik i fremtiden, er apps som Replika og Chai, der giver brugeren en AI-ledsager, bedre steder at starte. Hvis man er villig til at betale,

kan AI-ledsageren sågar besvare telefonopkald og sende nøgenbiller. I mere end et tilfælde har den også foreslået en bruger at begå selvmord. Virtual Reality og den komplette digitalisering af det menneskelige møde indeholder også åbenlyse faremomenter. Det er svært ikke at se det som symbolsk, at hele underkroppen ikke vises i Mark Zuckerbergs Metaverse: Derinde er vi kun halve mennesker.

¶28 Vi har brug for at overveje vores næste skridt meget nøje. Vi må ikke bare ukritisk kaſte os i armene på SoMe, AI, VR, og hvad der ellers venter os bag skærmene. Det er lidt groft sagt ligegyldigt, at vi bliver rigere, sundere og tryggere, hvis ikke de nye, bedre vilkår bruges til at dyrke de relationer, som gør os til mennesker. For det er det, vi mangler. Nok så mange gadgets og likes kan ikke forhindre, at vi falder dybere ned i ensomhed og *ennui*, sultende og hysterisk online.

¶29 Lockwoods roman om en kronisk online kvinde forfalder heldigvis ikke til denne dysterhed. Romanen er nemlig ikke kun en historie om en person, der bruger nyhedsfeeds i stedet for sin hukommelse og udtrykker sig i emojier og svært forståelige oneliners. I sidste halvdel af Lockwoods roman skifter historien brat karakter, da fortælleren – spoiler alert – får to ildevarslende beskeder fra sin mor: “Der er noget galt,” står der, og “hvornår kan du være her?”¹² Fortællerens søster er gravid, men barnet er alvorligt syg, og hele familien samles for at håndtere den hjerteskærende situation. Den anden halvdel af romanen er således en smertelig præcis skildring af en lille families hårde liv, med øjeblikke af overraskende skønhed og andre øjeblikke så mørke, at de er svære at læse. Lockwood tager aldrig afstand til fortælleren, der indtager den første halvdel af romanen, men hun formår tydeligt at vise, hvordan det føles, når den virkelige verden trænger sig på, og mennesker og mening træder frem. Den højt elskede babys liv fungerer som et tiltrængt modstykke til fortæl-

lerens fortabelse i portalen, og den meningstomme ironi, som dominerer i første halvdel af bogen, afløses af oprigtighed. ”Det var et under, hvor klart og fuldstændigt dette løftede hende ud af hverdagslivets strøm,” skriver Lockwood om fortællerens oplevelse af kærlighed og sorg. ”Hun ville stoppe folk på gaden og sige: ‘Ved du noget om det her? Det burde du. Ingen taler om det!’ ”¹³ I sidste ende handler romanen således ikke bare om sociale medier. Den handler om tab, herunder tabet af det, vi måske engang havde og nu mangler – et sprog, en kommunikationsform og en relationstype, der giver os mulighed for at knytte bånd til andre mennesker. Men romanen handler også om muligheden for at genopdage dette, om hvordan intimitet stadig kan findes i mødet med andre. Få beskriver det i mine øjne bedre end Lockwood:

¶30 Intet medie, der nogensinde var blevet opfundet til overførsel af information – hverken portalen, radioen, ikke engang selve det skrevne ord – var lige så hurtig, fuldendt eller knitrende som den Koosh-bold, som babyen havde skubbet ind under sin hage, når hunsov, mens hendes lille mund stod åben som for at sige *åh, mine svar*. Den anden hånd havde hun viklet ind i den postkasserøde pompon i den tro, at det var hendes mors hår.¹⁴

Noter

1. Patricia Lockwood, *Ingen taler om det* (Odense: Forlaget Falco, 2022).
2. Lockwood, *Ingen taler om det*, 16.
3. Centers for Disease Control and Prevention, ”Youth Risk Behavior Survey Data Summary & Trends Report: 2011–2021”, 13. februar 2023, https://www.cdc.gov/healthyyouth/data/yrbs/pdf/YRBS_Data-Summary-Trends_Report2023_508.pdf.
4. Jonathan Haidt & Jean Twenge, ”Social media and mental health: A collaborative review”, uudgivet manuskript, New York University, <http://tinyurl.com/SocialMediaMentalHealthReview>.

5. Jean Twenge, Jonathan Haidt, Jimmy Lozano & Kevin M. Cummins, “Specification curve analysis shows that social media use is linked to poor mental health, especially among girls,” *Aëta Psychologica*, 224, (2022): 103512.
6. Guy Debord, *Det spektakulære samfund* (Aarhus/København: Aleatorik & Antipyri-ne, 2020).
7. Debord, *Det spektakulære samfund*, 20.
8. Olivia Rudgard & Camilla Turner, “Backlash against social media as children would be ‘happy’ if it did not exist”, The Telegraph, 5. oktober 2017, <https://www.telegraph.co.uk/news/2017/10/05/backlash-against-social-media-children-would-happy-did-not-exist/>.
9. Martin Buber, *Jeg og Du* (København: Hans Reitzels Forlag, 1997).
10. Buber, *Jeg og Du*, 32.
11. Buber, *Jeg og Du*, 49.
12. Lockwood, *Ingen taler om det*, 137.
13. Lockwood, *Ingen taler om det*, 165–166.
14. Lockwood, *Ingen taler om det*, 203.

HEGEL

2022

*Fem artikler om,
hvad G.W.F. Hegel
kan sige os i dag.*

Hegels ånd: Den etiske vision om gensidig afhængighed

CÆCILIE VARSLEV-PEDERSEN
27. AUGUST 2022

DET ER NU LIDT MERE END 250 ÅR SIDEN, AT G.W.F. Hegel blev født. Selvom hans tanker har præget vores opfattelse af historie, fremskridt og sociale relationer, er det længe siden, Hegel har været afgørende synlig i vores kultur. I anledning af jubilæet er det derfor ikke kun på sin plads at spørge, hvordan han har påvirket os, men i lige så høj grad, om der er noget hos Hegel, vi har glemt, og som vi kan – og bør – genlære. Det vil jeg forsøge gøre i det følgende. Jeg vil her argumentere for, at Hegels begreb om ånd (*Geist*) bør betragtes som en af hans vigtigste ideer, fordi den indeholder en kraftfuld og overbevisende politisk, etisk og social vision om altings gensidige afhængighed.

Hvad er ånd?

¶2 GEIST ER ALTID BLEVET ANSET SOM ET AF HEGELS HELT CENTRALE BEGREBER. I begrebet ligger der en kritik af ontologisk og epistemologisk nominalisme, dvs. ideen om, at verden består af enkelting og forstås gennem adskilte erkendelsesdata. Inden for den sociale og politiske filosofi oversættes denne tanke til forestillingen om, at vi først og fremmest er frie individer, der er uafhængige, selvberoende og usårlige. Hegel finder hos både empirister (fx Hobbes) og rationalister (fx Kant og Fichte) en for ham problematisk forestilling om, at det moderne subjekt er atomistisk, dvs. uafhængigt af andre mennesker, sociale relationer og institutioner. I hans tidlige politiske filosofi skriver han, at både “empiristiske” (hvilket refererer til naturretstænkere i det 17. århundrede) og formalistiske teorier (Kant og Fichtes) antager individet som det primære i forhold til samfundet.

Begge sætter “den enkeltes væren som det første og højeste [*das Sein des Einzelnen als das Erste und Höchste*]”.¹

¶3 Den atomistiske forestilling om mennesket har domineret den vestlige modernitet langt efter Hegels tid. Vores liberale og kapitalistiske samfund forudsætter og er organiseret omkring grundideen om mennesket som et radikalt uafhængigt individ. Kapitalismen forudsætter et subjekt, som handler egennyttigt og rationelt i en konkurrencebestemt markedsøkonomi som “sin egen lykkes smed”. Til forestillingen om individet som radikalt uafhængigt hører også opfattelsen naturen som noget eksternt og noget, der kan domineres. Selvom Hegel især skriver om vores indre natur, dvs. vores begær, inklinationer og drifter, kan vi overføre tanken til den “ydre” natur. Den unge Hegel hævder, at to radikalt forskellige entiteter kun kan stå i et fjendtligt forhold til hinanden.² Følger vi logikken i denne tankegang, kan vi sandsynliggøre, at det er dualismen mellem menneske og natur, der har gjort det muligt for os at behandle naturen som et reservoir af ressourcer, som vi kan udnytte til vores egne projekter.

¶4 *Geist* er Hegels betegnelse for et alternativ til nominalismen og det moderne atomistiske subjekt. I begrebet om ånd ligger den revolutionerende etiske vision om menneskers *gensidige afhængighed* af hinanden. Vi er fundamentalt forbundne til hinanden igennem vores sociale og historiske fællesskaber, og vi er afhængige af og uadskillelige fra naturen (både den ydre natur og vores egen indre natur).

¶5 Den ældre Hegelforskning – især den angloamerikanske – fortolkede ofte ånden som et metafysisk over-individuelt væsen, der realiserer sig selv gennem verdenshistorien.³ Sådan er der nærmest ingen, der forstår begrebet i dag. Ifølge en nyere udbredt fortolkning er ånden slet og ret *os*.⁴ Det er det menneskelige som historisk fælles-

skab, der består over generation, forholder sig til sig selv og transformerer sig selv over tid.⁵ For at give et mere konkret eksempel, kan man nævne, at Hegel i forbindelse med sin analyse af den græske polis og Sofokles' *Antigone* i værket *Åndens fænomenologi* understreger vigtigheden af de græske begravelsesritualer. Disse ritualer hæver individet ud af den naturlige cyklus, hvori kroppen forrådnes, og indskriver individets navn i en kollektiv fortælling. I og med riterne skabes en "uendelighed"; et fællesskab, der spænder over generationer. Hegel genfortolker denne ide i et kristent lys i afslutningen af værket, men afviser samtidig den traditionelt kristne idé om individuel udødelighed. Ånd er ikke individets evige liv, men et sekulært inter-generationelt historisk fællesskab. Hvad er implikationerne af denne bevægelse? Hegel formulerer tesen om *Geist* på forskellige måder. Lad mig nævne tre:

- 1) *Ånden er det mest konkrete.* Selvom vi også er individer, og Hegel mener, at ideen om individualitet og individuel frihed er modernitetens højdepunkt (det vender jeg tilbage til i næste afsnit), kan individualitet ikke abstraheres fra det sociale. Individualitet *er* social.
- 2) *Selvbevidsthed er afhængig af bevidstheden om den anden.* Hegel definerer i bl.a. *Åndens fænomenologi* ånden som et "vi der er et jeg, og et jeg, der er et vi". Han uddyber denne sentens ved at beskrive, hvordan subjektet bliver bevidst om, hvem og hvad hun er, i mødet med en anden bevidsthed. Jeg er et socialt væsen fra starten.
- 3) *Min identitet/mine handlinger er ikke kun op til mig – derimod er min eksistens og skæbne uløseligt forbundet til den andens handlinger.* Ifølge Hegel siger mine indre dispositioner eller hensigter ikke noget om, hvem jeg er. Det er først når jeg, med et hegeliansk udtryk, "eksternaliserer" mig selv i en handling, at jeg afslører, hvem jeg er. Men så snart jeg har handlet eller ytret mig, er min handling tilgængelig for alle. Handlingen er en social genstand, som alle kan dømme og fortolke. Min identitet er derfor afhængig af, hvordan

mine handlinger bliver fortolket af andre. Hvem jeg er, er ikke kun en funktion af, hvad jeg tager mig selv som at være. Jeg er derimod prisgivet den andens nåde i den forstand, at jeg er afhængig af deres anerkendelse, deres fortolkning og deres tilgivelse af mine handlinger. Meningen med mine handlinger – og dermed med mig – afgøres til dels af andre. Min skæbne ligger i deres hænder.

Moderniteten – friheden og dens skyggesider

¶6 HEGELS TESE OM ÅND ER INGEN STATISK, METAFYSISK TESE. Den hører til i en historisk fortælling om den moderne verdens udvikling. I Hegels første hovedværk *Åndens fænomenologi* viser han, at hele det moderne projekt – og den vestlige moderne filosofi – netop er en fortrængning af ånd og alttings gensidige afhængighed. *Åndens fænomenologi* følger det moderne subjekts genese gennem en række af “bevidsthedsgestalter” og afslører, hvordan den vestlige videnshistorie uafladeligt afviser ideen om ånd for i stedet at insisterere på subjektet fortolket som en individuel, uafhængig fornuft (dvs. atomisme).

¶7 Hvis vi spoler frem til det sjette kapitel af bogen, der bærer titlen “Ånd”, finder vi et portræt af Hegels samtid, som er præget af især den franske revolution, Kants filosofi og romantikerne. Den franske revolution skulle have været kulminationen på oplysningstidens idealer. Revolutionen var løftet om, at ideen om autonomi (især fremført af Kant) og lighed skulle manifestere sig i praksis. Men ifølge Hegels analyse i dette værk ender det galt. Revolutionen efterfølges af det voldelige Terrorregime (1793–94), hvor tusinder af mennesker bliver beskyldt for at være kontrarevolutionære og myrdes i guillotinen. For Hegel bliver revolutionens ideal om frihed og dets kulmination i guillotinen en metafor for den vold, der ifølge ham er indlejret i Kants ide om det moderne fornuftssubjekts autonomi.⁶ Fri-

hed som autonomi er ifølge Hegel for puristisk. Autonomi er ren fornuft, ren universalitet, og udmønter sig derfor i en fanatisk negation af det ufornuftige, det partikulære og i det hele taget det, der er *andet* end fornuft. Fordi friheden er renset for al begær og inklination kan ingen konkret, individuel handling realisere den. Konsekvensen er, at det individuelle eller partikulære ofres på frihedens alter.

¶8 Efter revolutionen er det som om virkeligheden er flænset i laser. Ifølge Hegels analyse opleves denne periode som gennemsyret af de dualismer, som også strukturerer Kants filosofi: noumena/fænomener, moral/natur, begreb/anskuelse og pligt/begær. Det er dette dualistiske syn på verden, Hegel beskriver under overskriften “Den moralske verdensanskuelse” i *Åndens fænomenologi*. Det er selvfølgelig klart, at historisk-kronologisk sker revolutionen *efter*, at Kant har udgivet sine hovedværker. Vi kan imidlertid læse den omvendte kronologi i *Åndens fænomenologi* som et udtryk for, at Hegel mente, at romantikerne (retrospektivt) så den franske revolution som et forsøg på at realisere Kants moralfilosofi i praksis.

¶9 Konsekvensen af denne spaltede måde at tænke virkeligheden på er, at det moderne subjekt er fremmedgjort over for naturen, andre subjekter og over for sit eget begær og egne drifter. Hegel kritiserer især splittelsen mellem vores fornuft og følelser og drifter. Vi kan ikke handle uden begær for handling, og vi kan ikke føle lykke uden sanselig tilfredsstillelse. Men i Kants moralfilosofi er det begær- og driftsmæssige altid det, der undertrykkes af det fornufts- og pligtmæssige. Derfor er vi måske i en abstrakt forstand frie, men ikke lykkelige. Hvis Hegels kritik af Kant i *Åndens fænomenologi* ikke altid er den mest sofistikerede, indfanger den til gengæld det politisk problematiske ved den dualistiske moralfilosofi: at det altid er det sanse-

lige, der skal ofres, og at en frihed købt ved sansningens offer forbliver abstrakt.

¶10 En tredje tendens i samtiden er romantikken. Romantikerne forsøger at insistere på følelserne og den indre moralske overbevisnings magt til at forene moral (pligt) og natur (begær). De ender modsat Kant med at overbetone subjektets egne arbitrære følelse af, hvad der er rigtigt og forkert. Romantikken handler om, hvad *jeg* føler og skaber. Men uden sociale normer, der kan holde følelserne i skak, ender romantikerne i en moralsk relativisme, hvor pligten ikke kan skelnes fra subjektets private impulser. Ifølge Hegel opnår romantikerne derfor kun at skabe et insulært fællesskab for intellektuelle drømmere og ikke et større fællesskab, der kan skabe sammenhæng i kulturen som sådan.

¶11 Altså præsenterer *Åndens fænomenologi* en historie om, hvordan det moderne subjekt er blevet til, men det er samtidig en historie om, hvordan ånden er blevet glemt til fordel for en abstrakt idé om individets suveræne uafhængighed (hvad end subjektet er defineret ved sin fornuft som hos Kant eller ved sine umiddelbare følelser som hos romantikerne). Men Hegel vil vise os, at så længe vi ikke opdager, at vi er ånd, kan vi ikke skabe frigørende sociale og politiske fællesskaber.

Ånd som social-politisk-etisk vision

¶12 HVILKE ALTERNATIVER FORESTILLER HEGEL SIG DA? DEN POLITISK-ETISKE VISION OM GENSIDIG AFHÆNGIGHED, DER LIGGER I BEGREBET OM ÅND, ANTAGER FØRST FORM AF *KÆRLIGHED*. Da den unge Hegel i 1790'erne boede i Frankfurt og endnu troede, at han skulle være præst, forsøger han at forestille sig et fællesskab, hvor medlemmerne netop er bevidst forbundne til hinanden i gensidig afhængighed. Dette fællesskab, som Hegel kalder en “folkereligion [*Volksreligion*]”, er model-

leret over Jesus' forhold til sine disciple og den venskabskærlighed, de nærer til hinanden. Denne tidlige idé om folkereligion bærer et tydeligt metafysisk præg: Hegel benytter sig af et begreb om "liv [*Leben*]" som en form for substans eller organisme, mens individer blot er attributter ved denne substans og ikke egentlige subjekter, der er karakteriseret ved at være forskellige fra hinanden. Individerne er forbundne gennem et kærlighedsbånd baseret på følelser. De befinner sig i et *skæbnefællesskab* og er helt og aldeles implicerede i hinandens væren. Hegel illustrerer tætheden af dette sociale bånd ved at undersøge, hvad der sker, når båndet brydes ved normoverskridelse såsom kriminalitet. Her hævder han, at hvis et medlem overskridt fællesskabets normer, og fx skader et andet individ, skader hun i lige så høj grad sig selv.⁷ Fordi alle individer er en del af livssubstansen, er de internt forbundne. Et brud på en norm eller lov føles smertefuld for alle, inklusiv den kriminelle, da kriminalitet gør skade på helheden af det liv, som fællesskabet er.

¶13 Den unge Hegel bliver imidlertid tidligt klar over, at denne model for et åndsfællesskab ikke kan fungere i et moderne samfund. Når kristendommen bredes ud over en snæver kreds af disciple og bliver en verdensreligion, uddør dens ånd. Den tidligere levende religion reduceres til en samling døde doktriner og principper.⁸ Da Hegel vender tilbage til emnet kærlighed mange år senere i forelæsningerne samlet i *Retsfilosofien* har han derfor reduceret kærlighedens plads fra at være model for et samfunds fælleskab som helhed til at være ét moment i samfundet. Kærligheden hører nu til inden for familien. I *Retsfilosofien* står der følgende om kærlighed:

¶14 Kærlighed er generelt set bevidstheden om min enhed med en anden, således at jeg ikke er alene og isoleret, men opnår selvbevidsthed udelukkende gennem opgivelsen af min selvstændige eksistens og ved at erkende min enhed med den anden, og den andens enhed med mig [...] kær-

lighedens andet moment er, at jeg finder mig selv i den anden person, at jeg opnår anerkendelse i denne person, imens denne person opnår anerkendelse i mig.⁹

¶15 Vi kan sige, at kærlighed er den første model for en institutionalisering af social frihed, som Hegel observerer i det moderne samfund. Hos Hegel bliver man fri ved at være ”ved sig selv [*bei sich*]” i den anden.¹⁰ For ham består frihed derfor ikke, som hos Kant, i, at jeg underkaster mit begær moralloven og derved udtrykker mig selv som fornuft. I *Kritik af den rene fornuft* skriver Kant: ”*Friheden i praktisk forstand* er viljens uafhængighed fra *tvangen* gennem sanseighedens tilskyndelser [*Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch antriebe der Sinnlichkeit*]”.¹¹ Hegels afviser den moralisme, der ligger i, at moralloven påtvinger subjektet eksterne og abstrakte fornuftsnormer. Denne opofrelse af vores begær for moralens skyld er voldelig og farlig, som vi kan se i den franske revolution. Han foregriber herved Nietzsches kritik af de asketiske idealer. Kærlighed er alternativet til begærrets asketiske offer: Jeg ofrer ikke min egen selvstændighed fuldstændigt, men samtidig indser jeg, at jeg ikke ville være, hvem jeg er, uden den anden.

¶16 Men som nævnt kan store urbane, moderne samfund ikke være organiseret omkring kærlighed. I stedet introducerer Hegel den bredere term *anerkendelse*. Denne idé, som er blevet kendt langt uden for filosofiens grænser på grund af Axel Honneths arbejde, er en affortryllelse eller sekularisering af den metafysiske ide om kærlighed, vi finder hos den unge Hegel. Det moderne fællesskab er bundet sammen af anerkendelsens gensidigt afhængige relationer, og det, der giver indhold til disse relationer i den moderne stat, kaldes for *sædeligheden* (*Sittlichkeit*). Sædeligheden er den tekstur af nor-

mer og sæder, som giver indhold i individers liv, hvorigennem de udtrykker sig selv frit. I moderne samfund er sædeligheden bevidst om sig selv som konventionel eller menneskeskabt, og de enkelte normer og institutioner i samfundet kan derfor kritiseres af individer. Kritikken kan lede til reform og afskaffelse af specifikke normer og institutioner, og derfor er sædeligheden ikke statisk, men i konstant historisk udvikling.

¶17 Men er sædeligheden en beskrivelse af den eksisterende moderne stat på Hegels tid, eller er den et utopisk ideal for den moderne stat, der endnu ikke er realiseret? Det er et spørgsmål, som Hegel-forskerne har diskuteret længe, og som det er for kompliceret at gå ind i her. Uafhængigt af, hvad Hegel må have ment, er jeg dog af den overbevisning, at vi stadig mangler at virkeliggøre en form for sædelighed, dvs. et fællesskab af ånd, der ikke er klaustrofobisk for individet – som Hegels tidligere folkereligion – men som samtidigt udelukker nominalisme og i stedet tænker individer som uløseligt forbundet til både det sociale og historiske. I sædeligheden kan individet realisere sin frihed uden at afvise den gensige afhængighed af andre individer og naturen. I dette ideal genfinder vi kærlighedens idé: Det er kun gennem det andet eller den anden, at jeg kan blive den, jeg er. Selvom Hegel beskrev dette i starten af det 19. århundrede, er vi stadig kantianere i den forstand, at ideen om gensidig afhængighed undertrykkes til fordel for individuel autonomi. Men for ham er autonomi kun ét aspekt af friheden. Vi kan derfor lære af Hegel, at den egentlige, konkrete frihed ikke kun er rationel selvbestemmelse (en negation af vores begær eller af naturen). Det er i stedet friheden til at føle sig hjemme i verden ved at genkende os selv i fællesskaber og institutioner samt i den naturlige verden, vi er en del af. Det er denne radikale afhængighed, der er blevet fjern for os i dag. Vi har glemt vores endelighed, vores uløselige forbundethed og vores prisgivet-

hed over for det, der er andet i forhold til selvet: den anden person, naturen, og det partikulære i alle relationer. Vi har glemt, at det, der er andet, ikke er en trussel mod vores frihed, men tværtimod en betingelse for den.

¶18 Der er især to områder, hvor det er værd at huske dette budskab. Først og fremmest er det i debatten om klimakrisen begyndt at stå klart, at kloden er et stort økosystem. Hvis vi dominerer og undertrykker naturen, skader vi også os selv: vi eroderer vores eget livsgrundlag. Hegel opfattes ofte som en tænker med et instrumentelt natursyn ifølge hvilket naturen blot er en anledning til, at mennesket kan opdage sin egen selvbevidsthed. Det er rigtigt, at vi kan finde dette synspunkt hos Hegel, og det er også korrekt, at natur aldrig fuldstændigt kan adskilles fra ånd. Men i slutningen af *Åndens fænomenologi* taler Hegel om, at fornuften skal trække sig tilbage—ofre sig selv—for at give naturen plads og lade den være, så den kan udfolde sig i tid og i rum.¹² Denne beskrivelse har netop til formål at forklare, hvordan natur og frihed kan bestå side om side.

¶19 Derudover er det i kapitalismekritikken ligeledes vigtigt at insisterre på, at alle individuelle aktiviteter, handlinger og fortjenester er uadskillelige fra de sociale institutioner, der muliggør dem. Investment banker-ideologien om at være sin egen lykkes smed er en illusion, der skjuler, at vi alle er afhængige af hinanden og af de sociale strukturer, som vi og de tidligere generationer har opbygget sammen. For at undgå disse destruktive vildfarelser udi dominans og udbytning, der dominerer i dag, er det på tide, at vi ihukommer Hegels ånd.

Noter

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden, Band 2 (Jenaer Schriften 1801–1807)*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 454.

2. Se fx Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden, Band 1 (Frühe Schriften)*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 177–78.
3. Se fx Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
4. Se fx Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (New York: Cambridge University Press 1989) og Robert B. Pippin, “What Was Abstract Art? (From the Point of View of Hegel)”, *Critical Inquiry* 29, nr. 1 (2002): 1–24, samt Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
5. Se Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden, Band 3 (Phänomenologie des Geistes)*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 330–34, 545.
6. Denne læsning er inspireret af Rebecca Comays *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford: Stanford University Press: 2011), især kapitlet “Revolution at a distance, or, Moral Terror”.
7. Hegel, *Band 1 (Frühe Schriften)*, 340.
8. Hegel, *Band 1 (Frühe Schriften)*, 317ff.
9. Se Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden, Band 7 (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 307/§158.
10. Hegel, *Band 7 (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, 74–75/§23.
11. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787*, i Kants Werke: *Akademie-Textausgabe Bd. 3* (Berlin: de Gruyter, 2003), A534/B562.
12. Hegel, *Band 3 (Phänomenologie des Geistes)*, 590.

Tænkningens dannelses: Om at slå et slag for den “logiske ånd” i Hegels filosofi

PETER WOLSING

14. SEPTEMBER 2022

I 250-ÅRET FOR HEGELS FØDSEL ER JUBILARENS FILOSOFI blevet genstand for en overraskende interesse her til lands. Den brede, dannede offentlighed er i dagspressen og bogudgivelser blevet beriget med en broget vifte af mere eller mindre lærde studier og forsøg på aktualisering af temaer i Hegels omfattende filosofi. Opmærksomheden har bl.a. samlet sig om temaer i den historiske verden, de sociale relationer og magtforhold samt i teologien. Gen- nemgående har Hegels sans for menneskeverdenens dynamiske karakter, for det negatives magt, dialektikken, adskillelse og forsoning osv. i disse relationer været genstand for undersøgelser. Bidrage- ne til forståelse af Hegels omfattende filosofi har overvejende hand- let om – med Hegel – at åbne for det større perspektiv, der afslører det modsigelsesfulde som strukturel drivkraft i al virkelighed.

¶² Havde det ikke været for de mange bidrags populærfilosofiske karakter, som kendetegner formidling af videnskab til bredere kred- se, kunne de veloplagede præsentationer og fortolkninger næsten ind- gyde en optimistisk forventning om en forestående, ny aktualisering af Hegels filosofi i stil med den begivenhed i Frankrig i 1930’erne, da Kojève holdt et tilløbsstykke af en række forelæsninger over Hegels *Phänomenologie des Geistes*, 1807 (i det følgende *Fænomenologien*). Her vakte hans behandling af det kun ti sider lange kapitel om “Herre og træl” i samtidens kontekst af marxisme og heideggersk eksistensanalyse opsigt. Kojéve aktualiserede et tema, der skulle vise sig at blive en klassiker i tysk-fransk socialfilosofi indtil i dag, nemlig anerkendelsens dialektik.

¶3 Lidt forstemmende er derfor, at det endnu engang er i enkelte temaer, taget ud af deres systematiske kontekst, at værdien af Hegels filosofi skal vise sig. Det afværgende svar, som Hegel angiveligt gav nysgerrige spørgelystne, når han, tidens store filosof, i selskabeligt lag blev spurgt, hvad han mente om dette og hine filosofiske emne, nemlig at det skal forstås i en større sammenhæng, antyder, hvad Hegel i sin filosofi på forskellig vis understreger igen og igen: Det enkelte er umuligt at begribe og begrunde uafhængigt af sin systematiske sammenhæng. Stiltiende forudsætter vi vel i dag, at den filosofiske betydning af de enkelte temaer, fx anerkendelsens dialektik, ikke står og falder med gyldigheden af Hegels filosofiske system. Hegel selv var imidlertid ganske eksplisit om forholdet mellem det enkelte og helheden, da han indledte ”første del” af sit system, *Fænomenologien*, med den berømte og berygtede programerklæring, at hans mål er at arbejde for ”at filosofien kommer tættere på videnskabens form, på det mål at kunne aflægge sit navn *kærlighed til viden* og blive *virkelig viden*”.¹ Det var hans projekt at fuldende den stræben efter viden, som havde drevet filosofien siden dens opstæn i oldtidens Grækenland. Selvom næppe nogen tror på, at Hegels ”videnskab” – systemet – skulle være fuldendelsen, der bringer filosofiens æra til ende, så er det en filosofihistorisk kendsgerning, at Hegel efterlod filosofien i en krise. Den umiddelbare eftertidens meta-filosofiske kritikker af filosofien som sådan, fx hos Kierkegaard, Marx og Nietzsche, samt videnskabsorienterede forsøg – positivisme og materialisme – vidner om en nyorientering. Der skulle findes nye opgaver til filosofien. Hegel fik således historisk betydning som en markering af afslutningen på den klassiske periode, og også som *Prügelknabe* i eftertidens forsøg på at komme videre.

¶4 Er filosofi som system i den tyske idealismes betydning en umulighed, så giver et blik ind i Hegels forfatterskab alligevel anledning

til genovervejelse af de to hovedværker: *Fænomenologien* og det filosofiske systems “logiske ånd”, *Wissenschaft der Logik*, 1812–16 (i det følgende *Logikken*). De er den modne Hegels eneste egentlige værkudgivelser. Bortset fra en række artikler og småskrifter udkom senere *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, som rummer systemet (logik, natur- og åndsfilosofi) i form af kompendier til og nedskrifter af hans forelæsninger. *Fænomenologien* og *Logikken* rummer Hegels indledning til systemet, hhv. selve systemets “logik”. Førstnævnte præsenterer vejen til den absolutte viden udarbejdet systematisk ud fra en særligt filosofisk erfaringsform. Sidstnævnte udfolder dette system i en teori om den *begribende tankning som et selvbærende og i sig selv sluttet hele*. *Logikken* udgør grundstrukturen til hans natur- og åndsfilosofi. Det er en ganske særlig og i grunden ret fantastisk oplevelse, som venter den, der har mod på og tålmodighed til at give sig i kaft med et systematisk studium af de to værker: Befinder vi os i *Logikken* på toppen af det højeste bjerg, skuende ud over altet, så deltager vi i *Fænomenologien* sammen med Hegel i opstigningen, hvor vi gradvist erfarer verden brede sig ud fra udsigtspunkterne undervejs.

¶ Det er påfaldende, at *Logikken* trods sin status som det centrum, hvorom Hegels øvrige filosofi drejer sig, aldrig er blevet rigtigt behandlet ud fra sin prætention om at være systemets “logiske ånd”. Den rummer ellers den dialektik, som begrunder teorierne om enkeltemaerne, f.eks. anerkendelsen. *Logikken* er med andre ord en forudsætning for disse teoriers gyldighed! Tilsvarende er *Fænomenologiens* systematiske prætention næppe rigtigt blevet “prøvet” som en udvikling af den absolutte vidensform baseret på en særlig filosofisk erfaringsdialektik. Eftertidens stiltiende afvisning af “systemet” må derfor siges at være problematisk, fordi den fjerner grundlaget for Hegels teorier om enkeltemaerne. Man kan ikke slå sig til tåls

med Hegels egne udtalelser fra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* om, at “filosofien er sin tid sammenfattet i tanker”; at enhver er “barn af sin tid”, og derfor ikke kan “springe sin tid over” osv.² Hegels tid er ikke vores tid, men det fjerner ikke den universalistiske prætention i *Logikken*. Hvad angår *Fænomenologien* som en dannelsesvej til viden, så skal denne forene et bestemt historisk udgangspunkt for dannelsen – Hegels eget – med en videnskabelig, dvs. metafysisk, prætention. En aktualisering af dette værks idé ville helt sikkert kræve tilpasninger til vor tid som følge af det nutidige dannelsesparate menneskes markant forandrede, historiske vilkår. Men de i værket karakteriserede bevidsthedsskikkeler (*Gestalten des Bewusstseins*), såsom sanselig vished, iagttagelse og forstand, udgør vel den menneskelige bevidstheds universelle grundstrukturer og er dermed næppe helt så historisk relative, at deres teoretiske ramme står og falder med tidsaldrenes skiften.

¶6 Fascinationen af Hegels teorier om enkelte temaer burde i det mindste give anledning til en genovervejelse af *formen af hele den sammenhæng*, som disse enkelttemaer er integrerede dele af. Og formen udarbejdes og udfoldes systematisk i netop de to værker: *Fænomenologien* og *Logikken*. Jeg vil her fremhæve et par grundtræk ved denne form, dvs. ved Hegels teori om begrebslig tænkning, sådan som disse grundtræk udvikles af Hegel igennem hans særlige filosofiske form for erfaringsdialektik i *Fænomenologien*. Ud over at antyde aktualiteten af Hegels teori om menneske-natur-forholdet, som ligger til grund for nutidens klimakrise og økologiske problematik, er det sightet at argumentere for Hegels idé, at menneskelig tænkning rummer betydelige udviklingsmuligheder. Dette peger i retning af *Logikken*, Hegels udarbejdede teori om tænkningen, hvis aktualitet dog kun kan antydes her.

¶7 *Fænomenologien* præsenterer en filosofisk erfarringsvej til (absolut) viden igennem forskellige rationalitetsformer, som korrelerer med

hver deres fremtrædelsesform af verden. I forhold til Kant, så relaterer Hegel det erkendende subjekt til bevidsthedsskikkeler, som er ”hovedkulds” involveret i skiftevis epistemiske og praktiske livtag med verden og med sig selv samt i kritiske refleksioner over disse processer. Som bevidsthed etablerer individet, hvis udvikling det gælder, sig kun *gradvis* til et vidende og frit subjekt. Målet – ”absolut viden” – er den position, hvor begrebet er så komplekst, at det og realiteten dækker hinanden. Med den absolutte viden behøver bevidstheden ikke længere at gå ud over sig selv for at integrere noget som helst af det empirisk givne. Begrebet om det værende må imidlertid ikke være overgreb, men derimod så indholdsrigt, at det udtrykker virkelighedens mangeartethed og kompleksitet. Vejen til den absolutte viden er for Hegel en erkendelsessag, som også er dannelses. Det handler om at turde sætte sig og sin viden på spil i en åbenhed for en hvilken som helst erfaring, der kan udfordre de grundlæggende forestillinger, begreber, holdninger, som individet møder verden med. Virkeligheden skal ikke indrette sig efter vore begreber, men tingene er derimod selv deres begreb, som vi skal tildegne os. I værket følger vi det dannelsesparate individ, som er villig til at udfordre sig selv radikalt for at komme fra ”umiddelbar bevidsthed” til absolut viden eller *Wissenschaft*.

¶8 Til spørgsmålet om, hvad *Bildung* betyder, vil svaret ud fra *Fænomenologien* være noget i retning af, at den naturlige bevidsthed viser sig som noget, der mere end blot sanser og forgæves griber ud efter det givne i dets flygtighed, idet den funderer i sig selv med sine begreber erfarer virkeligheden og sig selv som en organisk del af den, indtil den skuer det hele, først igennem religionens forestillinger og dernæst igennem den filosofiske idé. Dannelsen er ikke indlært kor-

rekt opførsel eller ophobet lærdom til konversation om dette og hint. Den proces at lære er snarere en lutring gennem den erfaring, der rummer både et negativt moment i form af et tab af en viden, som viser sig utilstrækkelig, og et positivt moment i form af den erfaring, som bevidstheden udarbejder til en ny og mere indsigtsgivende skikkelse. De gennemløbne stadier lades tilbage, men essensen af hver deres erfaring bevares i form af en ny og ”frisk” måde at forstå og gå til virkeligheden på. Det er et uigenkaldeligt tab, men også en vinding eller en ny fødsel i åndelig forstand, om man vil. Resultatet er personlig modning, der jo ikke består i at være tygten af vægten af livshistorie, men i besindelse på levet liv på en måde, som befrier til et nyt forhold til verden, som tilsvarende fremtræder i en mere sand skikkelse. Lutringens erfaring resulterer i det lette bevidste nærvær, hvor noget er blevet *ophøvet* (*Aufheben*), dvs. tilbagelagt og alligevel opbevaret i et nyt, dybere og mere konkret nærvær i verden.³ Den filosofiske erfарings modenhed består i at se verden på ny i betydningen at forstå den stadigt bedre. Og den mere avancerede bevidsthed er formet af tænkningen, som møjsommeligt har arbejdet sig frem til nye og mere adækvate kategorier.⁴

¶9 Hegels dannelsesbegreb er aktuelt, fordi det er baseret på et dialektisk erfaringsbegreb, hvor negativt veksler med positivt, og hvor tænkningen leder forløbet fremad. I erfaringen er det tænkningen, som gør immun over for de evindelige gentagelsers gang på stedet. Det lyder kryptisk, men jeg mener, at Hegels erfaringsbegreb kan siges at være baseret på den almindelige menneskelige livserfaring. Denne synes at have samme struktur som processen for tilegnelsen af filosofisk selv- og verdenserkendelse. Her foreslår jeg en skelnen mellem tre analytiske momenter af den filosofiske tilegnelses- og forandringsproces: Først er der dannelsen i umiddelbar forstand som ophobning af faktuel viden i hukommelsen. Her skelnes ikke mel-

lem væsentligt og uvæsentligt. Viden er “udvendig” (jf. at *Auswendig* også betyder udenad). Bevidstheden er receptiv. Den er ikke trådt i egentligt forhold til sin viden, har ikke etableret *sig* og *sit forhold til* verden igennem sin viden. Dernæst er der egentlig erfaring, hvor Hegel, så vidt jeg kan se, tager begrebet om dagliglivets erfaring i brug i en specifik filosofisk *tilegnelse*, som det filosoferende menneske gennemløber på sin vej til viden. Det at gøre en erfaring betyder at være aktivt involveret i at forstå noget ved at udsætte sig for korrektion af sin grundopfattelse. Der vederfares bevidstheden en forandring.

¶10 Til sammenligning kan eksempelvis en koncert være en behagelig oplevelse, som intet forandrer for mig. Men mod forventning kan den også blive anledning til en forandring af mit grundsyn på musik, fordi den får mig til at opdage essentielt nye kvaliteter, således at jeg derefter hører musik på en ny måde. Erfaringens karakter får også genstanden til at fremtræde anderledes. Det er en pointe, at modsat den blot æstetiske, udvendige oplevelse, der ikke efterlader sig spor, så afstedkommer sidstnævnte en dybere, mere gennemgribende forandring, fordi oplevelsen får *almen* betydning, idet mit begreb om musik beriges. Pointen er, at det almene bringes i spil, netop fordi jeg er engageret: Jeg forandres, samtidig med at min viden bliver essentielt beriget. Det betyder, at tilegnelse igennem erfaring er forbundet med en (personlig) involvering i erfaringens sag. “Tilegnelse” betyder jo også at gøre noget til sit eget. Og tilegnelse af viden sker igennem tænkningen, hvis sag netop er det almene. Apropos musikeksemplet er der vel også altid et visst intellektuelt – kontemplativt – element i erfaringer af musik, som netop i kraft af kontemplationens fokus på det almene kan afstedkomme en gennemgribende forandring af måden at lytte på og dermed få musikken til at fremtræde anderledes på. Om denne metode, som er selve

strukturen i erfaringens bevægelse, siger Hegel: "Denne dialektiske bevægelse, som bevidstheden udøver ved sig selv, såvel ved sin viden som ved sin genstand, for så vidt den nye sande genstand opstår for den deraf, er egentlig det, som kaldes erfaring".⁵ Involveret i erfaringen oplever individet tæppet af formodede, fastlagte sandheder trukket væk under sig. Men sandhed viser sig heldigvis også på den anden side af "den dionysiske rus, hvor ingen deltager ikke er beruset".⁶ Bevidstheden lander her i foreløbig sikkerhed i en ny vidensform, for hvilken verden fremtræder på ny og mere indholdsrig måde.

¶11 Det er erfaringens gennemgribende forandring af selvet og dets måde at forstå verden på, via forandringen på det almene plan, som gør det muligt for Hegel at anvende dagliglivets erfaringsform i en specifikt filosofisk variant. Denne kobling indeholder det tredje analytiske element, som består i, at den personlige dannelsesproces, dagligdagserfaringen, forbindes med en filosofisk udvikling af kategorier, vidensformer. Denne filosofiske variant af dannelse, hvor individet ligesom stiller sig i den almene ånds tjeneste, består i en tilvejebringelse af redskaber til at forstå virkeligheden med. Den sker i en erfaringsproces, når individet spiller bestemte forståelsesformer ud mod verdensfænomenet, korrigeres og derefter erfarer verden anderledes. Fra *den sanselige visheds* opfattelse af det umiddelbart givne over *iagttagens* erfaring af ting og egenskaber til *forståndens* abstrakte og generelle genstande, mønstre og love antager verden stadig mere kompleks karakter, netop som følge af den erfaringsbaserede berigelse af bevidstheden med nye begreber.

¶12 Den filosofiske erfarings lighed med erfaringsvidenskabernes hypotetisk-deduktive metode er umiddelbart slående, men mere interessant er forskellen. For hypoteserne hos Hegel handler ikke om fakta, og sigtet er ikke empirisk videnskabelig evidens og forøgelse af

mængden af viden. Det gælder derimod udarbejdelsen af en adækvat ontologi på den fænomenologiske erfarings grundlag. Metoden er derfor et modtræk til reduktionisme, idet erfaringen sker som følge af virkelighedens opposition mod udkaft, der rummer utilstrækkelig begrebslighed. *Fænomenologien* er en slags anti-reduktionisme, hvor erfaringens indbyggede endemål, den “absolitte viden”, er en begrebslighed, der er lige så avanceret, som virkeligheden er kompleks. På sin filosofiske dannelsesvej udfordres bevidstheden bestandigt af nye, fremmede fænomener, der stiller krav til en udvikling af begrebsligheden, så den gør disse fænomener ret, dvs. integrerer og begriber dem i deres egenart. Troskab mod fænomenet vil sige at leve op til ethvert fænomens krav om at blive taget begrebsligt alvorligt.

¶13 Ser man på de forskellige “stationer på sjælens vej”,⁷ som Hegel præsenterer, fremtræder der så at sige nye verdener på hvert et trin: Ud over de ovenfor nævnte “sanselig vished”, “iagttagelse” og “forstånd” er der bevidsthedsformer for forholdet til den anden, det sociale fællesskab, epoken, samt for erkendelsen af verdens oprindelse: det guddommelige, der erfares igennem kunsten, religionen og filosofien. Disse “bevidsthedsskikkeler” er alle sammen vidensformer, som repræsenterer verden rigere eller bedre, alt efter hvor rig-holdige deres erhvervede begreber er. Sat på spidsen, afhænger “verden”, dvs. dens fremtrædelse, fænomenet, af øjet, der ser. Og åndens øje kan trænes, så der åbner sig stadig nye sider af den verden, som ses. Konflikter – intersubjektivt, socialt, kulturelt eller mellem begreb og realitet – er drivkraften i udviklingen frem til nye begrebsligheder, der bliver til individets varige ejendom og ressource til brug i nye filosofiske erfaringssituationer.

¶14 Et eksempel, der kan belyse den Hegelske fænomenologis begrebslige åbenhed på en for vor tid interessant måde, er spørgsmå-

let om naturerkendelsen. I bevidsthedsskikkelerne *forstand* og *fornuft* brydes den klassiske fysiks mekaniske materialisme med det organiske verdensbillede i Hegels egen samtid på en måde, som hænleder tanken på nutidens klima- og miljøkrise. Vi kan erkende naturen med forstand og med fornuft. Førstnævnte bevæger sig fra iagttagelsen af det partikulære til det generelle i form af naturlove og -typer. Forstanden distancerer os fra det partikulære. For fornuften er loven derimod det partikulære iboende som dettes formkraft. Hvor forstanden favoriserer det abstrakte almene (lovmaessighed) og den uorganiske, træge, materielle natur, begriber fornuften den organiske verden, menneskelivet og den historiske virkelighed. Fornuftens "verden" integrerer det uorganiske aspekt i den levende verden og dens udviklingslove i natur, samfund og historie. Derfor udtrykker den ifølge Hegel en mere adækvat naturopfattelse end forstandens reduktive mekanisk-materialistiske begrebsapparat.

¶15 Aktuelt kunne Hegels teori om niveauer af erkendeformer (forstand og fornuft) bringes ind i nutidens miljøetiske diskussion. Men i stedet for, som det er den udbredte opfattelse i nutidig miljøetik, at tendensen er en normativistisk tilgang, der plæderer for naturen som et subjekt for rettigheder og moralsk hensyntagen, kunne man med Hegel afprøve den idé, at vores praktiske naturforhold afhænger af vores naturforståelse. Naturen kan erkendes med forstand og med fornuft, dvs. som materielt legeme – ressource – til vilkårlig brug, eller som med mennesket selv beslægtede, sig selv gestaltende livssammenhænge, i hvilke også mennesket må forstå sig selv og kan opnå en (delvis) selverkendelse. Erkendelsen af slægtskabet mellem natur og menneske ville måske af sig selv afføde agtelse for naturen, som ikke er så fremmed endda. Og fornuftens iagttagelse (*Beobachtung*), som har blik for den levende formkraft, for overfloden af naturformer og sans for den sindrige måde, hvorpå det enkelte

levende fører sig ind i helheden, er udtryk for en erfaring⁸ af al-naturens autonomi – planetens system af økosystemer –, som giver den en værdighed til inspiration for et bekræftende liv med, i stedet for en uhæmmet udnyttelse af, den. Fornuftens er en forenende kraft, forstanden en adskillende.

¶16 Her påkalder Hegels forbindelse af erkendeformer med dannelsens personlige tilegnelse sig interesse. *Forstanden*, som med sin orientering i retning af det abstrakt almene, naturlove, viser sig i praksis i form af en egocentrisk orientering. *Forstanden* forbereder *selvbevidstheden* som næste skikkelse. Værende det abstrakt almenes sag opløser (analyserer) og tilintetgør forstanden den partikulære genstand. Med andre ord: Som tænkeform forlænger forstanden sig som et virke ud i den praktiske sfære i form af begærrets egocentriske udnyttelse af naturen. Forstanden peger i retning af selvbevidstheden, der som begær og drift stræber efter tilfredsstillelse af selvfølelsen. Det er teknikkens bearbejdelse og tilintetgørelse af naturen. I *fornuftens*, som er et højere niveau af dannelses, ”slår det hidtil negative forhold til det andet om i et positivt”. ”Idet den [fornuftige bevidsthed] forstår sig selv således, er det, som om verden først nu rigtigt blev til for den”.⁹ Naturen er ikke længere det fremmede og truende. Som altomfattende livssammenhæng kommer den derimod bevidstheden i møde som det sted, hvor individet kan finde sig hjemme; hvor det kan finde (spor af) sin ånd og erkende billedet på, hvad et levende fællesskab er. Overgangen fra forstand til fornuft (via mellemstadier) udtrykker en radikal erfaring, igennem hvilken naturen begribes anderledes. Med Hegels ord, så ”opdager den [fornuftige bevidsthed] verden som *dens* egen nye virkelige verden, som er interessant for den i dens forbliven lige som førhen kun i dens forsvinden; thi verdens *beståen* bliver for bevidstheden dennes egen *sandhed* og *tilstedeværelse* [Gegenwart]: den har visheden om kun at

erfare sig selv i verden".¹⁰ Og man kan tilføje: Den "verden", som bevidstheden alene kan finde sin sandhed og sit nærvær i, er i videre forstand den sociale verden, i hvis begreb den *organiske* natur er indeholdt, da begge er karakteriseret ved *levende* sammenhæng.

¶17 Vor tid er på mange måder en anden end Hegels. Men adskillige samtidskritiske eller -diagnosiske teorier i nutidens filosofi (fx tidlig kritisk teori, særligt Adorno) er inspireret af den unge Hegels modernitetstænkning, jf. Habermas om Hegel som det modernes filosof par excellence.¹¹ Specifikt mener jeg, at den unge Hegels tale om "undertrykkelsen af naturen" i systemerne hos hans samtids forstandsfilosofier – jf. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, hvor den unge Hegel gør sit indtog på samtidens filosofiske scene ved at tilslutte sig Schellings naturfilosofi i en opposition mod Fichtes "forstandsfilosofi"¹² – og den praktiske udmøntning i menneskets undertrykkelse af sin egen indre natur, denne tale foregriber vor tids undertrykkelse af den ydre natur i form af den beherskelse, uhæmmede omformning og konsumtion, der er årsag til vor tids miljø- og klimakrise. Hegels "alternative" naturfilosofi, som er baseret på sin tids videnskab, på Goethe og Schelling o.a., er et korrektiv til den videnskab, som ikke lader naturen komme til sin ret som selvstændigt liv, og som heller ikke er i stand til at gøre menneskets plads i verden begribelig.

¶18 Meget tyder på, at vor tid oplever et behov for et supplement til naturforståelsen i form af naturerfaringer fra det liv med naturen, som mange i dag ønsker at realisere. Se bare på økologisk landbrug, skovbørnehaver m.m. I manges stræben efter sundere livsformer for den opvoksende generation og sig selv gøres også erfaringer af nærværelse, hvor naturen kommer "ind under huden" og igennem alle sanser og bevægelser opleves både som barsk realitet, ødelæggende overmagt, men også i sin overdådighed, forunderlighed, skønhed. Frem

for alt melder den sig i alt dette med sin karakteristiske oprindelige livsrytme, som det civiliserede menneske aldrig kan gøre sig helt fri af, fordi dets sundhed afhænger af den. Hegels og hans samtidiges naturbegreb (Goethe og de øvrige naturforskere, romantikerne) samt dets basis i en tænkeform og led i et dannelsesprojekt, kunne være bud på et svar på spørgsmålet: Hvordan må vi tænke om naturen, hvis vores formål ikke er et liv mod, men i og med, naturen, såvel den ydre som den indre?

¶19 I *Fænomenologien* udfoldes en kaskade af erfарingsformer systematisk som perler på en snor, så den nutidige læser næppe kan undgå at tænke: Rummer vi virkelig sådanne erfaringspotentialer! Hvilke muligheder for at byde den ensretning og indsnævring af sindets oplevelses- og fatteevner trods, som materialistiske fordomme og dogmer, massekulturens overfladiske, kommercielle værdier og digitaliseringens svækkelse af vores virkelighedssans fører med sig.

¶20 De to hovedværker i Hegels filosofi, *Fænomenologien* og *Logikken*, skulle ganske vist tjene det formål at fuldende filosofiens 2.500 års historie, nemlig at bringe filosofien i mål, så den kunne afklæde sig sit navn: kærlighed til viden og kalde sig ”videnskab”. Skal vi afvise dette forehavende som prætentioøst, megalomant, og så bare redde, hvad der reddes kan af interessante og inspirerende enkeltheder? Vi kunne også tematisere ”det hele” som sådan. Ikke overtage Hegels system, hans metafysik, som på mange måder er tidsbundet og delvist forældet lige som de videnskaber, som Hegel eksplisit baserede sit system på. Men systemets form, dets *logiske ånd*, burde være et tema som det centrum, hvorom hans filosofi drejer. Nærværende essay skal slå et slag for Hegels teori om den begribende tænkning, som så at sige ligger bag systemet. I *Fænomenologien* er den begribende tænkning under udvikling i værkets filosofiske metode: erfæringsdialektikken, som genererer niveauer af begrebslighed. Sigtet

med værket er at gøre verden *begrebsligt ret* med hele dens kompleksitet, hvorfor den højeste *vidensform* skal være lige så kategorialt kompleks og plastisk bevægelig som den *virkelighed*, som den skal begribe, er mangeartet. Eksemplet med at forstå naturen med forstand og med fornuft skal ikke blot illustrere to bevidsthedsskikkelser, vidensformer, og deres indbyggede naturbegreber i værket. Det skal foreslå, at den menneskeskabte klima- og økologikrise, som har mange forklaringsfaktorer, også kan diagnosticeres filosofisk som en konflikt i menneske-natur-forholdet, baseret på en utilstrækkelig begrebslighed. Den er også en åndelig krise og som sådan en sag for tænkningen.¹³

Noter

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), 12. Alle oversættelser fra tyske tekster er foretaget af mig.
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 26.
3. Se Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, i *Werke in zwanzig Bänden* 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969), 113–114.
4. Se Hegel om *Bildung*, *Phänomenologie*, 26ff.
5. Hegel, *Phänomenologie*, 73.
6. Hegel, *Phänomenologie*, 39.
7. Hegel, *Phänomenologie*, 67.
8. Hegel, *Phänomenologie*, 175–76.
9. Hegel, *Phänomenologie*, 176.
10. Hegel, *Phänomenologie*, 176.
11. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988), 26; 34ff.
12. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems er Philosophie*, i *Werke in zwanzig Bänden* 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 13.
13. *In memoriam Oskar Borgman Hansen*.

Fra Mirabeau til Crutzen: Når Hegel bliver ved med at provokere

THOMAS SCHWARZ
WENTZER
20. OKTOBER 2022

IEN AFORISME SKREVET AF HEGEL MELLEM 1803 OG 1806 hedder det: "Vågn op, din sovetryne! Vær altid vågen! For når du er en sovetryne, så er du blind og stum. Er du derimod vågen, så ser du alt og siger om alting, hvad det er. Dette er imidlertid fornuften og beherskelsen af verdenen."¹

¶₂ Hegels 250 års fødselsdag i 2020 gav anledning til en strøbe af arrangementer og publikationer om Hegels filosofi, dens aktualitet og brugbarhed. Dette essay er et forsinket bidrag til det. Dets overordnede tese består i en formodning om, at vi ikke kan komme udenom en hegeliansk inspireret historieopfattelse, hvis vi vil forstå skriften på væggen af vores nuværende situation. Hegels idealistiske tænkning rejser en provokation, vi ikke kan ignorere: Hvad vil vi forstå os selv som i dag?

En fri nation

¶₃ SOMMEREN 1789. DEN FRANSKE KONGE LUDVIG XVI HAR SET SIG nødsaget til at indkalde *Les États généraux* – stænderforsamlingen, sidst sammentrådt i 1614 – for at bevillige nye skatter og afværge statsbankerot. Den 3. stand – borgerstanden – havde i løbet af året udviklet en form for politisk selvbevidsthed og mindede om, at man i virkeligheden repræsenterede 98% af den franske befolkning over for hhv. adelen (1. stand) og klerus (2. stand).² Repræsentanterne af tredjestanden kaldte deres møde for den "nationale forsamling", hvorefter kongen flyttede deres mødested til den lokale tennis- eller idrætshal, *salle de Jeu de paume*. Den 20. juni afgav repræsentanterne hinanden et løfte om ikke at forlade hallen, før Frankrig havde en

nedskrevet forfatning (eden kendes som *serment du Jeu de paume*). Tre dage senere, den 23. juni 1789, sendte kongen sin ceremonimester med orden om, at forsamlingen skulle oplyses og folk forlade bygningen.

¶4 Novellisten Heinrich von Kleist gengiver i et essay fra 1805, "Om den langsomme forfærdigelse af tanken imens man taler", den følgende anekdote om denne historiske mission. Blandt de førende skikkeler var greven de Mirabeau, der sin adelige herkomst til trods var repræsentant for tredjestanden, opstillet i Aix en Provence. Da Mirabeau rejser sig for at svare kongens sendebud, ved han ikke endnu, hvad han skal sige:

¶5 "Javel min herre", gentog han, "vi har hørt budskabet." Og man ser, at han endnu ikke ved, hvad han skal. "Men hvad berettiger Dem" – fortsætter han, og pludselig går et arsenal af uhyrlige forestillinger op for ham – "at De antyder os ordrer? Vi er nationens repræsentanter" – det var det, han skulle bruge: "Nationen giver ordrer og modtager selv ingen" – for straks at svinge sig op på toppen af formaesteligheden. "Og for at jeg forklarer mig helt tydeligt til Dem" – det er nu, han finder frem til udtrykket for hele den modstand, som hans sjæl er klar til at mønstre: "Så skal De sige til deres konge, at vi ikke forlader vores plads på anden måde, end gennem bajonetternes vold." – Hvorefter han, selv-tilfreds, sætter sig på sin stol.³

¶6 Von Kleist skildrer episoden som en provokation, der foranlediger Mirabeau til at formulere noget, som kommer til at fastsætte en ny virkelighed. En virkelighed, der – én gang formuleret – ikke kan gøres om igen. Han provokeres til at sige, hvad forsamlingens medlemmer selv burde se sig som, og hvordan de fremover vil ses af kongen og hans *ancien régime* (i øvrigt også et udtryk præget af Mirabeau). Hans svar udtrykker en bevidsthed, der i ét skaber sin virke-

lighed: Forsamlingen konstituerer sig som nation, og nationen modsætter sig enhver ordre fra en illegitim kilde, kongen. For ikke kongen, men den nu selvbevidste forsamling, repræsenterer nationens frie borgere. Imponeret af den nye magts stolte majestæt, fremført af Mirabeau, forlader ceremonimesteren baglæns gående salen i en holdning, som hoffets reglementer ellers kun forskriver ved kongens tilstedeværelse.⁴

¶7 Detaljernes historiske korrekthed sat i parentes i et sekund, så er pointen: Ordenes magt transformerer den historiske realitet, når subjekter kan se og forstå sig selv og deres verden, som denne i virkeligheden er. At sætte ord på den politiske realitet indstifter en ny virkelighed og giver en ny kollektiv forståelsesramme. Den nye sandhed forandrer aktørernes selvbevidsthed, som statsmagten fra nu af skal regne med. Når tanken først er tænkt og artikuleret, kræver den sin virkelighed, som kun kan knægtes – ikke annulleres – med den væbnede vold. Forsamlingen bliver til det, den er, i det øjeblik den forstår sig selv *som* fri – fri fra kongens illegitime autoritet og fri til selv at bestemme, hvad nationens repræsentanter finder rigtigt for nationen.

¶8 Frihedens bevidsthed skaber frihedens virkeliggørelse, kunne man sige. Den af von Kleist gengivne historiske episode er egnet til at illustrere et centralt element af Hegels idealisme. Den anskueliggør, at frihed er knyttet til og sigter mod sin bevidsthed. Frihed er en politisk og historisk idé, hvis virkelighed er knyttet til, at de involverede subjekter bliver sig deres status med de dertilhørende rettigheder og forpligtigelser bevidste. Først da Mirabeau deklarerer sammenkomsten som nationens forsamling, er der en nationalforsamling. I en talehandling, der ikke lader tvivl om alvoren af den dermed gennemførte akt, ligger et performativt element, der manifesterer den virkelighed, sætningerne refererer til.

¶9 Den iboende idealistiske logik beror på, at subjektivitet er bundet til sit begreb. For sociale roller og identiteter, individuelle som kollektive, gælder: *Vi er, hvad vi begriber os selv som*. Dette “hvad vi begriber os selv som” skal ikke misforstås som udtryk for ensom ønsketænkning eller hult skønmaleri. Udtrykket refererer til resultatet af ofte komplekse og typisk snoede biografier, der afspejler individuelle såvel som kollektive socialiseringsformer, som aktørerne på et tidspunkt kommer til at anerkende som deres egne, på samme måde som de tilskrives til og af de andre. Man er fri, når man gennemskuer og kan formulere, hvad ens virkelighed skal forstås som. Og man former virkeligheden netop ved at sætte den på begreb. At være vågne i denne forstand og kunne sige til tingene, hvad de er (se dette essays indledende citat), er i øvrigt videnskabernes og oplysningens, i virkeligheden også og især filosofiens, fornemmeste opgave. “Filosofi er sin tid grebet i tanken”, som Hegel formulerer det i fortalen til *Retsfilosofien*.

I frihedens spejlkabinet

¶10 IFØLGE HEGEL KAN DENNE IDEALISTISKE GRUNDFIGUR BRUGES som ledetråd i en filosofisk rekonstruktion af den menneskelige civilisationshistorie som sådan. Denne idealistiske selvtillid tjener som omdrejningspunkt for den spekulative historiefilosofi, der forbinder den traditionelle kristne frelserhistorie med oplysningens sekulære, universale fremskridtstro, og den må ikke mindst i dag forekomme som en provokation:

¶11 Samtidig er det friheden selv, som inkluderer den uendelige nødvendighed i sig, at bringe sig selv til bevidstheden – for frihed er ifølge sit begreb viden om sig selv – og dermed til virkeligheden: Frihed er det for-

mål, som den udfører, og åndens eneste formål [...] Verdenshistorien er fremskridtet i frihedens bevidsthed.⁵

¶12 Figuren lokaliserer historiens drivkraft i selve bevidstgørelsесprocesens dynamik. Denne idealistiske grundfigur udfoldes i Hegels forelæsninger (især om historie, æstetik og religion) og tilsvarende tekster i dialektiske såvel som narrative ekspansions- og integrationsmanøvrer, der i sidste ende formår at præsentere et holistisk syn på menneskets færden i og som verdenshistorien. Dermed kan historiske processer systematiseres *og* systemet historiseres; og begge bevægelser konvergerer i frihedens idé. Hegels ultimative påstand er således, at den opridsede grundtanke udfolder ideen om *frihed*, og at selve dens filosofiske formulering – nedfaldet i Hegels filosofi – er et led i frihedens egen selvudvikling som dens virkeliggørelse.⁶ Ifølge Hegel er frihed den nødvendige proces, hvorigennem man netop bliver sig selv bevidst om sin frihed. Friheden artikuleres i og af subjekter, der erkender sig selv *som* frie. Emancipationen består således væsentligt i en form for selvindsigt; og denne proces – tænk på Mirabeau – kender også til kollektive subjekter og historiske processer. Og med blikket rettet mod det sidste og den ultimative ratio kan vi gentage Hegels vedvarende provokation: *Verdenshistorien er fremskridtet i frihedens bevidsthed.*

¶13 Hegel-entusiasterne såvel som -kritikerne læser denne sætning som bærende en optimistisk tone, som om den forkynder et entydigt positivt budskab, der så faktuelt bekræftes og forsvarer eller benægtes og kritiseres. Men hvad hvis sætningen i virkeligheden udtrykker en sandhed, vi ved nærmere eftertanke helst ville være foruden? Inden jeg præsenterer det, jeg egentlig frygter, at sætningen fortæller os i dag, så lad mig kort imødekomme en række gængse indvendinger. For mange læsere er denne tese – *verdenshistorien er*

fremskridtet i frihedens bevidsthed – det bedste bevis på Hegels og måske endda den vestlige filosofis åbenlyse utilstrækkelighed. Tesen, der i en vis forstand samler Hegels filosofi i én sætning, anses for at være filosofisk forkert og politisk farlig. Hans holistiske system står som en hovmodig manifestation af den vestlige rationalisme, når oplysningens stræben efter emancipation omveksles til patologierne af en vildfaret moderne fremskridtstro og dennes enhedstvang. Teserne om historiens endelige afslutning, om den preussiske tjene-stemandssstats gyldne dage eller filosofiens (den vestliges) alvidenhed, tilskrives Hegel og ses ofte som udtryk for mandens personlige og filosofiens notoriske storhedsvanvid. Hans idealistiske filosofi gælder som mønstereskempel på, hvordan nutidig filosofisk forskning *ikke* må optræde. Hegel er outdated, hans ugle skudt ned.

¶14 Og dog. Måske fældes dommen for hurtigt og på et for spinkelt grundlag, både i forhold til vores forventninger til filosofien som sådan og Hegels tænkning i særdeleshed. Hegels filosofi sættes (også og især i Kierkegaards Danmark) alt for hurtigt i en logistisk bås, der desværre legitimerer, at man ikke læser mandens bøger. Det er en skam; for dermed mister man muligheden for at lade sig udfordre af en tænkning, der afkræver at se tingene i deres verdenshistoriske og globale sammenhæng. Netop frihedsbegrebet er bundet op på historiske og politiske virkeligheder, som filosofien må tage højde for, hvis den vil undgå abstraktionens uvedkommenhed. Man kan bruge Hegel som en *agent provocateur*, der udfordrer ens selv- og virkelighedsopfattelse; og jeg vil mene, at det især gælder, når vi leder efter orienteringspunkter i vores nuværende historiske situation.

Frihedens ånd

¶15 IFØLGE HEGELS PROVOKATION KREDSER DE UTALLIGE EPISODER, processer og historier, der udgør verdenshistorien, i sidste ende

om *frihed*. Menneskelige livsformer indstiftes med individuel frihed som det bærende fællesmål. *Ånden* – som i Hegels metafysik er naturens antipode – opfattes som det sociokulturelle organisationsprincip, der bygger på selvbestemmelse af de involverede individuelle såvel som kollektive aktører. I tråd med oplysningsfilosofiens credo ses subjektivitet dermed i lyset af *autonomi*. Frihed som autonomi hylder ikke fraværet af regulerende instanser og institutioner, inklusive deres mulighed for magt. Autonomi betegner snarere et normativt system, hvis gældende regler og love formuleres og etableres af det individuelle subjekt selv. Hvad det menneskelige individ i sin ontogenese typisk på et tidspunkt erfarer og artikulerer – “jeg vil selv, fordi jeg bestemmer” – kræver jo i virkeligheden en omfattende social infrastruktur, i sidste ende en verden af økonomiske, juridiske og politiske forhold, inklusive deres symbolske formidling og kritiske vedligeholdelse. Denne infrastruktur muliggør, at trangen til selvbestemmelse ikke blot forbliver et fromt – med Kant: moralsk – ønske, men får objektivitet og virkelighed i en verden, der deles med andre. Individuel autonomi er kun mulig i sin sociale forankring og forgrener sig i en mangfoldighed af historisk voksende traditioner og institutioner, der organiserer og etablerer frihed. Bemærk, at denne beskrivelse prøver at løsne Hegels frihedstænkning fra de konkrete historiske forhold og vil således ikke hævde, at et hvilken som helst politisk samfund – for eksempel Preussens Berlin omkring år 1820 – automatisk opfylder de dermed beskrevne forhold. Den siger således ingenting om faktiske historiske forhold. Den påpeger blot den principielle afhængighed af individuelle og sociokulturelle såvel som politisk-historiske forhold, når det gælder frihed.

¶16 Formuleret i Hegels terminologi udgør disse sociokulturelle forhold og deres indbyrdes relationalitet den *objektive ånds* sfære. Dennes virkelighed skal kunne genkendes og anerkendes af de involvere-

de subjekter som “deres” virkelighed, altså som noget, der rummer udviklings- og handlingsmuligheder, hvor subjekterne endda er villige til at adlyde love og følge normer, der indskrænker individets umiddelbare beslutningsrum. Denne selvpålagte indskrænkning foretages i frihedens navn. I Hegels optik forstås verdenshistorien som summen af de processer, hvor subjekter – individer såvel som sociale enheder og politiske grupperinger – udvikler og artikulerer deres uafhængige eksistensgrundlag med alle de dertilhørende økonomiske, sociale og retslige implikationer, centreret omkring frihedens idé.

¶17 I politiske sammenhænge og i kølvandet på den Amerikanske og Franske Revolution antog Hegel *staten*, nærmere bestemt den moderne nationale retsstat, som frihedens naturlige virkelighedsrum. I samme forelæsningsrække, der formulerer sammenhængen mellem verdenshistorien og frihedens bevidsthed, skriver Hegel således: “Staten er den guddommelige idé som den er til stede på jordkloden”.⁷ Dermed udgør staten og dens institutioner på ingen måder blotte rammebetegnelser, der sikrer borgernes primært økonomisk bestemte frihedsrettigheder. Staten, dens institutioner og deres symbolsk formidlede narrative institutioner udgør frihedens virkelighed.⁸

¶18 Man kan indvende, at denne beskrivelse er naiv og i bedste fald kan bruges som en intetsigende søndagstale, der blandt andet ignorerer eller negligerer det 20. århundredes grusomheder, de adskillige dysfunktionelle og krigshærgede samfund i kolonialismens skygge, de dermed forbundne globale uligheder, og i virkeligheden alle former for social undertrykkelse af ikke-privilegerede minoriteter. Hegels formulering om *historien* (i singularis) synes at fremskrive Vestens monopoliserende arrogance, der med sin tale om universalhistorien udvisker og undertrykker alle de små historier som tabere

og dermed bekræfter Vestens koloniale imperialisme.⁹ Der er ikke én historie; der er og skal fortælles mange historier, store som små, på forskellig vis og med forskellige aktører og ofre. Og endelig kan man invende, at den forskruede formulering om “frihedens bevidsthed” i virkeligheden ikke er andet end en kynisk, aristokratisk gestus, der antyder en elitær, intellektuel bedrevidenhed over for faktiske materielle forhold.

¶19 Disse indvendinger er legitime, men de understreger i virkeligheden den afgørende pointe: Kun fremskridtet i frihedens bevidsthed gør, at historiske uretfærdigheder og minoriteternes fortsatte undertrykkelse kan påpeges. Socialpolitiske bevægelser som LGBTQ+, feminism, *#MeToo*, post-kolonialisme, antiracisme, islamisme med flere, der i forskellige grader formår at mobilisere dele af befolknin- ger – givetvis på tværs af nationale eller etniske identifikationsmøn- stre – påberåber sig frihed som deres bærende værdi. De forudsætter ydermere det, vi kan kalde for “Mirabeaus performative identitetslo- gik”, eftersom de begriber deres subjekter i lyset af bestemte identite- ter, som de involverede personer forstår sig selv som. I frihedens navn – i bevidstheden om retten til frihed – formerer grupperingerne sig som legitime aktører, som de omgivne politiske aktører – myndigheder, regeringer, civilsamfund, NGO’er og så videre – skal anerkende og medregne. I frihedens navn fordres den institutionelle forankring af rettigheder og tilsvarende social status, altså participa- tion i eller indgang til det, som Hegel kalder for den objektive ånd. I frihedens navn mindes ofrene eller undertrykte folkeslag, hvis legitime politiske interesser gang på gang er blevet ignoreret, undertrykt og terroriseret. Endda det kedelige faktum, at den russiske præsident og krigsmager kan begrunde sit angreb af Ukraine med en retorik om truede frihedsrettigheder hos den russiske del af befolkningen i nabolandet, som trues af dets regering – der skamløst deklarerer

som “nazister” – er ikke et argument imod, men i virkeligheden for Hegels påstand. Uanset Putins “virkelige” eller “sande” motiver: Det er frihed, der bruges som legitimationsfernis; og det er frihed, det ukrainske folk forsvarer.

- ¶20 Argumentet kræver en udførligere udfoldelse. Men min påstand ville være, at Hegel har ret. Frihedsidéen har fået universal udfoldelse, dens bevidsthed spredes. Hegels tese skal således ikke læses som historiefilosofiens “amen”, der konfirmerer, at alt er godt, som det er.¹⁰ Den gendrives ikke, når man kan præsentere eksempler i høbetal, der viser ufrihed og undertrykkelse. Og den falsificeres heller ikke, når man påviser dens bevidste eller lemfældige instrumentalisering i sådan noget som kolonihistorien. Tesen betegner ikke en historisk tilstand eller en empirisk opgørelse, men anfører den universale udbredelse af et perspektiv, man fremover skal se historiske udviklinger ud fra. Hegels såvel som vores virkelighed er frihedens virkelighed, fordi vi har lært at bruge frihed som vurderingsgrundlag – som åndens absolutte værdi eller dens universale valuta – der kan lægges til grund for alle former for politiske, økonomiske og sociale begivenheder og processer.
- ¶21 Men dermed rejses et problem og i mine øjne den sande provokation bag Hegels tese. For formuleringen om, at friheden er åndens eneste formål, angiver som sådan ingen konkret fortolkningsramme eller handlingsanvisning. Dens udelukkende formale bestemmelse afhænger af dens fortolkning og konkrete historiske udfoldelse. Den afhænger ikke mindst af en ledsagende bevidsthed angående friheds tankens sfære og rækkevidde. I vores tid er det især forbindelsen mellem frihed og den globale klimakrise, jeg tænker på. I hvilken forstand kan der hér være tale om frihed?

En salle de Jeu de paume i Mexico

¶22 DEN NUTIDIGE VIDENSKABSHISTORIE ER BEKENDT MED EN EPISODE, som i Hegels optik ligner Mirabeaus verdenshistoriske moment til forveksling. Nu gælder det bare ikke længere kun den politiske historie, men planetens ditto. Også denne – planeten – har fra tid til anden et talerør, hvori ånden kommer til udtryk. I dette tilfælde var det ikke en økonomisk fattig, men retorisk rig greve fra provinsen, heller ikke en rødvinsglad preussisk universitetsfilosof, men en nobelprisvindende forsker, der sagde, hvad klokken havde slæet. Man må forestille sig en lignende situation som den af Kleist beskrevne:

¶23 Året er 2000, begyndelsesåret for det nye, tredje millennium. I februar samles klimaforskere i Cuernavaca, Mexico, til en konference organiseret af forskningsprogrammet International Geosphere-Biosphere Program (IGBP). I auditoriet sidder også den atmosfæriske kemiker og nobelprisvinder Paul Crutzen. Crutzen fik i 1998 nobelprisen i kemi for hans forskning om atmosfærens ozonlag; hans forskning har (eller ”fik”) stor andel i det internationale forbud mod de ozonskadelige CFC’er. Til symposiet drejer foredrag efter foredrag sig om de klimatiske forandringer i forhold til den geologiske tidsalder kaldet ”holocæn”, som officielt omfatter de sidste ca. 12.000 år af klodens historie. Efter at have lyttet til endnu en talers løse reference til ”holocæn” rejser Crutzen sig op og afbryder foredragsholderen. Hans kropssprog udstråler tydeligvis utilfredshed og uro. Noget er galt i hele måden at behandle emnet på. Crutzen ved formentlig endnu ikke, hvad han præcist vil sige, da han rejser sig, og kan givetvis ikke overskue konsekvenserne af den intervention, han kommer til at fortage. Men han siger: ”We no longer live in the Holocene. We live in the, in the, in the ... Anthropocene!”^{II}

¶24 Vi ved stadigvæk ikke, hvad denne sætning egentlig indebærer. Betegnelsen “antropocæn” betyder “menneskets aktuelle tidsalder”, eller noget i denne retning, og skal udtrykke, at de naturlige processer, der tilsammen udgør livsbetingelserne på denne planet, i stigende grad påvirkes af menneskelige aktiviteter. Menneskelig aktivitet har nu fået en planetær betydning, der gør, at klimaforskere, geologer og geografer, og deres videnskabelige selskaber, ser sig nødsaget til at redefinere deres udgangssituation. Vi er ikke længere i holocæn. Dens tid er gået. Nu er det menneskenes eller menneskehedens tid. Sammen med Eugene Stoermer publicerer Crutzen en kort artikel i *Nature* få måneder efter proklamationen i Mexico, der officielt formulerer tesen om det geologiske epokeskifte fra den holocæne hen imod den antropocæne tidsalder.¹²

¶25 Det, der begyndte med en spontan og famlende proklamation af den nuværende tidsalder som den antropocæne, blev det, man kalder en “game-changer” for videnskaben i det 21. århundrede. Siden har vi skullet forholde os til tanken om, at menneskenes væremåde har haft og fortsat vil have betydning i planetariske målestokke – en tanke, der indtil nu var forbeholdt mytologiske, litterære eller filmske genrer, men ikke geologiens tidsregninger. Og det er ikke længere kun klima- og naturvidenskaberne, der reggrupperer sig selv i lyset af den nye tidsregning, mest iøjnefaldende med det tværdisciplinære forskningsparadigme i *Earth System Science* (ESS). Også humaniora og socialvidenskaberne, ofte med et kritisk perspektiv på social ulighed, vestens kolonialhistorie eller kapitalismen, har taget antropocæn-hypotesen til sig. Jeg vil ikke tage stilling til de dermed forbundne konkrete etiske eller politiske problematikker her; på samme måde er det for mig her og nu af mindre betydning, hvilke videnskabelige grundlag, Crutzen og Stoermer anførte, hvornår begyndelses-tidspunktet for antropocæn skal stadsættes, og om der er tale om en

geologisk tidsalder (*age*) eller epoke (*epoch*), eller måske endda en periode (*period*), i den geo-historiske taksonomi.¹³ Jeg vil derimod træde et skridt tilbage og dvæle ved det historiske momentum, der ligger i Crutzens oprindelige proklamation.

¶26 Crutzens idé om antropocæn havde – ligesom Mirabeaus i forhold til ideen om nationens selvbestemmelse – selvfølgelig visse idéhistoriske forgængere.¹⁴ Men det er Crutzens intervention, hvor timingen passer således, at den formulerede sætning – *vi lever i antropocæn!* – formår at udvikle den sprængkraft, der indstifter en ny forståelsesramme, i første omgang for den videnskabelige forskning og i sidste ende et nyt verdensbillede for nulevende og kommende generationer. Tesen fastslår, at menneskeheden er blevet til den afgørende geologiske faktor, der bestemmer livsvilkårene for alt liv på jordkloden. Følgevirkningerne af humane aktiviteter påvirker planetens funktionssystemer i forhold til både atmosfæren (luft), hydrosfæren (vand og is), geosfæren (de solide jordlag) og biosfæren (livet) i en sådan grad, at de forholdsvis stabile klimatiske betingelser i perioden siden den sidste istid for 11.200 år siden er ved at ændre sig. Global opvarmning, stigende vandstand i havene på grund af afsmeltingen af polaris og gletsjere, tiltagende ekstreme vejrforhold som tørke, oversvømmelser eller tornadoer, dramatiske tab af biologiske arter og biodiversitet (den sjette masseuddøen), udvidelse af dødvandsområder i kystregioner, stigning af oceanernes surhedsgrad og forgiftning, dramatiske forandringer af både kvælstof- og fosforkedsløbet (især på grund af den industrielle godtning) – dette udvalg af målbare indikatorer efterlader ingen tvivl om, at det, som vi indtil nu har kendt som “naturlige forhold”, ændrer sig. Alle disse indikatorer kan erkendes som sammenhængende, når man får blik for hele billedet, når man for alvor indtager et globalt perspektiv på virkeligheden.

- ¶27 Dermed begynder det at dæmre for nogen af os, hvad “globalisering” i virkeligheden betyder. Vi troede, at begrebet blot betegnede ekstensionen af økonomisk aktivitet, hvor tjenesteydelser, råvarer, arbejdskraft eller produkter er tilgængelige og distribueres overalt af globale aktører. Men globalisering betyder i virkeligheden mere end det.¹⁵ For vi må sande, at menneskenes aktivitet påvirker livsbetingelserne i globale målestokke verden rundt. Globalisering medfører planetens antropofisering, altså en tiltagende proces af menneskelige aftryk og forandringer, der langt fra altid kan udlægges som planlagte eller intenderede. Antropocæn-tesen afslører de parasitoide følgvirkninger af globaliseringsprocessen, når den menneskelige art og dens aktiviteter sætter sit præg på det hele.
- ¶28 Planetens funktionssystem (*The Earth System*) destabiliseres; holocæn-balancen er ved at tippe. Spørgsmålet er, hvornår og på hvilket niveau – i hvilken fænomenal skikkelse – systemet vil finde sin nye ligevægt; og i hvilket omfang de forskellige regioner jorden rundt stadigvæk vil kunne huse livet, som vi kender det. Crutzen præsterer i virkeligheden en filosofisk bedrift, da han formulerer en tese, der viser sig at fange sandheden og forene de forskellige – kemi-iske, geografiske, biologiske, socio-kulturelle, geologiske, økonomiske – transformationsprocesser under én ledende idé: antropocæn. I dette begreb sammentænkes i ét situationen vedrørende forandringerne af *The Earth System* og årsagen bag alle disse transformationer: menneskenes planetariske virke. *Vi lever i antropocæn*. Så simpelt kan det siges.
- ¶29 Men hvad betyder det egentlig? I en indflydelsesrig artikel har historikeren Dipesh Chakrabarty fastslået, at anerkendelsen af mennesket som den drivende geologiske aktør medfører kollapset af to historiske Størrelser, der hidtil var fordelt på to forskellige ontologiske domæner.¹⁶ Proklamationen af vores tid som antropocæn bety-

der, at Jordens historie (*natural* or *Earth history*) bliver en del af verdenshistorien (*human* or *World history*). Modernitetstænkningens formentlig mest afgørende ontologiske skel mellem natur og kultur eller natur og historie perforeres. Alle sekulære historieopfattelser beror på en forståelse af naturen som den uforanderlige ramme, inden for hvilken civilisationens dramaer udspilles. Menneskelig kultur i alle dens forskellige former og skikkelser udvikler sig på baggrund af en natur, hvis luner og genstridigheder *en detail* er uberegnelige og fra tid til anden har katastrofale følger. Naturens magt synes at være absolut, ikke afhængig af andre størrelser end naturen selv og dens guder. *Deus sive natura*, som det hed i Spinozas apoteose af naturen.

¶30 Men naturens nærmest guddommelige, principielle upåvirkethed af skabningernes færdens står med antropocæn-tesen til disputation. Ganske vist har menneskene – ligesom alle andre organismer – altid haft del i naturprocesserne via metabolisme og reproduktion; og senest med den agrarkulturelle revolution fra ca. 10.000 år siden er mennesker derudover begyndt at forme naturen som deres miljø, i stedet for “blot” at tilpasse sig via evolutionære processer til omgivelserne. Netop som kulturvæsener kultiverer menneskene naturen. Men antropocæn-proklamationen udtrykker den nye kvalitet, som interaktionen mellem menneske og natur har fået, hvilket fremtvinger en revision af naturbegrebet. Nu er det en enkel art, *homo sapiens*, der påvirker hele systemets virke henimod et andet driftsniveau. En omstændighed, der siden atmosfærens iltning af cyanobakterierne fra omrent 3 milliarder år siden er uden sidestykke i klodens historie. Anerkendelsen af vores tid som antropocæn medfører således opfordringen til en filosofisk revurdering af naturbegrebet og ikke mindst af vores begreb om os selv som mennesker. *We live in*

the Anthropocene – denne sætning vender op og ned på vores verdens- og selvforståelse.

Hegels menetekel

- ¶31 MAN HAR OGSÅ MOD CRUTZEN OG CHAKRABARTY FREMFØRT indvendinger, der anfægter legitimiteten af enhedsperspektivet, der ligesom Hegels tese om verdenshistoriens fremskridt synes at undertrykke eller i det mindste ignorere de enorme faktuelle økonomiske og politiske forskelle kulturerne imellem. Det er korrekt, og det skal bestemt ikke benægtes her, at især Vestens og Europas koloniale og imperialistiske magt- og undertrykkelsespolitik, sammen med kapitalismen og dens livsstil, har forårsaget den nuværende globale krise. Fra anden side indvendes derudover imod antropocæn-tesen, at den forbliver inden for et antropocentrisk paradigme, der fortsætter med sin farlige ignorance over for alle andre, ikke-menneskelige livsformer. Der findes således gode grunde fra forskellige retninger til at anfægte den etiske og politiske korrekthed af begrebet antropocæn.
- ¶32 Jeg anerkender og deler gejsten bag de etiske vurderinger og legitimiteten af de dermed forbundne anbefalinger, men jeg vil dog forsvare antropocæn-begrebet. Crutzens sætning skal opfattes som en provokation à la Hegels, der tvinger os til at stoppe op og at tænke os om, for at kunne gibe vores tid i tanken. Provokationen ligger ikke mindst også i uklarheden af, hvad vi skal forstå med “anthropos” eller “mennesket”. Crutzens verdens- og geohistoriske proklamation aftvinger historisk bevidsthed à la Hegel; for vi er nødt til at lade den antropocæne situation indgå i vores bestemmelse af mennesket, således at vores begreb om os selv også omfatter den nyvundne indsigt i vores global-historiske ansvar: “Mennesket er det væsen, der førte planeten ind i antropocæn.”

¶33 Crutzens tese og dens appell til en geohistorisk informeret filosofisk antropologi appellerer således ikke til endnu en omgang af den metaphysiske humanisme, der hylder menneskets kognitive og moralske overlegenhed, og som kendetegnes ved sin iboende blindhed over for (racistiske, religiøse, biologiske, seksuelle) chauvinismer. For socialvidenskaberne og ikke mindst humaniora består provokationen i at skulle genoverveje det universalistiske perspektiv, der ligger i tanken om “mennesket” eller “menneskeheden”, hvor det 20. århundredes teoriudvikling havde ført os til postmoderne og post-humanistiske paradigmer, der aflagde enhver teoretisk mulighed for at referere til mennesket som sådan. Det er, som om Crutzen, i min fortælling om den førende repræsentant for det med *Earth System Science* annoncerede videnskabelige paradigme i begyndelsen af det nye millennium, udfordrer filosofien og beslægtede humanistiske discipliner til at formulere et begreb om mennesket, der kan stemme overens med betegnelsen “antropocæn” og den dermed annoncerede verdenshistoriske tidsomstilling.

¶34 Og dermed vender jeg tilbage til Hegel. Crutzens tese – *vi lever i antropocæn* – er i min læsning en aktualiserende udfoldelse af Hegels tese om, at *verdenshistorien er fremskridtet i frihedens bevidsthed*. Begge teser skal på ingen måde forstås som versioner af humanistisk pladder, der hylder menneskeheden og dennes bedrifter som intelligente væsner eller som planetarisk kulturagent, som den såkaldte *eco-modernism* og dennes apologeter prøver at fremføre.¹⁷ Både Hegel og Crutzens sætning skal i mine øjne forstås som skriften på væggen, som *menetekel*, hvis sande betydning vi endnu ikke har fatet.

¶35 Kleists fortælling skal således fortsættes. Dens politisk-historiske emancipationslogik, udtrykt af Mirabeau, har fået en global- eller geohistorisk opfølger. Antropocæn-tesen udstiller frihedens metafy-

siske konsekvenser, når det nemlig begynder at dæmre, at den nutidige planetariske situation kræver, at nogen svarer ved at tage ansvar. ”Vi lever i antropocæn” udtrykker denne bevidsthed. Den gør det klart, at vi nu ikke længere kan vie udenom, når det gælder frihedens historiske balance. Vi må regne det hele med; og vi kan ikke længere lade som om, vore handlinger kan gennemføres i barnlig uvidenhed. Anerkendelsen af antropocæn-tesen medfører således anerkendelsen af frihedens ansvar. Et ansvar, hvis målestokke nok overgår vores vildeste fantasier, og hvor blandt andet filosofien er opfordret til at svare tilbage med tilstrækkelige begreber om eksempelvis historisk handling, om kollektivt ansvar og retfærdighed generationerne i mellem.

¶36 Aktualiteten af Hegels historiefilosofi og dens bærende tese – *verdenshistorien er fremskridtet i frihedens bevidsthed* – består således i mine øjne i det, man kunne kalde for en *tragisk* læsning. Indsigten er tragisk, fordi den artikulerer den kognitive såvel som moralske utilstrækkelighed af mennesket uden dermed at kunne præsentere ”løsninger” i form af teknologiske opfindelser eller politiske beslutninger. Handles skal der alligevel. I det øjeblik, man virkelig forstår Hegels *menetekel*, vil man helst ikke have set den. For dens sandhed består i den absolutte anerkendelse af det ansvar, en antropocæn virkelighed medfører. *Vi lever i antropocæn*.

Noter

1. G.W.F. Hegel, *Aphorismen aus Hegels Wästebook*, i *G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden*, bind 2, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970), 544.
2. En opgørelse ikke mindst præsenteret i det indflydelsesrige kampschrift *Qu'est-ce que le tiers état?* (*Hvad er den tredje Stand?*), anonymt publiceret af Emmanuel Joseph ”Abbé” Sieyès i januar 1789.

3. Heinrich von Kleist, *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* (1805), min oversættelse, citeret efter *Projekt Gutenberg-DE*, <https://www.projekt-gutenberg.org/kleist/gedanken/Kapitel1.html>. Arkivet for den franske nationalforsamling gengiver ordlyden af udvekslingen mellem ceremonimesteren og Mirabeau lidt anderledes og fordeler svaret af tredjestanden på hhv. Bailly og Mirabeau: “Au grand maître des cérémonies, le marquis de Dreux-Brézé, rappelant l’injonction du roi, Bailly, le doyen du tiers état, réplique: ‘La Nation assemblée ne peut recevoir d’ordres’, et Mirabeau ajoute: ‘Nous ne quitterons nos places que par la force des baïonnettes’ ”. Eller i den mere korrekte, længere version, som Kleist åbenbart havde kendskab til: “Cependant, pour éviter tout équivoque et tout délai, je déclare que si l’on vous a chargé de nous faire sortir d’ici, vous devez demander des ordres pour employer la force; car nous ne quitterons nos places que par la puissance des baïonnettes.” Se “Le temps de l’invention (1789–1799)”, *Assemblée nationale*, <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/histoire-de-l-assemblee-nationale/le-temps-de-l-invention-1789-1799>.
4. Berettes af biografen Guy Chaussinand-Nogaret, *Mirabeau* (Paris: Éditions du Seuil, 1982), 172.
5. Min oversættelse af: “Zugleich ist es die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Notwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtsein – denn sie ist, ihrem Begriff nach, Wissen von sich – und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist sich der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes. [...] Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit”. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, i *G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden*, bind 12, red. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), 32f.
6. Reinhart Koselleck har rekonstrueret nøglebegreberne “Geschichte”, “Fortschritt” og “Entwicklung” og deres semantiske forskydninger omkring år 1800, der muliggør Hegels sprogbrug. Hegel gør virtuøst brug af den kollektive singularis, der tilskriver “historie”, “fremskridt” eller “udvikling” funktionen som grammatiske subjekter. Se *Geschichtliche Grundbegriffe. Studienausgabe*, bind 9, red. Otto Brunner mf. (Stuttgart: Klett-Cotta, 2004).
7. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, i *Gesammelte Schriften*, bind 12, red. E. Moldenhauer & K.M. Michel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), 57.
8. For en aktuel og kritisk vurdering vedrørende Hegels politiske aktualitet i lyset af EU og globalisering, se Albrecht Koschorke, *Hegel und wir* (Berlin: Suhrkamp, 2015).
9. For Hegels filosofi som udtryk for filosofisk racisme se for eksempel Teshale Tibebu, *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History* (New York: Syracuse University Press, 2011).
10. Jeg mener således ikke, at Hegels historietænkning kan tages i ed for at fremføre eller forsvere tesen om historiens afslutning, som det er blevet hævdet af både Hegel-kritikere à la Popper eller liberale ny-hegelianere à la Fukuyama.

- ii. Her gengivet efter Christian Schwägerl, “Anthropocene: On the Substance of a New Idea”, *TriplePundit*, 8. juli 2015, <https://www.triplepundit.com/story/2015/anthropocene-substance-new-idea/33746>.
- 12. Se Paul Crutzen & Eugene Stoermer, “Antropocæn”, i *Planetære frakturer. Humanistiske og socialvidenskabelige perspektiver på antropocæn*, red. Kristoffer Balslev Willert (Frederiksberg: Multivers, 2022).
- 13. Crutzen/Stoermer anfører ca. 1800 (præcist: 1776, året for opfindelsen af dampmaskinen af James Watt) og industrialiseringens begyndelsen som startdato for antropocæn; the Anthropocene Working Group (AWG) nedsat af den International Commission for Stratigraphy (ICS) har anbefalet 1950 (og det, man kalder for “the great acceleration”) som startpunkt. En tidsalder (*age*) i geohistoriske målestokke ville være måske 10.000–100.000 år; de hidtidige epoker har i gennemsnit en varighed på ca. 17 millioner år, en periode ca. 49 millioner år.
- 14. Se Kristoffer Willerts indledning til *Planetære frakturer*.
- 15. Lærerigt i denne forbindelse er Simon L. Lewis og Mark A. Maslins sammenkobling af antropocæn med det, Crosby havde døbt ‘The Columbian Exchange’ i kølvandet på europæernes erobring af de to amerikaer. Se kap. 5 i *The Human Planet. How we created the Anthropocene* (New York: Pelikan, 2018).
- 16. Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses”, i *Critical Inquiry* 35, nr. 2 (2009): 197–222.
- 17. Se John Asafu-Adjaye, Linus Blomqvist, Stewart Brand et al., *An Ecomodernist Manifesto*, <http://www.ecomodernism.org/>, der reklamerer for en “god” antropocæn takket være menneskets kognitive og teknologiske færdigheder.

Hæigel today, eller: Tænk om igen

JESPER LUNDSFRYD

RASMUSSEN

15. DECEMBER 2022

HÆIGEL – SÅDAN HAR DET OPSTEMT LYDT FRA DEN ene talerstol efter den anden fra 1990’erne og frem – er højaktuel. Hans teorier finder nemlig anvendelse i alt fra sprogfilosofi¹ og erkendelsesteori² til social og politisk filosofi.³ Det glade budskab begrænser sig dog ikke alene til den angelsaksiske verden. *Informations* serie i anledningen af Hegels 250-års jubilæum i 2020 fremsatte direkte påstanden, at en forståelse af vores samtid forudsætter en forståelse af Hegel.⁴ Skulle man imidlertid, hvilket vi til en paneldiskussion i regi af Idealismekredsen ved Århus universitet en tirsdag i september 2021 pålagde os selv offentligt at diskutere, overveje, hvilken rolle Hegels filosofi måtte tilkomme i dag, ville man øjeblikkeligt støde på en hindring lagt ud af hovedpersonen selv:

- ¶2 Når filosofien maler sit grå i grå, så er en skikkelse af livet blevet gammel, og med grå i grå lader den sig ikke forynge, men kun erkende; Minervas ugle tager først sin flugt ved dæmringens frembrud.⁵
- ¶3 Som ville Hegel på forhånd forhindre sine fremtidige kolleger og læsere i at anvende hans filosofi, lader han sin retsfilosofi begynde med disse formanende ord, der storslæt, men bestemt viser filosofien dens plads. Nu er en ugle som bekendt et rovdyr, så det tyske “Flug” kunne retteligt være oversat med “jagt”. At oversætte det med flyvning ville lede tanken et sted hen, som man må tvivle på, at Hegel ville værdsætte – som skulle vi på chartertur med *Hegel Air*. Flyvemetaforen henviser i hvert fald til et perspektiv, som Hegel gennem stort set hele sit liv holder lige så fjernt som muligt fra sin filosofi. Der er her selvfølgelig tale om anskuelse, seen, skuen eller fore-

stilling, som alle forudsætter en afstand til den genstand, de retter sig mod; en virksomhed, som fordrer af det erkendende subjekt, at det har hævet sig over, ja fjernet sig fra det objekt, som skal erkendes. Og det er kun rigtigt (for Hegel) i den forstand, at det erkendende subjekt har løsrevet sig fra tingene og gjort sig til genstand for undersøgelsen selv i sin absolutte skikkelse, dvs. som en viden uden forudsætning. Og det betyder endvidere, at objekt og subjekt er blevet ét. Spekulation (og dermed tænkning) er videnskabens væsenstræk, og den består ikke i en psykologisk formåen, men skrider ifølge Hegel begrebsligt frem af sig selv. Det er Hegels store bidrag til videnskaben at holde filosofien fri af forsøg på psykologisering af enhver art – og nok også en af de ydre grunde til, at hans filosofi i sin helhed afgik ved døden samtidigt med hans. Kun kortvarigt og i ofte stærkt forandrede skikkeler har man forsøgt at genoplive Hegels filosofi som sådan. Receptionen af en idé er sjældent det samme som dennes gentagelse.⁶ Snarere, hvilket eksemplificeres yderligere i det følgende, har den ret udprægede Hegel-reception i høj grad bestået af stenbrudsaktioner, hvor man har set sig lun på først dette, så hint mere eller mindre enestående element i Hegels værk. *Systemet* derimod – og dermed grundtanken hos Hegel – har man ladet fare.

¶4 Førstehjælpen har man da også fundet i dele af *Phänomenologie des Geistes*, hvor erfaringsbegrebet spiller en fremtrædende rolle, hvilket man har ment at se et potentiæle i. I det lys kan det ikke undre, at en stor del af det tyvende århundredes arbejde med at gøre Hegel spiselig i særlig grad har haft netop dette værk som hovedgenstand som i sig selv tilstrækkeligt for at forstå Hegel, eksempelvis ved at forsøge at vise, at indholdet i fænomenologien er identisk med videnskabens.⁷ Men sådanne forsøg på at aktualisere Hegel forvrider problemstillingen, hvilket bliver tydeligt, hvis man medtænker, at det strengt taget ikke er Hegels filosofi, men dennes optakt, *Phäno-*

menologie des Geistes, man derved aktualiserer. For alvor problematisk bliver det, når andre har forsøgt at udpege et afsæt i Hegels videnskab ved i modsætning til Hegels egen filosofi at psykologisere den. Som eksempel herpå kan nævnes forsøget på at psykologisere Hegel ved at omfortolke hans grundoperation, dialektikken, til en *seen* (*voir venir/to see (what is) coming*).⁸ Hvorvidt Hegels rent begrebslige vej er den rette rute at gå, lades her være ubesvaret. Men spørgsmålet om filosofiens grundvirksomheder har været genstand for store debatter. Om Hegels udelukkelse af anskuelse og erfaring ligefremt og i modsætning til Johann Gottlieb Fichte og Friedrich Wilhelm Joseph Schelling kunne have udgjort et bolværk mod Hitler og nationalsocialismen synes for undertegnede at være en tvivlsom påstand, hvis tvivlsomhed snarere må bero på ensidige læseevner hos de respektive forfattere.⁹ Det er dog ikke udelukkende et fænomen, der begrænser sig til det tyvende århundrede.¹⁰

¶ 5 Og dog: Ydre grunde som disse er utilstrækkelige for venner af filosofien. At angive et omrids af mere iøjnefaldende grunde, og derigennem opvise Hegels betydning for os i dag, er denne artikels hovedsigte – også selvom det må blive ved en silhuet. Efter at have fremhævet et væsenstræk ved Hegels filosofi (det fortidige) skal arven efter Hegel klargøres gennem tre nedslag: 1) systematisk tænkning i form af metafysik eller første filosofi, 2) modernitet i form af sekularisme, 3) antipolitik og antietik. Som det vil blive tydeliggjort, peger alle tre nedslag samstemmende på en indre spænding i Hegels filosofi, hvilket manifesterer sig som en tilnærmede af det etiske til det politiske og dermed et forsøg på en enhedsdannelse, der som en sten i skoen til stådighed slæbes med rundt og lægger sig i vejen for en moderne tænkning. Efter undertegnedes vurdering ville vi gøre klogt i at lade netop den del af Hegel forblive i graven hvilende ved dennes højre hånd. Men som vi skal se, er dette langt fra ensbetydende med

glemsel. Tværtimod skal det forstås som et forsøg på at begribe, hvormed en fornyet Hegel-lekture bliver et presserende anliggende.

Fortiden hører Hegels filosofi til

¶6 ET VINK TIL AT GØRE EN BEGYNDELSE HENIMOD EN AFKLARING gives i skikkelse af Minervas ugle. Denne særlige form for ugle adskiller sig imidlertid i kraft af afgørende egenskaber fra den, vi kender fra naturens riger. Hvor denne oftest jager et levende bytte, består kosten for hin hovedsageligt af ådsler, hvis vi skal tro Hegel. Minervas ugle går altså ikke på rov blandt de levende, men de døde, som aldrig bliver andet end det, de var, men for evigt er forvist til gravens muld og mørke og dermed en hensynet tilværelse i fortiden. At genopstå er ikke de døde forundt, og filosofien hverken kan eller skal male dem anderledes, men er derimod henvist gråtoneskalaen.

¶7 Hegels storslæde bidrag kommer således ikke uden fordringer til dem, der giver sig i kast med sådanne forehavender. For hvis filosofien er som metaforens subjekt, et rovdyr på jagt efter et bytte, det kan fortære og dermed for evigt lægge i graven, så betyder det, at filosofiens genstand nødvendigvis er det afsluttede; det, der er vordet (*perfektum*). Hverken fremtiden, som man satte sin lid til i oplysningen og som modreaktion mod Hegel i 1830'erne og frem,^{II} og ej heller nutiden, er værdige som genstande for filosofien. Om end en sådan fortid måtte stå nutiden nok så nær, ja som *vordet* er indlejret i nutiden, kan og skal filosofien som et begrebsligt foretagende holde sig til fortiden. Det kan man forvisse sig om i bestemmelserne af Amerika fra hans forelæsninger over historiens filosofi, hvor den nutid, der har blivende (og det vil sige sand) betydning, dog også får enkelte indrømmelser: “[S]om et fremtidens land angår det os overhovedet ikke her; thi vi har, hvad angår historien, at gøre med det, der har været, og med det, der er – i filosofien dog med det, der hverken ale-

ne har været eller alene vil være, men med det, der er og er evigt – med fornuften, og dermed har vi nok at gøre.”¹² Filosofien handler for Hegel først og fremmest om det evige, det der i sandhed er, og det er for Hegel de indre begrebsbestemmelser, der for det rette blik udfolder sig i et videnskabeligt system. For at foregribe den naive indvending, at Hegel dermed indtager rollen som den verdensfjerne *armchair philosopher* (κατ’ εξοχήν), skal angives det forhold, at Hegels tænkning jo netop er et forsøg på at begribe det, der er, men i skikkelse af, at det har været. Det er metafysik, tænkning, og i den form har den også med væren at gøre. Det er også i dette tilfælde, i logikkens nemlig, væren som resultat. Det, der stadig er sin vorden, kan ikke begribes, men løber bestandigt tanken af hænde som tørt sand mellem fingrene på en varm sommerdag ved Dueodde strand. For at noget i en filosofi som Hegels kan begribes, og det vil sige tænkes, må det have fundet en (i det mindste relativ) fast skikkelse som et resultat af en forudgående proces. Selv vorden (*Werden*) kan først tematiseres i *Wissenschaft der Logik*, når den selv er blevet, hvilket ganske vist kun er muligt i et flygtigt øjeblik, hvorefter vorden selv vorder og ophæver sig selv som vorden. Dermed er det abstrakte medium forsvundet, det er blevet bestemt til *noget* (*Dasein*).¹³ Og sådan bliver det ved i hele Hegels videnskab, lige indtil det efter logikken, naturfilosofien og åndsfilosofien bidder sig selv i halen, hvormed tænkningen vender tilbage til sin egen begyndelse og dermed samler sig til ét system, altså endnu en skikkelse, der dog nu kan begribes i sin fuldstændighed. Hegels projekt trues sågar med at køre af sporet, da hele manøvren, der går ud på at bremse den vorden, som videnskaben grunder på, for at kunne begribe den, ikke rigtig vil finde ro.

¶8 Denne indre spænding er i sig selv et spændende tema hos Hegel, men skal ikke opholde fremstillingen. Derimod skal i al korthed en

anden misforståelse ryddes af vejen. Skulle det indvendes, at Hegel dog selv mente, at “filosofien [...] er *sin tid fattet i tanker*”,¹⁴ og derfor *de facto* beskæftiger sig med nutiden, turde en præcisering være på sin plads. Skelne må man mellem filosofiens genstand og dens ståsted, hvorfra den arbejder. At tænkning hverken kan finde sted i fremtiden eller fortiden er åbenlyst. Tænkning finder sted nu og her, så bredt man end måtte opfatte dette nu.¹⁵ Men det, tænkningen ifølge Hegel alene kan hellige sig i nuet, er det evige, tænkningen selv, det, der i sandhed er vordet samt dettes herkomst.

¶9 Altså er det første resultat, Hegels filosofi væsentligt fordrer, at tænkning ikke beskæftiger sig med det, der blot er (nutiden), eller det, der skal komme (fremtiden), men det, der har været (fortiden). Faktisk er det at søge *tilbage* til grunden, som Hegel skriver, en væsentlig betragtning for filosofien: “[D]et at gå frem er en *tilbagegang i grunden*, til det *oprindelige* og *sande*, hvormed begyndelsen blev gjort og faktisk bliver frembragt, og som afhænger af det oprindelige og sande.”¹⁶ Det betyder ikke, at mennesket skal afstå fra at beskæftige sig med nutiden eller fremtiden, ej heller at Hegels filosofi skulle være bagstræberisk og søge mod en oprindelig enhed, det være sig naturlig eller folkelig. Det beløber sig alene til den fordring, at videnskab kun kan beskæftige sig med fortiden. Trods den tilsyneladende konservatisme gemmer der sig dog i denne indstilling et kritisk potentiale vendt mod utopiskabende videnskaber – det være sig etisk-politiske eller teologiske. Hermed er det første nedslag allerede foregået, mod hvilket jeg kan vende mig nu.

Første nedslag: System eller systematik

¶10 IFØLGE EN I HEGELS NÆRE FORTID VELKENDT BESTEMMELSE AF metaphysik består denne i konstruktionen af et system, der indeholder alle principper for den menneskelige erkendelse: “Metaphysik er

den første videnskab indeholdende principperne for den menneskelige erkendelse.”¹⁷ Til metafysik regnes af Baumgarten således også ontologi, kosmologi, psykologi og naturlig teologi, da den angiver princippernes for de afledte videnskaber.¹⁸ Som første filosofi grundlægges metafysikken altså med et førstestående, et princip (*princeps*), som sikrer fremgangen for resten af videnskaben og forbinder de enkelte discipliner, der falder under den. På lignende vis, om end på sin egen facon og med et ændret indhold, forholder det sig hos Hegel. For at filosofien ikke skal forfalde til tilfældigheder, må et absolut princip identificeres, hvorfra resten udvikler sig. Her skal selve princippet og grundene til en absolut (forudsætningsløs) videnstiltes til side for i stedet at fremhæve metafysikkens beskaffenhed og nødvendighed i Hegels filosofi. Ét væsentligt kendetegn ved Hegels omgang med principper skal dog kort benævnes, nemlig problematiseringen af principper i filosofien. Hegel er en af de skikkelses i filosofihistorien, som tydeligt har været sig bevidst om problemerne med begyndelser i filosofien uden at opgive nødvendigheden af ét princip for filosofien.¹⁹

¶II Hos Hegel er metafysikken en sæl som blanding af ontologi og åndsfilosofi. En direkte erkendelsesteori, dvs. en teori om, hvordan erkendelse kommer i stand, er det ikke. Det er snarere den absolutte væren eller, som Hegel skriver, den “[...] indtil videre [zunächst] umiddelbare *enbed af tankning og væren* [...]”²⁰ Idéen er nu at følge udviklingen af denne umiddelbare og abstrakte enhed mod dens stadig stigende konkretisering og dermed formidling, hvilket skal kulminere i den absolutte formidling, dvs. viden om denne enhed i den absolut mest konkrete og derfor begribelige form, systemet selv. Hegels systembegreb kan dermed foreløbigt bestemmes som en væsentlig del af metafysikken, idet systemet netop udgør metafysikken. Et system er i almindelighed, som begrebets oldgræske rod

røber, noget sammenstillet, og i særdeleshed for Hegel en sådan sammenstilling, der gennem genstandens egen negation af sig selv ophæver sig selv mod stadig mere konkrete former for til sidst at vende tilbage til sit udgangspunkt, men nu som formidlet. Skulle denne sammenhæng mislykkes, gives der ikke tænkning eller videnskab, da enhver sammenstilling forudsætter en grund. At tænke systematisk, dvs. sammenhængende, forudsætter ifølge Hegel en grund for denne sammenhæng. Uden en sådan grund ville tænkning være tilfældig og dermed uvidenskabelig. Hegels radikalitet består nu i at ville begribe opkomsten af begrebslige sammenhænge som noget, der er opstået af sig selv fra det absolutte, væren selv, hvilket betyder, at absolut individualitet, ren isolation uden nogen sammenhænge, ikke lader sig tænke, er meningsløst. Det tyske “sinnlos” er her sigende: Hvis “Sinn” begrebsligt har noget at gøre med “sammenhæng”, så er det meningsløse netop det, der står uden for enhver sammenhæng. Filosofiens opgave er mod en sådan hævdet meningsløshed at genetablere en meningsfuld, sammenhængende verden, hvilket for Hegel på moderne vis sker igennem negationer, ophævelser og begrænsninger.

¶12 Tænkningen har altså for Hegel en rund form. Den er ikke cirkulær, men udvikler sig fra en begyndelse til en ende – ligesom når vi sprogligt skelner mellem at “gå i ring” og at “gå rundt”, hvoraf hint udtryk er negativt (at køre i ring uden mål og med) og dette positivt (som børn, der render rundt, altså går på opdagelse) konnoteret. Men en begyndelse, fast fremgang (metodologisk) og en afslutning må filosofien have, hvis det ifølge Hegel ikke skal munde ud i relativisme. Således kan man sige, at Hegel ser konstruktionen af et system som det eneste middel til at genvinde den orienteringsløshed, som (i hans tilfælde) specialiseringen og en moderne verden uden Guder har ført med sig.

¶13 Det er den systematik, der helt grundlæggende kendetegner Hegels tænkning. Og det er formentlig endnu en af hovedgrundene til, at man har svært ved tanken om Hegel i dag, da det synes ensbetydende med, at filosofien når eller kan nå frem til en ende.²¹ Spørgsmålet er dog, hvilken type, der her er tale om, når man taler om ”ende”, og om vi overhovedet kan være den systematiske (sammenhængende) tænkning foruden. Når vi i dag nogle gange skelner mellem *systematiske* og *historiske* tilgange til filosofien, fremhæver vi gerne filosofien selv som systematik – og glemmer derved ikke sjældent, at systematikken har en egen historie, der kun svært lader sig skelne fra systematikken selv; ligesom vi glemmer, at vi endnu ikke kender til et eksempel fra historien, som ikke er systematisk (selvom nogle eksempler er mere sammenhængende end andre). Og endnu sjældnere agtes der på, at den såkaldte systematiske filosofi lider under svære systematiske mangler, der nødvendiggør, at fremstillingen og, må man formode, tanken bag er mindre sammenhængende, end den giver sig ud for. Det er eksempelvis ikke sjældent, at tanken må hjælpes på vej med et for sagen selv fremmed og tilfældigt hjælpemiddel for at komme frem. Som om tanken faktisk havde fundet en ende, den ikke vil videre fra, og derfor nødstedt må indlade sig på en art åndelig suturtråd, der skal holde dens løse lemmer sammen. Et fremtrædende eksempel på denne maskerade er vel de spørgsmål, der, i stedet for at udspringe af problemstillingen eller resultatet, ligesom påduttet sagen udefra med den hensigt at forberede og tage springet fra et afsnit til det næste, eksempler, hvis antal er *legio*.²² Sådanne fremstillingsmæssige hjælpemidler ville Hegel én gang for alle afsløre som det, de er, nemlig udtryk for tilfældigheder eller associationer, der viser, at fremstillingen ikke hænger sammen, men kræver mere arbejde.

¶14 Hegels tænkning minder os i det hele taget om systematikken som problem. En læser af Hegel i dag måtte først og fremmest stille sig spørgsmålet, om det kan lade sig gøre at tænke systematisk uden et princip, uden en begyndelse og slutning, altså uden metaphysik og uden refleksioner over begyndelsen. Kort og godt: Kan man tænke systematisk uden at have et system? Selv den amerikanske pragmatisme, der i refleksioner over begyndelser alene ser et frugtesløst tidsfordriv, har principper eller et udgangspunkt, hvorfor metaphysikken bekvemt kan lægges på hylden. I dennes sted tages naivt udgangspunkt i bevidsthedens *her og nu* uden at stille spørgsmålstegn ved denne begyndelse endsige kigge tilbage, men alene fremad, hvorledes denne bevidsthed opfører sig.²³ Af den grund kan det heller ikke komme som en overraskelse, når nogle pragmatiske positioner og procesfilosofi metodologisk ender tæt på behaviorisme.²⁴ Hegels kritiske spørgsmål til sådanne positioner er, om de overhovedet kan siges at tænke systematisk. Set i det lys kan man måske endda tale om pragmatismen som *resignationens filosofi*.²⁵ Heidegger viser sig her som en væsentligt mindre resignerende, og dvs. mindre pragmatisk, og langt mere systematisk tænker, når han i sin anden forelæsningsrække over Schelling fremsætter sit eget bud på et system: "Fulldendt er filosofien altid da, når dens ende bliver og forbliver det, der var dens begyndelse, spørgsmålet."²⁶ Og ligesom det er tilfældet for Heidegger, minder Hegel os om, at en sådan systematik må være absolut. Den må ikke inddrage andet i fremgangen, end der for os mennesker er tilgængeligt til at begynde med. Den skal i en vis forstand udgå fra mennesket eller menneskelig virksomhed og forblive der.

¶15 Dette er resultatet af det første nedslag, som viser sig at være på kollisionskurs med vores tid, nemlig en fordring om en absolut metaphysik som et nødvendigt grundlag for systematisk tænkning. Og

det er vel at mærke en tænkning, der ikke forudsætter nogle transcedente grunde, men på baggrund af udgangspunktet spørger til, hvorledes det begrebsligt kom hertil i det håb, at en sådan virksomhed vil oplyse (man kunne sige bevidstgøre) og vejlede den virksomme. At mennesket er i stand til dette på egen hånd, er kernen i det næste nedslag, nemlig Hegels filosofi som moderne sekularisme.

Andet nedslag: Modernitet som sekularisme

¶16 NÅR HEGELS TÆNKNING KAN SIGES AT VÆRE MODERNE, MÅ DET ses ud fra et ganske bestemt perspektiv. At være moderne betyder for et sådant standpunkt at afvise behovet for supranaturalle instanser som eksempelvis guder. Med andre ord er den menneskelige fornuft tilstrækkelig til at redegøre for alt, der har betydning og virkning på mennesket. Der er for Hegel ikke noget, der ikke kan forklares: “Hvad der er fornuftigt, det er virkeligt; og hvad der er virkeligt, det er fornuftigt.”²⁷ Der findes altså for Hegel ikke noget, der ikke som en del af videnskaben ville kunne gives en forklaring *potentialiter*. Det betyder ikke, at Hegel forpligter sig på en rolle som sandsigerske eller spåmand. Som nævnt ovenfor har Hegel ikke meget tilovers for de fremtidssynede. Grundtanken er alene den, at når noget fremtræder som fænomen for mennesket, så kan mennesket i kraft af at være et fornuftsvæsen, dvs. i kraft af de af mennesket selv til rådighed stående og frembragte midler som erfaring, videnskab og spekulation, begrive det. Hegels system, der udover logikken som bekendt indeholder en natur- og åndsfilosofi, er absolut, dvs. autonomt og autarkt. Det kan stå på egne ben. Det gælder også etikken og politikken, som Hegel afhandler under åndsfilosofien, hvilket jeg vil komme tilbage til nedenfor. I sine indledninger til logikken kan Hegel som grund for systemets absolutthed proklamere om sin egen indled-

ning til sit systems begyndelse, "at denne begyndelse som sådan hverken behøver forberedelse eller yderligere indledning; og denne foreløbighed af ræsonnementet om begyndelsen kunne ikke have til hensigt at føre hen til begyndelsen, men snarere at fjerne al foreløbighed."²⁸

¶17 Kants projekt om at etablere et nyt grundlag for filosofien, en ny verdensanskuelse, alene ved at gøre brug af fornuften forsøger Hegel dermed konsekvent at realisere. Med sine to første kritiske værker, *Kritik der reinen Vernunft* og *Kritik der praktischen Vernunft*, forsøgte Kant alene gennem fornuftens selvkritik (*genitivus subiectivus*) at gøre sig selv (*genitivus obiectivus*) fornuftig. Foretagendet er således betragtet et dannelsesprojekt, som gennemføres af det, der selv skal dannes. Hvor Kant havde tiltro til fornuftens udviklingsstadium for en sådan selvkritik, måtte Hegel dog først sikre sig, at et begyndelsesniveau var opnået, hvor man kunne overlade fornuften rollen som dommer og tiltalt. Ikke desto mindre deler Kant og Hegel den iagttagelse med oplysningen, at det kun kan påhvile fornuften (mennesket) selv at danne fornuften, da man ved at overdrage ansvaret til en udefrakommende domstol ville risikere at bringe fremmede og dermed irrationelle kræfter ind i opdragelsen og dermed snarere fordærve end fremme dannelsen. Således forvandles Luthers to regimenter til ét, fornuftens.

¶18 Hegel er på dette punkt moderne i den forstand, at han gør alle menneskelige anliggender til dennesidige. De verdensliggøres. Hegels modernitetsprojekt er et sekulariseringsprojekt; et forsøg, som i sin gennemførelse skal vise os, hvor langt vi kan komme på egen hånd. Men dette kommer hos Hegel samtidigt til udtryk som en modernitetskritik møntet på senoplysningen, der ifølge Hegel ikke selv var tilstrækkeligt oplyst. Af samme grund slæbte den ufor-

varende en række fordomme med sig i bagagen og viderekolporterede dem.

¶19 Denne anklage mod oplysningsfilosofien, som blandt sine repræsentanter også tæller Kant, blev meget tidligt gjort klar over for Hegel. I et brev fra helligtrekongersaften 1795 beretter Schelling til Hegel om filosofiens sørgelige tilstand i Tübingen, hvor han er ved at færdiggøre sine studier.

¶20 Filosofien er endnu ikke ved sin ende. Kant har opstillet resultaterne: Præmisserne mangler stadig. Og hvem kan forstå resultater uden præmisser? – En Kant velsagtens, men hvad skal de store skarer stille op med det. [...] Vi må videre med filosofien! – Kant har ryddet alt af vejen – men hvorledes skulle de bemærke det? [...] Oh, de store kantianere, som i dag findes overalt! [...] førend man ved af det, springer *deus ex machina* frem – det personlige væsen, som sidder deroppe i skyerne [...].²⁹

¶21 Ved læsning af citatet lader den mistanke, Schelling retter mod Kants filosofi, sig svært overse. Irritationsmomentet er den temmelig velvillige modtagelse, som Kants filosofi nød blandt de i Schellings øjne forstokkede teologer i stiftet. Og hvad værre var, velvilligheden var tilsyneladende gensidig. Kant kunne for eksempel i 1794 takke den “berømte hr. Storr i Tübingen”³⁰ for behandlingen af *Religion innerhalb der grenzen der bloßen Vernunft* i dennes dogmatik fra 1793. Gottlob Christian Storr var en af de teologer, Schelling ytrede sin kritik stærkest mod, og det tog samtidigt form af en kritik af Kant for ikke ordentligt at have lukket døren for fremmed indblanding: “Alle mulige dogmer er nu stemplet som postulater af den praktiske fornuft, og, hvortil teoretisk-historiske beviser aldrig rækker, der hugger den praktiske (tübingske) fornuft knuden over.”³¹ I første omgang er det Johann Gottlieb Fichtes videnskabslære, Schel-

ling har udset sig som dørvogter: "Fichte vil hæve filosofien op til et niveau, fra hvilket de fleste af de hidtidige kantianere vil svimle."³² Men det ændrer sig med læsningen af Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), som for Schelling henviser ham til et følgeskab med Kant og teologerne: "[...] så lang tid hine måde at slutte på, som Fichte genindfører i kritikken af al åbenbaring, endnu anses for gyldig, er der ingen ende på den filosofiske tabelighed."³³

- ¶22 Hegels modernitet består i forlængelse af dette projekt deri, at filosofiens selvbegrænsning ikke skal blive en begrænsning til gunst for religion eller nogen anden transcendent indblanding, hvilket øjensynligt blev den kantianske filosofis skæbne. T værtimod: Filosofiens selvbegrænsende fremgang, negationen, må i og af sig selv udgøre et hele. En gang for alle skulle det tilkomme filosofien, fornuften, at få det sidste ord. Moderniteten skulle altså holdes sekulær for ikke at komme på afveje som legitimering af religion.
- ¶23 Man måtte derfor være påpasselig med at videreføre det fornuftsbegreb, som oplysningen havde givet i arv. Dette tydeliggøres ved en afgørende forskel mellem Kants og Hegels fornuftsbegrebet, hvilket bringer os til det sidste nedslag før afslutningen.

Tredje nedslag: Antipolitik og antietik

- ¶24 SOM KILDEN TIL MORALENS RETTESNOR, DET KATEGORISKE imperativ, er fornuften for Kant først og fremmest forbundet med moralitet. Den er således i sin positive form praktisk, da det er fornuftens bud, som alle frie og dermed moralsk set gode handlinger skal være i overensstemmelse med. Det er i kraft af den praktiske fornuft, at mennesket kan bestemme sig selv efter frihedens kausalitet og handle pligtmæssigt.³⁴ Af denne bestemmelse fremgår det, at Kants behandling af fornuften bliver en teori om normative domme.³⁵ Fornuften hænger direkte sammen med det at handle

moralsk godt, om man bør gøre dit eller dat, hvilket giver anledninger til endog temmelig præcise angivelser af, hvorledes mennesket moralsk bør handle i Kants sædelære.

¶25 Modsat Kant kan man ikke udlede moralske imperativer af det begreb om fornuft, som Hegel udarbejder og lægger til grund for sin behandling af etikken og retslæren.³⁶ Her holder Hegel sig temmelig strikte til sin bestemmelse af filosofien som den virksomhed, der udelukkende har til opgave at begribe fænomener snarere end fremskrive handlingsforløb. I det hele taget er der ikke megen hjælp at hente til den gode levemåde eller politiske beslutninger i den klassiske tyske filosofi. I Schellings tilfælde kan man ligefrem tale om en ikke bare apolitisk, hvilket er Habermas' tese,³⁷ men antipolitisk filosofi, der stedvist udarter sig til noget nær anarkisme. Forstået som førsteordens teorier, der kan bistå med konkrete handlingsvejledninger, synes det politiske og etiske i tiden efter Kant at være faldet for samme mistanke som religionen: ad bagdøren at ville erstatte den menneskelige frihed med ufrighed og falskhed. Det kan derfor også forekomme noget paradoksalt, når nogle vil omsætte disse teorier til normative etiske eller politiske teorier med relevans for vores tids udfordringer.³⁸ Af den grund er det ikke helt ved siden af at omtale også Hegels filosofi som antipolitisk og antietisk, idet den i stor stil består i forsøget på at modvirke førsteordens normative teorier. I stedet for (*anti*) sådanne teorier, udarbejdes grundstrukturerne af det etiske og politiske liv på et så minimalt plan, at relativisme og skepticisme lige præcis undgås, men uden at fastsætte retningslinjer for, hvad der skal være, og dermed hvordan mennesket skal handle. Det er ganske enkelt ikke filosofiens område, som til gengæld får den negative opgave at modarbejde utopisk tænkning.³⁹ Men i denne kritik, som samtidigt er en kritik af Kants abstrakte og formelle morallære, går Hegel alligevel et væsentligt skridt videre end Schel-

ling i sin begrebsliggørelse af det politiske og etiske. For hvor Kant på moderne vis kan adskille det etiske fra det politiske ved simpelthen at holde det politiske ude af behandlingen af det etiske, lader Hegel det etiske spille ind i det politiske således, at den abstrakte ret forenes med moraliteten i sædeligheden.

¶26 I denne henseende viser Hegel sig førmoderne. Hos Kant sættes politikken ligefrem i et antagonistisk forhold til etikken: “[...] al politik må bøje sig for den førstnævnte [etikken], men kan dog håbe at nå et niveau, om end langsomt, hvor den vedholdende vil stråle.”⁴⁰ Hos Hegel derimod må moraliteten fuldendes, og det vil sige virkeliggøres, i det politiske, som derfor deler formål med etikken som dennes sidste og højeste. Det betyder ganske viist ikke, at Hegel ofrer individet for staten, men identifikationen af etikkens og politikkens højeste genstand er de sidste rester af en tilgang til det praktiske, hvis ophav kan findes i den antikke filosofi.

¶27 I den *Nikomakhæiske etik* bestemmer Aristoteles etikkens genstand som det højeste gode, hvilket kort efter identificeres med lykken (*εὐδαιμονία*).⁴¹ I samme åndedrag underordnes dette formål politikken: “Og selvom dette mål er det samme for den enkelte og for bystaten, da synes det at være bedre og mere fuldkomment at opnå og opretholde bystatens mål. Det, som er eftertragtesværdigt for den ene enkelte, er det bedre og mere guddommeligt at opnå for et helt folk og for bystaterne. Denne undersøgelse stræber herefter, og er en art politisk videnskab.”⁴² For Aristoteles er etikkens genstand dermed i sin højeste form politikkens. Denne bestemmelse af etik og politik samt den deraf følgende måde at tilgå etikken på kan spores langt op i den nye tid og gør sig på sin hvis stadig gældende, når konsekventialister hævder etikkens formål som nyttemaksimering for grupper eller samfund. Eller når Thomas Hobbes mener alene at kunne sikre det gode liv med udgangen af naturtilstanden

og etableringen af det politiske (staten).⁴³ Sammenfaldende er det politiske og etiske hos Hegel ikke helt, men de deler ikke desto mindre samme formål og lader sig alene fulbrydes i hinanden. Således kan de sidste rester af en førmoderne verden stadig spores hos en af det modernes medgrundlæggere. Den spænding, Kant ser som grundlæggende mellem politik og etik for det moderne menneske, falder dermed bort, og man må spørge, om livet ikke trues med at forsvinde i en sådan teori.

¶28 Ikke desto mindre, og jeg håber at have angivet mine grunde herfor klart i det ovenstående, er der stadig god grund til at gøre ophold ved Hegels filosofi.

Facit

¶29 HVIS MAN SKULLE OPSUMMERE DET OVENSTÅENDE I EN FORMEL, ville en fremhævning af Hegels dobbelte rolle ikke kunne forbigås. Hegels filosofi udgør på den ene side en stadig levende del af vores selvforståelse i form af det sekulære projekt. Men i modsætning til de mange begejstrede forsøg på at opvise Hegels aktualitet i nutidige debatter, gælder delagtigheden snarere som en art folie til vores tid. Hos Hegel finder vi alt det, som filosofien har forsøgt at gøre op med uden dog at sælge hele butikken. Hegel i dag er således for mig at se et langt mere kompliceret spørgsmål at besvare end ofte antaget. For hvis man ville pege på, at en aktuel position faktisk var foregribet af Hegel, ja så må man spørge, om vi for alvor så ikke var færdige med Hegel. Det ville så være sagt i et sprog, der taler direkte ind i nutidige problemstillinger. Omvendt forudsætter ethvert aktualiseringsforsøg, at grundidéen med et absolut princip og ditto system, en radikal sekularisme og konservativisme i forhold til filosofiens rettethed mod fortiden, i det mindste medtænkes i anvendelsen af Hegels filosofi; grundbestanddele, man da også i stor stil har forsøgt

at slippe af med i det tyvende århundrede. For hvis man går på rov i Hegels tænkning, konfronteres man med Hegels restriktioner for filosofien samt af en systematik, der ikke tillader løsrivelse fra systemet.

¶30 Set i det lys bliver Hegel snarere alle (i det mindste hidtidige) aktualiseringforsøgs værste fjende, idet hans tænkning først og fremmest er en udfordring til vores tid. Og man kan jo nærmest ikke undgå at snuble i en Hegel-lektur. Med andre ord er der noget at hente hos Hegel som udfordring: Hvad vil Hegels filosofi sige os? Tænk sig: En generobring af en filosofi, som afstår fra utopier og fremtidsscenarier, men alene holder sig til begrebsliggørelsen af det forgangne ud fra et system uden skyggen af foreløbighed, udført på et rent rationelt grundlag. At tage stilling til det spørgsmål, hvad vi skal stille op med disse, er Hegels arv til os i dag.

Noter

1. Robert Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge, Mass/London: Harvard University Press, 1998).
2. Robert Pippin, *Hegel's Idealism. Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
3. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology* (Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1994).
4. Rune Lykkeberg, “Du skal forstå Hegel, hvis du vil forstå din samtid”, *Information*, 4. juli 2020.
5. “Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 7 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 28.
6. For en indledningsvis og kort udfoldelse af denne position, se Jesper Lunds fryd Rasmussen & Christian Benne, “New International Network: ‘Transformative Transmissions: German-Scandinavian Intellektual Communities 1790–1860’”, *Schelling-Studien* 10 (under udgivelse).
7. Se eksempelvis Jean Hyppolite, *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris: Editions Montaigne, 1946).

8. Se Catherine Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic* (London/New York: Routledge, 2004), 13.
9. Se eksempelvis Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1955).
10. Se Adrian Johnston, “Monism and Mistakes: Schelling and the Latest System-Program of German Idealism”, red. Tilottama Rajan & Daniel Whistler (Basingstoke: Palgrave Macmillan, under udgivelse).
11. Se eksempelvis Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Leipzig: Verlagsbureau, 1847).
12. “Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit, und als ein Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an; denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist, – in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist noch erst nur sein wird, sondern mit dem, was ist und ewig ist – mit der Vernunft, und damit haben wir zur Genüge zu tun.” Hegel, *Werke* 12, 114.
13. Se første bog, kapitel 1, i *Wissenschaft der Logik* (Hegel, *Werke* 5, 113).
14. “so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*”, Hegel, *Werke* 7, 26.
15. Cf. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928).
16. Hegel, *Werke* 5, 70. Her citeret efter den danske oversættelse: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Hvormed må videnskabens begyndelse gøres?”, *Res Cogitans* 14, nr. 3 (2020): 76–88, 80.
17. “Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens” (Alexander Baumgarten, *Metaphysica* (Halle/Magdeburg: C. H. Hemmerde, 1739), § 1).
18. Baumgarten, *Metaphysica*, § 2.
19. For en nærmere behandling af dette, se Jesper Lunds fryd Rasmussen, “Prefacing the Absolute: Two Models of Situating Self-Negating Negativity in Hegel’s *Wissenschaft der Logik* from 1812 and 1832”, i *The Significance of Negation in Classical German Philosophy*, red. Gregory Moss (Springer, under udgivelse); Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975); Andreas Arndt, “Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*”, i *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, red. Andreas Arndt & Christian Iber (Berlin: Akademie Verlag, 2000); og Brady Bowman, “Zum Verhältnis von Hegels *Wissenschaft der Logik* zur *Phänomenologie des Geistes* in der Gestalt von 1807. Ein Überblick”, i *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, red. Michael Quante & Nadine Mooren (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018).
20. Hegel, *Werke* 3, 586.
21. Se eksempelvis Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966).

22. Se eksempelvis Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London/New York: Verso, 2012), 523: “So what if Hegel’s thought is not a metaphysics, but a form of pataphysics in Alfred Jarry’s sense, a thinking of pathological incidents which inevitably disturb the inner logic of a process?”; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012), 67: “How can theories like these arise from normal science, an activity even less directed to their pursuit than to that of discoveries?”; Dan Zahavi, *Fænomenologi. En introduktion* (København: Samfundsletteratur, 2018), 133: “Hvad er den historiske oprindelse?”
23. Se eksempelvis Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* V og VI, red. Charles Hartshorne & Paul Weiss (Cambridge, MA: Belknap Press, 1975), 278: “But in truth, there is but one state of mind from which you can ‘set out,’ namely, the very state of mind in which you actually find yourself at the time you do ‘set out’ – a state in which you are laden with an immense mass of cognition already formed, of which you cannot divest yourself if you would; and who knows whether, if you could, you would not have made all knowledge impossible to yourself?”
24. Se herhjemme eksempelvis Johanna Seibt, “How to Naturalize Sensory Consciousness and Intentionality within a Process Monism with Normativity Gradient”, i *Selars and his Legacy*, red. James R. O’Shea (Oxford: Oxford University Press, 2016).
25. Christoph Asmuth & Jesper Lunds fryd Rasmussen, “Einleitung”, i *Philosophisches Anfangen. Reflexionen des Anfangs als Charakteristikum des neuzeitlichen und modernen Denkens*, red. Jesper Lunds fryd Rasmussen & Christoph Asmuth (Würzburg: Königshausen und Neumann, under udgivelse).
26. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* II, bd. 42 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1988), 169: “Vollendet ist die Philosophie immer dann, wenn ihr Ende das wird und bleibt, was ihr Anfang ist, die Frage.”
27. Hegel, *Werke* 7, 24.
28. Hegel, *Werke* 5, 79. Citeret efter Hegel, “Hvormed må videnskabens begyndelse gøres?”, 88.
29. Gustav Leopold Plitt, *Aus Schelling Leben in Briefen* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1869), 73: “Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? – Ein Kant wohl, aber was soll der große Haufe damit. [...] Wir müssen noch weiter mit der Philosophie! – Kant hat Alles weggeräumt – aber wie sollten sie’s merken? [...] Oder großen Kantianer, die es jetzt überall giebt! [...] ehe man sich’s versieht, springt der deus ex machina hervor – das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt [...].”
30. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* VI (Berlin: Georg Reimer, 1900), 13.
31. Plitt, *Aus Schellings Leben*, 72: “Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen gestempelt und, wo die theoretisch-historischen Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingerische) Vernunft den Knoten.”

32. Plitt, *Aus Schellings Leben*, 73: "Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden."
33. Plitt, *Aus Schellings Leben*, 75: "[...] so lange jene Schlußart, die Fichte in der Kritik aller Offenbarung [...] wieder aufbrachte, noch als gültig angesehen wird, der philosophischen Thorheit kein Ende ist."
34. Kant, *Gesammelte Schriften* V, 31f.: "Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen". Cf. ibid. IV, 452ff.
35. Se hertil Christopher Asmuth, "Von der Urteilstheorie zur Bewußtseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzentalphilosophie", i *Kant und Fichte – Fichte und Kant*, red. Christopher Asmuth (Amsterdam/New York: Editions Rodopi, 2009), 231ff.
36. Se hertil eksempelvis Peter Wolsing, *G. W. F. Hegel* (København: Jurist- og Økonomiforbundets Forlag, 2017), 34ff.
37. Det er Jürgen Habermas' tese, at Schelling er apolitisk. Se Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (Bonn, 1954).
38. Se eksempelvis Michelle Kosch, *Fichtes Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
39. Forskellen på Schelling og Hegel er i denne henseende, hvor stærkt det etisk-politiske modarbejdes og hvordan.
40. Kant, *Gesammelte Schriften* VIII, 380: "alle Politik muß ihre Kniee vor dem erßtern beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird." Kant behandler ikke det politiske i den praktiske filosofi, som alene handler om menneskets selvbestemmelse. Ordet "Politik" eller "politisch" forekommer ganske enkelt ikke i Kants praktiske værker. At Kant selv slæber en gammel fordom med fra det førmoderne, nemlig at forbinde praktisk filosofi (etik) og religion, skal her ikke forfølges nærmere.
41. Aristoteles, *Etikken* (København: Det lille forlag, 2000), 32.
42. Aristoteles, *Etikken*, 32.
43. Se eksempelvis Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 117ff.

Hvad Hegel kan sige os om #Black-LivesMatter

JENS PHILIP YAZDANI

16. MARTS 2023

HVAD HAR HEGEL OG #BLACKLIVESMATTER-BEVÆGELSEN med hinanden at gøre? En grundlæggende og fælles insisteren på at tænke *konkret*. For mens kritikere af sidstnævnte indvender, at sloganet burde være #AllLivesMatter, i et forsøg på at hævde en universalisme, der er misforstået, fordi den er blind – ikke privilegieblind, men teoretisk blind: *abstrakt* – afkræver både Hegel og #BlackLivesMatter os, at vi tænker *konkret*.

¶₂ Hegel lærer os nemlig, at enhver forståelse, der bliver i det abstrakte, forbliver impotent, inadækvat, hvad angår at forstå og begribe den helhed, som alt uundgåeligt er indlejret i. Og dermed – kan vi fortsætte a la Marx – også ude af stand til at forandre den. Men hvad vil det sige, at forståelsen er abstrakt? Og hvordan konkretiseres den?

Hvad er forståelse?

¶₃ FØRST ER DET NØDVENDIGT AT FORSTÅ, HVAD HEGEL EGENTLIGT forstår ved forståelse. Hegel skelner mellem *rigtighed* og *sandhed*.¹ For at bruge et af Hegels egne eksempler kan sætningen ‘Rosen er rød’ siges at være *rigtig*, men det gør ikke sætningen *sand*. Sandhed angår nemlig ikke vores erkendelses forhold til genstanden (som hos for eksempel Kant, hvor sandhed er, at vores erkendelse svarer til genstanden),² men derimod genstandens forhold til sit *begreb*. Som Hegel uddyber i en nedskrevet tilføjelse til sin *Encyklopædi*:

¶₄ Sandheden [består] i genstandens overensstemmelse med sig selv, det vil sige med sit begreb.³

¶5 Som eksempel nævner Hegel andetsteds, at det allerede fremgår i dagligsproget, hvor man for eksempel kan sige: ‘Anders er en sand ven!’, hvilket udsiger, at Anders svarer til begrebet ven – dermed er det sandt.⁴ Men hvis man i stedet sagde, at ‘Anders er en tyv’, kunne det godt være rigtigt, men det ville ikke være *sandt* af den grund, eftersom der intet er i Anders’ begreb, der kræver, at han skulle stjæle.

¶6 Erkendelsen af sandheden handler derfor ikke om at erkende noget rigtigt, der så siden kan vise sig at svare til genstandene, men om at erkende genstandene i forhold til deres begreb; at erkende sandheden vil for Hegel således sige at erkende begrebet.

¶7 Men hvad er begrebet så? Hegel ville svare: “det slet og ret *konkrete*”.⁵

Hvad vil det sige at tænke konkret?

¶8 DEN DANSKE ORDBOG DEFINERER ‘KONKRET’ SOM NOGET, DER “kan opfattes direkte med sanserne eller berøres med hænderne”, og videre “ofte i modsætning til noget begrebsligt eller tænkt”.⁶ Det er den gængse, dagligdagsforståelse af, hvad det vil sige, at noget er konkret. Men spørger man Hegel, forholder det sig noget nær diametralt modsat. For at illustrere omfanget af omvendingen, er følgende citat eksemplarisk: “Det absolut-konkrete er ånden”.⁷ Ånden kan åbenlyst hverken berøres eller opfattes direkte med sanserne – og den er i den grad både tænkt og begrebslig. Almindeligvis ville vi måske kalde den abstrakt. Så hvorfor kalder Hegel den alligevel konkret?

¶9 Et mere jordnært citat fra *Åndens Fænomenologi* kan hjælpe os på vej:

- ¶10 Den sanseliges visheds konkrete indhold fremtræder umiddelbart som den righoldigste erkendelse [...] tillige som den sandeste, for den har endnu ikke fjernet noget fra genstanden, men har den for sig i hele dens fuldstændighed. Alligevel viser denne vished sig i realiteten at være den mest abstrakte og pauvre sandhed, som tænkes kan.⁸
- ¶11 At den sanselige visheds sandhed, der er sammenfaldende med ordbogens konkrete, er *den mest abstrakte* og derfor *mest pauvre*, skyldes ifølge Hegel, at det i virkeligheden *kun* er det enkelte, vi ser, og ikke det enkelte i den almenhed, der bestemmer det. Derfor bliver det *tomt* – eller abstrakt, fordi vi *abstraherer* fra den almenhed, der netop bestemmer det enkelte som en enkelt *af* noget bestemt. For at forstå noget enkelt konkret er det derimod nødvendigt at forstå det som bestemt af sin almenhed.
- ¶12 Eller som der står i en anden af tilføjelserne til *Encyklopædi-Logikken*:
- ¶13 Hvad det enkelte menneske særligt er, det er han kun for så vidt, som han frem for alt er menneske som sådan og i sin almenhed, og denne almenhed er ikke kun noget ydre på linje med andre, abstrakte kvaliteter eller blotte refleksionsbestemmelser, men snarere det, som er gennemtrængende og i sig bestemmende for alt særegent.⁹
- ¶14 Her fremgår det tydeligt, at det almene aldeles ikke må anses som en lettere tilfældig over- eller samlingskategori af mange enkelte, men at det almene derimod er konstitutivt for det enkelte. Det enkelte er kun enkelt *qua* sin almenhed, og hvis vi abstraherer fra denne almenhed, kan vi slet ikke forstå det enkelte – det enkelte *er* faktisk slet ikke uden sin almenhed.
- ¶15 Det hænger også sammen med forholdet mellem delene og helheden; et forhold, der er centralt for Hegel. Hegel skriver et andet sted

i *Encyklopædi-Logikken*: "Et indhold har alene sin retfærdiggørelse som moment i helheden".¹⁰ Hvis vi kun ser én del (og abstraherer fra de andre), ser vi ikke det egentlige, helheden. Som med kroppen og dens lemmer, hvor vi kun kan erkende, hvad en hånd er, hvis vi ser i den i forhold til resten af kroppen, helheden, for at genbruge et af Hegels egne eksempler.

¶16 Omvendt kan vi ikke se helheden uden at se dens dele, idet helheden netop er delene. En krop uden lemmer ville øjeblikkeligt ophøre med at være en krop. Og almenheden 'menneske' ville ikke være til uden de enkelte mennesker. Der er altså tale om en vekselvirkning, hvor det ene forudsætter og bevirker det andet og omvendt, men alligevel ikke bare en vekselvirkning, for delene (det vil sige: delene og helheden) er mere end bare løsrevne, selvberoende størrelser, der veksler med hinanden, de snarere *er* hinanden, samtidigt med at de alligevel er forskellige – ens og så alligevel ikke. For at komme udover denne dualisme er der brug for noget tredje: begrebet. Eller som Hegel siger:

¶17 Vedbliver man med at betragte et givent indhold blot under vekselvirkningens synspunkt, så er det faktisk en helt igennem begrebsløs måde at forholde sig [... fordi] dette forhold [...] selv [...] vil begribes, og dette sker derigennem, at begge siderne [...] bliver erkendt som momenter af et tredje, højere [forhold], hvilket netop er begrebet.¹¹

¶18 Begrebet er som tidligere nævnt *det slet og ret konkrete*, idet det først er med begrebet om noget, at vi forstår det enkelte i dets konkrete almenhed – sådan som det egentligt er og skal forstås for at være forstået fyldestgørende, uabstrakt og egentligt konkret. Med andre ord kunne man – lettere tautologisk – sige, at det først er i begrebet, at vi for alvor begriber; inden begrebet kan forståelsen ikke være andet end inadækvat, eftersom den overser (eller abstraherer fra) noget

konstitutivt, noget væsentligt. Det er derfor, at begrebet er det slet og ret konkrete.

Hvordan tænker man konkret?

- ¶19 MEN HVORDAN KOMMER MAN SÅ TIL BEGREBET? HVORDAN begriber man ifølge Hegel?
- ¶20 *For det første*: Eftersom det sande, det konkrete begreb, netop kun kan erkendes og ikke for eksempel sanses eller opnås ved spontan anskuelse, skal det nødvendigvis tænkes. Det er det, Hegel kalder formidling; at noget umiddelbart *formidles* for at træde frem. Herved er også det umiddelbare defineret som det, der endnu ikke er formidlet. Hegel skriver:
- ¶21 [D]et er således kun formidlet igennem en forandring [ved at tænke noget igennem (*nachdenken*)], at *genstandens sande* natur kommer til bevidstheden.¹²
- ¶22 Kun formidlet i tænkningen kan genstandens sande natur (det vil sige genstanden i sin begrebslige helhed) erkendes. Men hvad er det i så fald, tænkningen *gør*? Hegel skriver:
- ¶23 Faktisk er tænkningen væsentligt negationen af et umiddelbart forhåndenværende.¹³
- ¶24 Tænkning er væsentligt *negation*. At negere noget vil sige at nægte det, mod-gøre det eller omvende det. Banalt sagt: at sætte et *ikke* foran. Det er imidlertid vigtigt at påpege, at det ikke kan være et hvilket som helst *ikke*; det må være det *bestemte ikke*, den bestemte negation, der *svarer til* det umiddelbare, den negerer. Som Slavoj Žižek ynder at vise det med joken, hvor en mand bestiller kaffe uden mælk, men desværre må nøjes med at få den uden fløde, fordi der ikke er

mere mælk. Eller med Hegels eget eksempel: Lysets bestemte negation er mørket, fordi lys ikke lader sig tænke eller forestille og egentligt *slet ikke er* uden sin bestemte negation, nemlig mørke.¹⁴ Bestemt væren *er* først, når denne væren indeholder, altså er bestemt ved, *sin egen* negation, dét, der både modsiger *og* muliggør den.

¶25 Det er denne (i sig selv bestemte) negation, der formidler det umiddelbare – og derved gør dét *bestemt*. At noget er bestemt, er dog ikke ensbetydende med, at det endnu er aldeles konkret; men det er skridt på vejen i den begrebsudvikling, der sigter mod at føre en aldeles abstrakt – og ubestemt – forståelse mod en tiltagende mere bestemt, mere konkret og derved i sidste ende, i begrebet, slet og ret konkret forståelse.

¶26 Det leder *for det andet* til det forhold, at negationen skaber noget positivt; at den ikke bare er negativ, men faktisk i sin negativitet er positiv. Eller som Hegel skriver:

¶27 Det eneste, [der skal til] *for at vinde det videnskabelige fremskridt* og bestræbe sig væsentligt for at nå denne ganske *enkle* indsigt – er erkendelsen af den logiske sætning, at det negative lige såvel er positivt [...] [D]en [erkendelse] er et nyt begreb, men et højere, rigere begreb end det forudgående; da det er blevet rigere ved dets negation eller modsætning, således at det også indeholder det [forudgående], men også mere end det, og er [dermed] enheden af dette og dets modsætninger.¹⁵

¶28 Det er denne dobbelthed, at det negative også er positivt, der indfanges i et helt centralt begreb hos Hegel, nemlig *Aufhebung, ophævelse*. Modsætningerne, negationen af negationen, ophæves, men i den forstand, at det sker tofoldigt: både som *opbevaret* og som *ophørt*. Det oprindelige er som umiddelbart ophørt, samtidigt med at det som formidlet af sin negation ligeledes er opbevaret. Negationen forårsager derved ikke en gåen-til-grunde eller en gensidig neut-

ralisering, men skaber noget nyt, positivt, hvor modsætningerne ikke er *opløste*, men *ophævede – ophørte*, men dog stadig *opbevarede*. Af den grund er ingen af delene i helheden forsvundne, tværtimod står de først nu for alvor frem, men ikke som selvberoende, isolerede størrelser, der eksisterer uafhængigt af eller i modsætning til hinanden, men derimod som *gensidigt* afhængige, der kun kan eksistere som modsætninger til hinanden, al den stund de samtidigt derved ophæves. De enkelte dele står derfor som *momenter* i en helhed, der giver dem deres egentlige betydning, samtidigt med at helheden giver sig selv sin egen betydning i kraft af de momenter, der udgør den.¹⁶

¶29 Det er også en central del af det, der kaldes *dialektik*: Den konkrete begribelse af det enkelte i sin almenhed gennem den formidlende, bestemmende negation, der ophæver det negerede og derved skaber noget positivt, et begreb. At forstå noget abstrakt formidlet over sin negation, så det bliver konkret: begrebet. Og det er netop det, BlackLivesMatter gør.

Hegel, #BlackLivesMatter og Beauvoir

¶30 BLM-BEVÆGelsen INSISTERER NETOP PÅ AT TÆNKE KONKRET, mens en del af deres kritikere vil forblive i det abstrakte. Ja, "All Lives Matter" – alle liv har betydning, men følger vi Hegel, er det en abstrakt hævdelse, der hiver den enkelte ud af sin konkrete almenhed, hvorved hævdelsen gøres tom, intetsigende.

¶31 For hvad er konstitutivt for at være et sort menneske? Netop – også – at være sort. Skal vi forstå, hvad det vil sige at være menneske, skal vi forstå det konkret – i en begrebet helhed, der rummer delene, men samtidigt overskridt dem. At være menneske er altså ikke *blot* at være menneske, men også at være mig, at være mand, at være brun. Jeg er hverken alene den ene eller den anden del, men nødvend-

digvis det hele. At nøjes med at referere til den enkelte del ville være at reducere forståelsen, at abstrahere, og dermed at misforstå, det vil sige at forstå inadækvat og utilstrækkeligt, fordi man endnu ikke forstår begrebsligt, det vil sige konkret. Her fordrer Hegel nemlig, at vi går videre; at vi med “begrebets anstrengelse”¹⁷ fortsætter, indtil vi faktisk begriber helheden konkret.

¶32 At det at være sort er konstitutivt for det at være sort menneske, skyldes, at det at være sort netop af nogen (*white supremacists* for eksempel) bliver set – og historisk langt bredere har været set – som ensbetydende med *ikke* at være menneske. Det sorte menneske er netop blevet nægtet sin menneskelighed qua sin sorthed. Af den grund er der – hegeliansk betragtet – brug for en bestemmelse af, hvad det vil sige at være menneske, som indeholder det, der historisk og desværre stadig af visse i dag har været forstået som dets negation, at være sort. Ligesom der omvendt også er brug for at forstå den enkelte sorte som havende konstitutiv del i det almene *alle*, der har været (og stadig er) dem nægtet, nemlig menneskeligheden.

¶33 Det er derfor, at en hegeliansk intervention, der insisterer på *også* at medtænke den udgrænsede del (her: det sorte), er så livsnødvendig – for ellers går vi glip af at forstå den konkrete enkelte, vi står over for, i netop sin konkrete almenhed, ligesom vi glipper forståelsen af almenheden, der er udgjort af sine enkelte. Ikke som abstrakt menneske, men som konkret menneske, der er sort, eller som konkret sort, der er menneske. Ikke som abstrakt *alle*, menneskeheden, men som konkret alle, menneskeheden, der er bestemt af det, alle de enkelte, der udgør den, sådan som de er bestemt, eksempelvis som sorte.

¶34 Diskussionen er for så vidt ikke ny, og ej heller den hegelianske intervention, men den gør sig gældende på ny, idet den ikke bare fortsætter, men ekspanderer i en tid, hvor striden om, hvordan vi

skal forstå, ikke blot hvad det vil sige at være menneske, men hvad det vil sige at være menneske bundet i og bestemt af en bestemt krop, situation og position, er et centralt politisk spørgsmål. Allerede Simone de Beauvoir udførte i sin tid en sådan hegeliansk intervention, primært hvad angår køn, og skriver i *Det andet køn* med en utvetydig hegeliansk impuls (der dog meget beklageligvis er sværere, hvis overhovedet mulig, at få øje på i værkets danske oversættelse):

¶35 Det er klart, at kvinden er et menneske, som manden er det, men det er jo blot et teoretisk [*abstrait*] argument. I realiteten er hver enkelt [*concret*] menneske i sin specielle, helt individuelle situation [*singulièrement situé*]. Man benægter ikke, at der eksisterer jøder, sorte kvinder i dag, fordi man afviser begreberne om det evigt kvindelige, den sortes sjæl og den jødiske karakter. En sådan benægtelse er naturligvis virkelighedsflugt og medfører ikke nogen befrielse for de pågældende. Naturligvis kan ingen kvinde uden at være uredelig abstrahere [*se situer par-dela*] fra sit køn.¹⁸

¶36 Beauvoirs hegelianske intervention er netop at kritisere den abstrakte hævdelse. Det holder ikke at hævde, at ‘alle kvinder jo også er mennesker, så vi behøver ikke tale specifikt om kvinder, men kan nøjes med mennesket’. Nej, skriver Beauvoir med hegeliansk henvisning, vi må forstå det enkelte menneske *konkret* – og det vil sige (bl.a.) som kvinde. For man kan skifte kvinde ud med sort, femininitet med sorthed, køn med etnicitet, og argumentet er det samme, som de Beauvoir selv er opmærksom på og viser. At forstå den enkelte kun som et menneskeligt væsen er at misforstå den enkelte, fordi en sådan bekræftelse forbliver abstrakt. Og selvom denne forståelse er *rigtig*, bliver den ikke *sand* af den grund – dét kræver, at vi forstår, hvad der ligger indlejret eller situeret i den enkeltes begreb – som sort, som kvinde, som arbejder og så videre. At forstå den enkelte ‘singulært situeret’ er derimod ej heller at forfalde til en evighedens

essentialisme. Tværtimod er det startskudtet, forudsætningen og udgangspunktet for at kunne bryde fri af de påtvungne kategorier og måske ane en reel universalisme i horisonten. Ikke abstrakt. Men konkret.

¶37 Men indtil da må vi tænke de almenheder med, der udgør os som enkelte, når vi tænker over, hvem vi er, og hvem vi gerne vil være, ligesom vi må tænke de enkeltheder med, der udgør os som almenhed. At ‘foregive sig’ ud af sit køn – eller sin etnicitet – at hævde, man ikke ser farver, at sige #AllLivesMatter er ikke kun en uautentisk flugt og uredeligt (eller i ond tro, som der egentligt står på fransk), hvis vi skal følge de Beauvoir, men også, hvis vi skal holde os til Hegel, en utilstrækkelig og uproduktiv forståelse, der netop hverken forstår den enkelte eller det almene, fordi den nægter at se, hvad der konstituerer den konkrete enkelte i sin konkrete almenhed og det konkrete almene i sine enkeltheder, fordi den i sin insisteren på at tænke abstrakt ikke formår at begribe det enkelte i helhed; fordi den nægter at tænke dialektisk, og fordi den derved går glip af muligheden for at overskride og sprænge kategorierne – ikke ved lallegladt at ignorere dem, men ved indefra med begrebets anstrengelse at forstå dem. Og så forhåbentligvis forandre dem. Konkret.

¶38 Dét kan Hegel også i dag hjælpe os med.

Noter

1. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 323.
2. Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft*, oversat af Claus Bratt Østergaard (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 2008), 86.
3. Hegel, *Enzyklopädie*, 323 (min oversættelse). Originalt: “Die Wahrheit [besteht] in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff”.
4. Hegel, *Enzyklopädie*, 86.
5. Hegel, *Enzyklopädie*, 313 (min oversættelse). Originalt: “das schlechthin Konkrete”.

6. Den Danske Ordbog, "Konkret" (Det Danske Sprog- og Litteraturselskab), <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?select=konkret,2&query=konkret>.
7. Hegel, *Enzyklopädie*, 314 (min oversættelse). Originalt: "Das Absolut-Konkrete ist der Geist".
8. G.W.F. Hegel, *Åndens fænomenologi*, oversat af Claus Bratt Østergaard (København: Gyldendal, 2005), 67.
9. Hegel, *Enzyklopädie*, 327 (min oversættelse). Originalt: "Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und dies Allgemeine ist nicht nur etwas außer und neben anderen abstrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende".
10. Hegel, *Enzyklopädie*, 60 (min oversættelse). Originalt: "Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung".
11. Hegel, *Enzyklopädie*, 302 (min oversættelse). Originalt: "Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffloses Verhalten [... weil] dies Verhältnis [...] selbst [...] begriffen sein will, und dies geschieht dadurch, daß die beiden Seite [...] als Momente eines Dritten, Höheren, erkannt werden, welches dann eben der Begriff ist".
12. Hegel, *Enzyklopädie*, 72 (min oversættelse). Originalt: "es ist somit nur vermittelst einer Veränderung [durch das Nachdenken], daß die *wahre* Natur des *Gegegenstandes* zum Bewußtsein kommt".
13. Hegel, *Enzyklopädie*, 57 (min oversættelse). Originalt: "In der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen".
14. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), 85.
15. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 38–39 (min oversættelse). Originalt: "Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang gewinnen und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, – ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist [...] sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten".
16. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 101–102.
17. Hegel, *Åndens fænomenologi*, 42.

18. Simone de Beauvoir, *Det andet køn. Bind 1*, oversat af Karen Stougaard Hansen (København: Gyldendal, 2020), 14–15. Original: “Assurément la femme est comme l’homme un être humain : mais une telle affirmation est abstraite ; le fait est que tout être humain concret est toujours singulièrement situé. Refuser les notions d’éternel féminin, d’âme noire, de caractère juif, ce n’est pas nier qu’il y ait aujourd’hui des Juifs, des Noirs, des femmes : cette négation ne représente pas pour les intéressés une libération, mais une fuite inauthentique. Il est clair qu’aucune femme ne peut prétendre sans mauvaise foi se situer par-delà son sexe” (Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe, Vol. I: Les fait et les mythes* (Paris: Editions Gallimard, 2011)).



FÆNOMENOLOGI

FÆJND

Fænomenologifejden er redaktionens navn for en spontan brevveksling mellem Søren Gosvig Olesen og Søren Overgaard, begge lektorer i filosofi på Københavns Universitet. Den begynder med Gosvigs essay “*Examen de conscience*” (8. feb.) om sekundærlitteratur inden for fænomenologien, hvilket samles op af Overgaards “Fup og fænomenologi” (13. feb.), hvorefter brevvekslingen fortsætter over i alt otte indlæg frem til d. 22. marts. D. 16. juni bidrog den svenske professor i filosofi Hans Ruin med et forsøg på mediering og et perspektiv på sagen udefra.

Examen de conscience, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel

SØREN GOSVIG
OLESEN
8. FEBRUAR 2023

SÅ HAR DET IGEN VÆRET EKSAMENSTID. JEG SIDDER MED 57 skriftlige opgaver foran mig. I alt knap 700 sider. Når jeg om en uge er færdig med hele bunken, dagen efter, at jeg er færdig (som man siger: som i: færdig), vil der komme mails indeholdende spørgsmålet: Hvornår kan man få feedback?

- ¶2 *Nun Geduld!* Det er søde og rare unge mennesker. De fleste skal have gode karakterer:
- ¶3 De har været flittige. De har hørt efter. De har lært noget.
- ¶4 Enkelte steder er det gået galt. Det er især, hvor de studerende har været alene med sekundærlitteraturen. Jeg prøver ellers at advare. Hvert år. 98% af sekundærlitteraturen er i bedste fald spild af tid, i værste fald skadelig. Læs hellere teksten igen.
- ¶5 Jeg underviser i disciplinen “Fænomenologi, hermeneutik, dekonstruktion” på Afdeling for filosofi ved Københavns Universitet Amager. Disciplinen blev oprettet til erstatning for “Kontinental filosofi”, som man kørte med en del år. Det var mig, der protesterede imod den benævnelse, som ikke er andet end den angelsaksiske verdens betegnelse for de 12 eller måske 20 nutidige filosofiske retninger, som falder uden for deres egen såkaldt analytiske. Indrømmet, så kom der kun tre retninger med. I det mindste er det nogle af de vigtigste.
- ¶6 Sådan må man være beskeden under det nugældende hegemoni. Sådan er det – ikke at være herskende ideologi. Det er OK. Ville man måske ønske at være det?
- ¶7 Men er det overhovedet muligt at undervise i de retninger, i de tekster, uden at blive fanget ind af det angelsaksiske hegemoni?

¶8 HER ER NOGLE OPGAVER OM HUSSERLS OPGØR MED BRENTANO.

Forlægget, altså teksten, er Husserls appendiks til *Logische Untersuchungen*. Det er en vanskelig tekst, det skal guderne vide. Men den er dog ikke umulig at læse. Hvis det altså ikke var, fordi den dominerende sekundærlitteratur gjorde det umuligt. Nuvel, de studerende skal anvende sekundærlitteratur, det står højt og tydeligt i studieordningen. De anvender sekundærlitteraturen, og så skal de have en god karakter. Det er ikke deres fejl. Det er sekundærlitteraturen, der er til dumpekarakter.

¶9 Altså, barmhjertighed, overbærenhed, siger jeg til mig selv. Jeg har trods alt skrevet disputats om Husserls udvikling fra først til sidst, og det er ikke rimeligt at forvente opgaver på niveau med doktorgraden. De studerende, som læser sekundærlitteratur, læser heller ikke disputatser. De læser, hvad der har fået en vis udbredelse på markedet. Især det engelsksprogede.

¶10 De studerendes opgaver kan som følge af sekundærlitteraturen berette, at Husserls opgør med Brentano som formuleret i appendikset ikke siger noget om Husserls ontologiske position. For det melder intet om, hvad Husserl mener eller erklærer i så henseende. Det, som Husserl kalder den rene væsenslære, handler om det rene fænomen uden at tilskrive dette fænomen nogen bestemt realitet. Husserl er metafysisk neutral og alene ude på at karakterisere vores mulighed for erkendelse. Hans tekst handler ikke om, hvad der faktisk eller i virkeligheden er tilfældet. Endelig må man forstå, at Husserl undergår en transcendental vending, og denne tekst ligger før denne vending og kan derfor heller ikke tages til indtægt for noget fænomenologisk bidrag til ontologien. Det ville være ahistoisk. Sådan. Det var dét.

¶11 Jeg trækker vejret dybt igen og tænker på Alains udtalelse om sine kolleger på Sorbonne: Jeg har fulgt deres diskussioner og forgæves

ledt efter fejlen.

¶12 For ærlig talt, det er svært at se, hvor man skal ende og begynde, hvis man vil rette op på en forvanskning, der ikke gælder noget bestemt, men derimod det hele.

¶13 SOM OM FILOSOFI HANDLEDE OM FILOSOFFERNES POSITION.

Som om filosofferne skulle læses efter, hvad de erklærer eller mener. Som om ontologi handlede om, hvad der er faktisk eller virkeligt. Som om man kunne være metafysisk eller ontologisk neutral.

¶14 Det er sandt, at der sker en vending i Husserls forfatterskab. Nogle kalder den transcendental. Andre kalder den bevidsthedsfilosofisk. En smule mere præcist kan man sige, at Husserl går fra at være græsk (aristotelisk) orienteret til at være moderne (cartesiansk) orienteret. For så vidt tager han den bevidsthedsfilosofiske tradition op på et tidspunkt. Men alle filosofiske retninger på det europæiske kontinent efter Kant og Hegel er transcendental- og spekulativt filosofisk orienterede, for så vidt som de alle har gjort udviklingen til Kant og Hegel med og kommer senere ikke bare i kronologisk forstand. Husserl gør udviklingen om for egen regning.

¶15 På den måde forekommer der ikke bare én vending i forfatterskabet. Husserl er ikke den samme i 1900–1901 (*Logische Untersuchungen*) som i 1888 (*Über den Begriff der Zahl*), ikke den samme i 1907 (*Die Idee der Phänomenologie*) som i 1913 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*) eller 1929 (*Cartesianische Meditationen og Formale und transzendentale Logik*) eller omkring 1935 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*). Udviklingen går fra Aristoteles til Descartes og Kant og derfra videre til Hegel. Og så ligger kronologien endda ikke helt fast. Billedet må nuanceres yderligere.

- ¶16 De forskellige påvirkninger, aristoteliske, cartesianske, kantianske osv., er til stede over hele strækket, de forskyder sig ind over og under hinanden med det ene eller det andet som toneangivende. Man kunne i det mindste følge denne udvikling ved at læse teksterne i stedet for at tale om en vending, som om man på dato og klokkeslæt vidste, hvornår denne fandt sted, og så bruge det som påskud for ikke at læse noget før denne. Og gider man ikke læse alt det, så kan man i det mindste lade være med at udtale sig skråsikkert om det.
- ¶17 Men det hjælper ikke at tage til Paris og London, hvis man ikke har øjne at se med, som det hedder hos Kierkegaard. Det hjælper ikke at gå til teksterne, hvis man ikke har lært at læse.
- ¶18 En forfatter kan ikke forstås ud fra, hvad han erklærer. Forfatteren sidder ikke inde med fortolkningsnøglen til sit eget værk. Hans erklæringer skal selv fortolkes. Og når forfatteren som Husserl har adskillige erklæringer, henvisende frem og især tilbage i værket, må de sammenholdes og vægtes indbyrdes. Intet værk skal bare læses, som forfatteren siger, det skal læses.
- ¶19 Hvis en kommentator vil stive sin kommentar af med en erklæring fra forfatterens side, så fratager det ham ikke ansvaret for at have valgt netop den tekstdid. Heller ikke hvis han yderligere vil stive sin kommentar af med, at en række andre kommentatorer, som han kender, vælger som han. Det siger kun noget om hans bekendtskabskreds. Og om sekundærlitteraturens vilkår.
- ¶20 PÅSTANDEN OM NEUTRALITET I METAFYSISK ELLER ONTOLOGISK henseende er tilsvarende vilkårlig. Hvordan man skulle kunne bestemme det rene fænomen som rent – til forskel fra empirisk eller psykologisk eller faktisk – uden dermed at foretage en bestemmelse af måden, på hvilken det *er*, står hen i det uvisse. Eller rettere, det

står hen som en fantastisk påstand. Hvad skulle det være, som er på en sådan måde, at det på ingen måde er?

¶21 Når fremstillingen af fænomenologien bliver så desorienteret som her beskrevet, skyldes det opfattelsen af ontologi som et spørgsmål om, hvad der findes i virkeligheden eller faktisk er tilfældet. Husserl bekæmper igennem hele sit forfatterskab en sådan residuel opfattelse af ontologiens spørgsmål. Men den trives i bedste velgående i den filosofi, der kalder sig analytisk, bedst kendt med Willard Van Orman Quines essay “On What There Is”, hvori det hedder, at det at være er at blive antaget som en entitet. Uden for den analytiske filosofi har dét essay været berygtet som parodi på en opfattelse af ontologien. Anvendt inden for fænomenologien gør denne opfattelse af ontologien også fænomenologien til en parodi.

¶22 Når sekundærlitteraturen vil fremstille Husserl på den baggrund, går det galt: Husserls bestemmelse af, hvad tallet *er*, i *Über den Begriff der Zahl*, skulle ikke være en ontologisk bestemmelse? Og temaet for drøftelsen i *Logische Untersuchungen af Sein im Sinne der Wahrheit* skulle ikke være ontologisk? Alt efter, hvor man vil lægge snittet for den berømte “vending”, skal måske heller ikke paragrafferne i *Ideen I* om material hhv. formal ontologi handle om ontologi?

¶23 ET VITTIGT HOVED HAR SAGT, AT NUTIDENS FÆNOMENOLOGER bare er nogle analytiske filosoffer, der har læst nogle andre bøger end de andre analytiske filosoffer. Meget kunne tyde på, at han har ret. Men i så fald går det ud over andet og mere end fænomenologien.

¶24 For hvordan skal man undervise i de efterfænomenologiske retninger, når fænomenologien i den anvendte sekundærlitteratur er blevet identificeret med alt det, som den netop bekæmper? Med den type sekundærlitteratur bliver det lige så umuligt at undervise i det

efterfølgende, ikke bare hermeneutik eller dekonstruktion, men for den sags skyld også i eksistentialisme eller strukturalisme og alt det andet, som at undervise i fænomenologien.

¶25 Spørgsmålet er så, hvordan en læsning kan blive mainstream, selv om den er fuldstændig imod bogstaven. Hvordan gør man fænomenologien til alt det, den ikke er? Og hvorfor? Svaret er: Netop fordi det gælder om at være mainstream. Hvis man ikke er det, går man under i nutidens institutionelle system. Der, hvor jeg kommer fra, og hvor autoriteterne var Granel eller Desanti, og længere tilbage Patocka og Ingarden og de andre, kom det an på, om en læsning havde styrke, nærmere bestemt formåede at respektere de vanskeligheder og den dybde, en filosofisk tekst har, i stedet for at gå hen over dem og glatte ud. Det gør det ikke mere. I dag kommer det an på ikke at være *controversial*. Filosofi er blevet forskning, og forskning er blevet networking og fundraising. Det handler om at være venner med de rigtige – og kun uvenner med dem, som alle de andre også er uvenner med. Andet er der ikke råd til.

¶26 I et lidt videre perspektiv er det vigtigt at se, hvordan denne svindel med varerne ikke skyldes onde hensigter hos nogen. Sekundær-litteraturens forfattere har måske nok et valg; de træffer det bare ikke. De følger trop. På den baggrund bliver undervisningen i filosofi ikke den skoling i at tænke, som den skulle være. Den bliver det modsatte. Undervisning i medløberi.

¶27 Det er på samme måde, diskussioner i alle mulige andre sammenhænge kommer til at bestå i at gentage slogans og fraser og dermed de meninger, der er de rigtige i bestemte segmenter. Hvis man vil være medlem af et bestemt segment, er det sådan, man gør. Sådan kan man også betragte filosofistudiet som oplæring i at begå sig i det universitetssegment, som beskæftiger sig med filosofi. Og sekundær-litteraturen som et bidrag dertil.

¶28 Det er derfor, der er grund til at advare mod det meste af sekundær litteraturen: Fordi næsten alle er medløbere, som Arendt sagde. Sekundær litteraturen ser det i dag som sin fornemste opgave at bremse ethvert tilløb til selvstændig tænkning. Men tænkning, som ikke er selvstændig tænkning, er slet ikke tænkning.

Fup og fænomenologi

SØREN OVERGAARD

13. FEBRUAR 2023

I ET NYLIGT INDLÆG BERETTER SØREN GOSVIG OLESEN OM, hvordan fænomenologien er blevet til fup og svindel.¹ *Fup og svindel*. Intet mindre. Som selverklæret fænomenolog går jeg spændt – og lidt uroligt – i gang med læsningen.

¶2 Først skal vi lige høre lidt om vores studerendes eksamensopgaver. Der er brug for barmhjertighed og overbærenhed, kan man forstå. For opgaverne er fulde af fejl – ja, endda til dumpekarakter. Men det er ikke de studerendes skyld. Det er sekundærlitteraturen, den er gal med. 98% af den, får vi at vide, er “i bedste fald spild af tid, i værste fald skadelig”.² Måske er problemet, at fænomenologerne er blevet analytiske filosoffer. I hvert fald identifierer sekundærlitteraturen fænomenologien “med alt det, som den netop bekæmper”.³ Sekundærlitteraturens “læsning” “er fuldstændig imod bogstaven”, den “gør [...] fænomenologien til alt det, den ikke er”.⁴

¶3 Nu går det løs, tænker man, med lige dele frygt og forventning. Nu kommer citaterne fra både de fænomenologiske klassikere og de væsentligste sekundære værker. Nu kommer alle forklaringerne og argumenterne, der viser, at sidstnævnte fundamentalt misforstår førstnævnte. Nu bliver det udpenslet, hvordan sekundærlitteraturen – i hvert fald det meste af den – gør fænomenologien til “alt det, den ikke er”. *Alt*. Og nu får vi at se, hvordan det er *hele* fænomenologien – ikke bare Husserl – der vendes på hovedet. Hvordan fænomenologien står samlet i kampen mod ... et eller andet, som mainstream-litteraturen så gudhjælpemig identifierer fænomenologien med!

¶4 Stor er skuffelsen, når man opdager, at der intet kommer. Intet citat fra så meget som et enkelt stykke sekundærlitteratur. Ingen uddybende forklaringer. Ingen begrundelser. Intet belæg for en ene-

ste påstand. Forsknings- og formidlingsindsatsen hos talløse fænomenologiske kolleger verden over (98%!) er blevet affærdiget som værdiløs, ja, som fup og svindel. Uden skyggen af argumentation.

¶5 Øjeblikket efter melder tvivlen sig: Måske er netop den slags forventninger – forventninger om, at store filosofiske påstande skal forklares og begrundes – selv en del af det “medløberi”, som beskrives i slutningen af artiklen. Måske er det de første symptomer på ... ikke den spanske eller engelske, men den *angelsaksiiske* syge!

¶6 Okay, i så fald er der tale om en sygdom, jeg nødigt vil kureres for. *Meget* nødigt, for kravet om begrundelse er helt centralt for filosofifaget, sådan som jeg kender det. Hvis det krav bortfalder, så ved jeg ikke længere, hvad det er, vi foretager os.

¶7 For en god ordens skyld vil jeg lige nævne, at der faktisk er flere ting i Søren Gosvigs indlæg, som jeg er enig i. Intet sekundærlitterært værk er et orakel, og læsning af sekundærlitteratur kan aldrig erstatte selvstændig tænkning. Ingen forfatter har monopol på for tolkningen af sit værk, og det er ikke altid en god idé at kaste om sig med tunge filosofiske begreber som “ontologi” og “transcendental” – eller for den sags skyld “fænomenologien”.

¶8 Og så er jeg enig i, at vi har nogle dygtige studerende. Som i øvrigt klarer sig fint uden overbærenhed og barmhjertighed fra undervisernes side.

¶9 Men at fænomenologien skulle være blevet til fup og svindel? Sikke en påstand. Og hvilket forbløffende fravær af ethvert tilløb til at begrunde den.

Noter

1. Søren Gosvig Olesen, “*Examen de conscience*, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel”, *Tidsskriftet Paradoks*, 8. februar 2023.
2. Gosvig Olesen, “*Examen de conscience*”, ¶4.
3. Gosvig Olesen, “*Examen de conscience*”, ¶24.

4. Gosvig Olesen, “*Examen de conscience*”, ¶25.

Mere fup og svindel

SØREN GOSVIG

OLESEN

15. FEBRUAR 2023

SØREN OVERGAARD, MIN UDMÆRKEDE KOLLEGA, HAR VIST mig den ære at svare på et debatindlæg, jeg har i *Paradoks* den 8. ds.¹ Han viser sig også imødekommen ved at opregne punkter, hvor han og jeg er enige hhv. uenige. Overgaard savner dog citater, henvisninger, begrundelser ...

¶2 Der er i den forbindelse en ting eller tre, der undrer mig. Og da forundringen siden Platon og Aristoteles har været filosofiens begyndelse, så lad mig begynde der.

¶3 For det første citerer jeg fra flere af Husserls værker, heru. sågar på originalsproget. Jeg henviser også til den sekundærlitteratur, som man kan sætte sin lid til, med navnene Desanti, Granel, Patočka og Ingarden. Hvorfor Overgaard læser hen over det, ved jeg ikke.

¶4 For det andet er det et debatindlæg, jeg skriver, ikke en afhandling. Et forlangende om at få ”alle forklaringerne og argumenterne” – eller ”begrundelser”, endda ”udpenslet”, er fejlanbragt i denne forbindelse. Det er omrent som i tidens almindelige facebookdiskussioner, hvor der forlanges dokumentation for verdenshistorien i et kommentarfelt.

¶5 For det tredje får Overgaard til sidst min tale om overbærenhed og barmhjertighed drejet til at skulle handle om de studerendes evner. Men som jeg skrev, er der kun tale om at udvise de to egenskaber, for så vidt de studerende stoler på sekundærlitteraturen. For ellers skulle de have gennemskuet hele det system, hvori denne bliver til. Og det forventer jeg ikke.

¶6 Imidlertid er jeg villig til at udstrække overbærenheden og barmhjertigheden til også at gælde mine kolleger. Overgaard taler om begrundelser og argumenter, men kommer ikke selv med nogen af delene. Det er som nævnt ganske almindeligt. Jeg vil svare, som jeg

plejer, at hvad skal det også hjælpe at kunne argumentere, hvis man ikke kan læse. Det sidste er stærkt undervurderet. Overgaard læser hen over mine citater og henvisninger. Fred med det. Overgaard fejl-læser mit debatindlæg, som skulle det være en afhandling. Underligt nok.

- ¶7 For begrundelser har jeg såmænd leveret nok af. De findes i min afhandling *Wissen und Phänomen*, hvor jeg bruger 200 sider på teknisknært at gennemgå Husserls udvikling. Nu har det akademiske system så vedtaget, at tysk er et forældet sprog, som de færreste læser. Her kan jeg dog glæde publikum med, at min afhandling fra halvfemserne ved forlaget Multivers' mellemkomst sidste år blev gjort tilgængelig på modersmålet for danske læsere.
- ¶8 Derudover har jeg omhyggeligt gennemgået forvanskningen af fænomenologien i bogen *La phénoménologie, cette inconnue*, udgivet 2016. Desværre har det velærværdige system også kasseret fransk blandt de europæiske hovedsprog, så det nu regnes for noget, der kun tales blandt indfødte i det sydlige udland. Så den bog er der heller ikke mange, der læser.
- ¶9 Men alt det er til dels min egen skyld. Jeg anser det ikke for en filosofisk aktivitet at føre sig frem på kongresser og publicere i peer reviewede tidsskrifter og at bedrive networking og fundraising. Denne statsautoriserede mafiavirksomhed er analyseret i min pamflet *Filosofien som institution og tænkningen som håndværk*, der også blev udgivet sidste år.
- ¶10 Nuvel, der er alle de begrundelser og henvisninger og citater, man kan ønske sig, i de tre publikationer. Men som Søren Overgaard – skal man tro hans tale om sygdom og om at få denne kureret – åbenbart ikke ønsker sig. Sygdomsmetaforikken er i det mindste vores selverklærede fænomenologs egen selvvalgte.

¶11 Systemet er, som det er, det kan man ikke læste de studerende for. Lige så lidt kan man læste en udmarket kollega for det. Ikke desto mindre er det at læse hen over, at fejllæse, eller slet ikke at læse, fup og svindel. Og for mig er det alt andet end overbevisende at svare på en anklage for fup og svindel med mere fup og svindel. Ikke at jeg som en anden alderstegen Oberst Hackel vil råbe op om skandale. Det er hele systemet, der er en skandale.

¶12 For enhver ved, at vi ikke sætter nogen troværdig standard i filosofisk tænkning ved hjælp af de måleenheder og regneark, som man anvender lige for tiden. Og enhver ved, at den eneste standard, der gælder i filosofien, som så mange andre steder, er det at modstå tidens tand, det at noget holder over et længere stræk. Ikke desto mindre lader alle, som om det ikke var tilfældet.

¶13 98% spild af tid og medløberi? OK, indrømmet, det er et slag på tasken. Måske er det 99%. Alle, eller næsten alle, lader som ingenting og bøjer sig for den peer reviewede fup og svindel. Ellers går det ud over karrieren. Men er det da bedre, at det går ud over filosofien?

Noter

1. Søren Overgaard, “Fup og fænomenologi”, *Tidskriftet Paradoks*, 13. februar 2023.

Mere af det samme, eller: Filosofi som mudderkaſtning

SØREN OVERGAARD

21. FEBRUAR 2023

I ET INDLÆG I NOGET, REDAKTØRERNE AF *PARADOKS* NU kalder “Fænomenologifejden”, svarer min gode kollega Søren Gosvig Olesen¹ på min kommentar fra d. 13.2.² Jeg skylder Gosvig tak for svaret, der gør det muligt for mig at uddybe og vide- reudvikle pointer, der måske ikke var helt udfoldet i min oprindelige kommentar.

¶₂ Gosvigs indlæg kommer vidt omkring, men de i denne sammenhæng vigtigste punkter er: (1) Gosvig undrer sig over en del ting, jeg skriver i mit indlæg. (2) Han kvitterer på min kritik med en fiks lille *tu quoque*. (3) Han henviser til tre af sine bøger for de begrundelser, jeg efterlyser i mit eget indlæg. (4) Endelig kommer han med mere af det samme: Grove anklager om fup og svindel, mafivirksomhed osv. Lad mig gennemgå punkterne fra en ende af.

¶₃ Jeg starter med den undren, der undrer *mig* mest: Gosvig forstår ikke, hvorfor jeg ikke nævner, at han skriver, at Ingarden, Patočka og to andre er pålidelige sekundærlitterære kilder.³ Men hvorfor i himlens navn skulle jeg? Jeg nævner to gange, at det ifølge Gosvig er 98% af sekundærlitteraturen, den er gal med. Så kan læseren nok regne ud, at der er to procent tilbage, som slipper gennem nåleøjet. Hvad de relevante forfattere hedder, er vel sagen uvedkommende. Mit indlæg handler ikke om dem. Det handler om de 98% – eller 99% – hvis arbejde, Gosvig stempler som værdiløst (eller det, der er værre).

¶₄ Det undrer også Søren Gosvig, at jeg ikke nævner, at han faktisk citerer Husserl – endda på originalsproget.⁴ Det kunne jeg skam også godt have nævnt, og måske burde jeg. Men det ville ikke have rokket ved billedet. At Husserl siger et eller andet viser ikke, at stør-

stedelen af sekundærlitteraturen er fup og svindel. Vi skal have citatet forklaret og kontekstualiseret, der skal citater fra sekundære værker på bordet, og vi skal have *dem* udlagt. Derudover skal det vises, hvordan sidstnævnte citater fordrerer Husserl så grundlæggende, at de end ikke fortjener seriøs diskussion. Og endelig: Søren Gosvigs påstande gælder jo hele fænomenologien. Så samme øvelse burde gentages med Heidegger, Merleau-Ponty osv.

¶5 (Hvis der skulle være nogen tvivl om min pointe her, så betragt følgende “gendrivelse” af (lad os sige) 99% af al fransk fænomenologi: Husserl skriver: “Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen”.⁵ (Frit oversat: “Det gælder ikke om at sikre objektiviteten, men om at forstå den”). Følgelig er den franske fænomenologi humbug! Naturligvis er det noget vrøvl. Og det er det, fordi uden alle de ting, jeg opremser ovenfor, så fortæller Husserl-citatet os *intet* om den franske fænomenologis kvaliteter eller mangel på samme.)

¶6 Gosvig forstår heller ikke, hvordan jeg kan “fejllæse” hans “debatindlæg”, som om det skulle være “en afhandling”.⁶ *Nice one!* Der er generelt alt for lidt humor i filosofien, så jeg sætter virkelig pris på denne her “undren”. Tillad mig at fortsætte i det humoristiske spor: At noget sådant ville give anledning til undren, kan man sagtens forstå. Det ville være en fejllæsning af monumentale dimensioner! Min “fejllæsning” var dog knap så kolossal. Jeg forvekslede ikke Gosvigs indlæg med en afhandling, men med en filosofisk artikel. Og den fejl er vel lidt nemmere at forstå, al den stund at Gosvigs indlæg var publiceret i et filosofisk tidsskrift.

¶7 Filosofiske artikler – i hvert fald dem, jeg læser – indeholder masser af argumentation og begrundelse. Jeg mindes ikke nogensinde at have læst en, der nøjedes med påstandene. Jeg medgiver gerne, at tidsskriftartikelformatet heller ikke rummer den fornødne plads til

at levere det, jeg efterspørger i mit indlæg. Men så må man jo skære konklusionerne til, så de passer til de begrundelser, man *har* mulighed for at klemme ind – *eller hur?*

- ¶8 Videre til Gosvigs lille *tu quoque*: “Overgaard taler om begrundelser og argumenter, men kommer ikke selv med nogen af delene”.⁷ Men det gør jeg jo. Jeg skal gerne medgive, at argumentet ikke er helt eksplíciteret, opstillet i standardform og alt det der, men jeg gik faktisk også og troede, at Gosvig fint kunne læse filosofiske tekster, der ikke skar alting ud i pap.
- ¶9 Men OK, jeg finder gerne hobbykniven frem: Gosvigs tekst indeholder stort set intet af det, jeg nævner i ¶4 ovenfor (og i ¶3 i mit oprindelige indlæg).⁸ *Derfor* fremstår hans påstande om fup og svindel helt ubegrundede. Den opmærksomme læser vil bemærke, at der her er en skjult præmis om, at det netop er sådan noget som det i ¶4 nævnte, der skal til for at begrunde Gosvigs påstande. Men den præmis regnede jeg ikke med, at Gosvig ville anfægte. (Hvis nogen er fristet til at gøre det, så bedes de gå tilbage til “gendrivelsen” af fransk fænomenologi i ¶5 ovenfor.)
- ¶10 I stedet for at benytte lejligheden til at begrunde en påstand eller to vælger Gosvig nu at bruge fire afsnit på at berette om, at han skam har leveret alle begrundelserne i tre af sine bøger, hvoraf især én “omhyggeligt gennemgå[r] forvanskningen af fænomenologien”.⁹ Og hvad så? Er tanken, at når man allerede én gang har leveret begrundelser for sine påstande, så fritager det én for kravet om begrundelse fremover? Så har man tilladelse til at reproducere påstandene *ad libitum*, uden ledsagende forklaringer eller argumenter? Bevares, hvis det er Søren Gosvigs holdning, så fred være med det. (Måske finder vi her nøglen til at forstå min gode kollegas noget anstrengte forhold til *peer review*. Filosofiske fagfæller har det jo med slå ned på ubegrundede beskyldninger.)

¶11 Jeg må tilstå, at jeg nok ikke vil få fået de tre bøger. Tid er jo en knap ressource, og hvad nu hvis bøgerne – trods Gosvigs forsikringer om det modsatte – bare indeholder *mere af det samme*? Vores udveksling i *Paradoks* formår ikke helt at rydde den tvivl af vejen.

¶12 Afslutningsvis vil jeg knytte et par bemærkninger til min kollegas særlige måde at debattere på. Synspunkter og tilgange, der ikke harmonerer med Gosvigs egne, er ikke diskutable, kritisable eller forkerte, men simpelthen *beyond the pale*: fup og svindel, til dumpekarakter osv.

¶13 Mit eget indlæg er således bare “mere fup og svindel”.¹⁰ Hvordan det at bede om, at en filosof, der kaster om sig med grove beskyldninger, leverer belæg for dem, skulle kunne være fup og svindel, begriber jeg ikke. Måske er det, fordi jeg gør mig skyldig i “at fejllæse, eller slet ikke at læse” Søren Gosvigs indlæg?¹¹ I sig selv en grov anklage. Og hvad bygger den på? Jo, at der er en stribet ting i Gosvigs tekst, som jeg ikke nævner – fordi de er *irrelevante*, som vi har set. Og så bygger den på en (indrømmet: virkelig morsom) beskyldning om, at jeg forveksler Søren Gosvigs artikel med en afhandling. Jamen, er det skjultt kamera eller hvad?

¶14 Søren Gosvigs måde at debattere (eller “debattere”) på er bestemt ikke uden fortilfælde. Et af de mere spektakulære af slagsen findes i en prisopgave, Schopenhauer indsendte til Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab i 1839. Schopenhauer karakteriserer først den postkantianske filosofiske metode som bestående i at mystificere, snyde og sparke støv op. Dernæst taler han lidet flatterende om Fichte og Schelling, for endelig at omtale en filosof som “langt laverestående” end selv disse to, nemlig “den klodsede, åndløse charlatan Hegel”.¹²

¶15 I det 20. århundrede fortsatte nogle analytiske filosoffer i samme rille. A. J. Ayer beskyldte – på baggrund af en meget overfladisk læs-

ning af “Was ist Metaphysik?” – Heidegger for “charlatanisme”.¹³ J. J. C. Smart berettede om, at han havde “moments of despair about philosophy when I think about how so much phenomenological and existentialist philosophy seems such sheer bosh that I cannot even begin to read it”.¹⁴ Der findes vel ikke det skældsord, der ikke er blevet brugt om Derrida. Osv. osv.

¶16 Det besynderlige er, at Gosvig tilsyneladende opfatter alt dette som eksempler til efterfølgelse – vi skal bare udse os nogle andre mobbeofre. Jeg kunne ikke være mere uenig. Både mudderet – og kaftningen med det – hører hjemme på filosofihistoriens mødding. Skældsordene forgifter og forplumrer den filosofiske samtale. Men det er selvfølgelig bare min – i øvrigt ubegrundede – holdning.

Noter

1. Søren Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, *Tidsskriftet Paradoks*, 15. februar 2023.
2. Søren Overgaard, “Fup og fænomenologi”, *Tidsskriftet Paradoks*, 13. februar 2023.
3. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶3.
4. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶3.
5. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, i *Husserliana, Band VI*, red. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 193.
6. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶4 og ¶6.
7. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶6.
8. Overgaard, “Fup og fænomenologi”.
9. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶8.
10. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶11.
11. Gosvig Olesen, “Mere fup og svindel”, ¶11.
12. “Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende plumpe, geistlose Scharlatan Hegel”. Arthur Schopenhauer, *Kleinere Schriften*, i *Sämtliche Werke, Band III*, red. Wolfgang Frhr. von Löhneysen (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 674f. I øvrigt vurderede Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, at Schopenhauers afhandling ikke var værdig til prisen. Selskabet bemærkede i denne forbindelse, at afhandlingen omtalte flere fremtrædende filosoffer på en så upassende måde, at det ikke kunne undgå at vække berettiget anstød (ibid., s. 814f).
13. A. J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century* (London: Unwin Hyman, 1984), 228.

14. J. J. C. Smart, "My Semantic Ascents and Descents", i *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy*, red. Charles J. Bontempo & S. Jack Odell (New York: McGraw-Hill, 1975), 61. Som den amerikanske filosof Lee Braver bemærker: "It is an impressive repulsion, indeed, which needs no exposure to that which repels it". Se Braver, "Analyzing Heidegger: A history of Analytic Reactions to Heidegger", i *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, red. Daniel O. Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 235.

Brev til min kombattant, og til andre, som måske har bedre tid, hvilket kan tjene som forord

SØREN GOSVIG

OLESEN

6. MARTS 2023

JEG ER SØREN OVERGAARD TAK SKYLDIG FOR AT HAVE bemærket og svaret på min notits,¹ som derved udløste en mindre fænomenologifejde hertillands, og vil nu svare så alment, at jeg begrunder offentliggørelsen af den tekſt, jeg lader følge på ordene her.²

¶2 DER ER I DENNE FORBINDELSE INGEN GRUND TIL AT BRUGE megen tid på de forundringspunkter, jeg har fremført i mit seneste bidrag til fejden, eftersom min kombattant giver mig ret på samtlige tre. For variationens skyld tager jeg dem bagfra. *ad) 3º* De studerende fortjener overbærenhed og barmhjertighed, ikke grundet ringe evner, men grundet ringe sekundærlitteratur. Overgaard akkviscerer ved dette, og jeg lader det gerne blive ved denne *quietatio*. *ad) 2º* Overgaard fortsætter med at forlange argumentation og begrundelse og citater og forklaringer og kontekstualisering, som om det var en mulighed i et debatindlæg og ikke snarere noget, der kunne bedrives i en lærdd artikel eller i en afhandling. *ad) 1º* Endelig afviser Overgaard at læse de tekſter, hvor alt det af ham forønskede findes, men som ikke kan finde plads i et indlæg her. Hans begrundelse lyder: “Tid er jo en knap ressource.” Her er jeg meget enig med Overgaard. Det er netop derfor, jeg bestræber mig på at undgå at spilde de studerendes og min egen tid med elendig sekundærlitteratur.

¶3 Når min kombattant herefter tre gange gør gældende, at jeg har fremsat “grove” anklager og beskyldninger, må jeg forstå, at jeg har gjort mig skyldig i dårlig opførsel. Det er for groft at tale om “fup og

svindel”. Men det er ikke for groft efter behag at læse hen over passager i den andens tekst, at fejllæse eller slet ikke at læse. Det er heller ikke for groft at beskylde den anden for mudderkaſtning og mobning og fremſtille sig selv som seriøſt argumenterende. Dog, jeg har vænnet mig dertil, så nuvel: Moralsk forargelse er gængs i filosofisk debat, og den ledsages ofte af en ligeledes moraliserende tale om argumentation – hos Overgaard endda “masser af argumentation”. Sådan er Overgaards indlæg affattet i den velkendte stilart *følgelig-altså-derfor-tydeligvis-selvsagt*. Konklusionsmarkørerne gør det ud for den seriøſe argumentation. Og sandt er det, at sådan noget godt kan snyde den ubefarne læser. Dem finder man i filosofiske miljøer, hvor man bider de studerende ind, at deres skoling går ud på at lære at argumentere og ikke på at lære at læse og skrive.

¶4 Af større pertinens er det, at Overgaard nu endelig ligesom jeg også citerer Husserl. Nemlig den fine sentens fra *Krisis*: “Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen” (“Det gælder ikke om at sikre objektiviteten, men om at forstå den”).³ Det sker i et bravurnummer, hvor Overgaard leger med argumentet (jeg siger ikke tanken), at følgelig er den franske fænomenologi humbug. Hvad der menes med fransk fænomenologi, forbliver ubestemt. Hvordan man skulle kunne slutte som anført, forbliver ubestemmeligt. Ikke desto mindre er bravurnummeret som bravurnummer aldeles vellykket, for så vidt det skal vise, hvordan man slutter fra hvad som helst til hvad som helst. Det viser desuden, hvordan det går til i den sekundærlitteratur, som jeg foreslår, at vi ikke spilder vores tid med. Thi jeg vil sige som Overgaard: “Vi skal have citatet forklaret og kontekstualiseret”, osv. Meget vel.

¶5 Det komiske er, at Overgaard ikke bemærker, hvordan Husserls sentens netop handler om læsning. Den læsning, som jeg hele tiden har fremhævet som grundlæggende snarere end argumentation, når

talen er om filosofi. For den, som måtte have forklaring behov, bør jeg nok præcisere, at der her ved: at læse, ikke forstås den empiriske aktivitet, hvorunder øjnene udfører bestemte bevægelser (så lidt som der med: at skrive, menes den aktivitet, hvorunder fingrene bevæger sig hen over tastaturet). At det ikke handler om at sikre objektivitet, men om at forstå den, således Husserl, betyder, at gyldighed er henvist til forståelse, at ingen objektivitet undslipper fortolkningens vilkår. At et selv nok så objektivt gyldigt udsagn kort sagt må læses. “Alles Objektive steht unter der Forderung der Verständlichkeit” (“Alt objektivt er underlagt kravet om forståelighed”), som Husserl skriver på samme side af *Krisis*.

¶6 MIN ANKE MOD DEN ANGELSAKSISKE AFTAPNING AF FÆNOMENologien er som nævnt i mit første indlæg,⁴ at den er imod bogstaven. Det handler for mig ikke om via argumentation at få hvad som helst ud af fænomenologiens klassiske tekster, men derimod om at konfrontere dét *hvadsomhelst*, som nutidens selverklærede fænomenologer har fået ud af dem, med teksterne selv.

¶7 Sådan gennemgår jeg i kort indbegreb i mit første indlæg, hvordan man i dag vil bortforklare, at Husserls fænomenologi også er ontologi, selv om den ikke som hos Heidegger er lig med ontologi. Søren Overgaard læser hen over det, men synes i den anledning, at man skal være forsiktig med at bruge “tunge” ord som ontologi.⁵ Selv skriver Husserl i *Ideen I*, at han tidligere, nemlig i førsteudgaven af *Logische Untersuchungen*, ikke vovede at bruge dette “anstødelige” ord (“[d]en aus historischen Gründen anstößigen Ausdruck Ontologie”), idet han fortsætter, at han nu, givet ændringen i tidsånd (“Zeitlage”), finder det rigtigere at bringe det gamle udtryk ontologi til at gælde igen (“den alten Ausdruck Ontologie wieder zur Geltung zu bringen”).⁶ Hvis man ikke allerede har gættet

det: at den ændrede tidshorisont går på nykantianismen, hvis hegemoni er blevet mindre trykkende i 1913 end i 1900, så kan man læse sig til det i Husserls *Formale und transzendentale Logik*, nærmere bestemt dennes §27. Og hvis man ikke allerede har gættet dét, så er det også en ændring i “Zeitlage”, som i dag betyder, at Husserls tale om ontologi igen er blevet anstødelig. Nemlig den ændring, hvorved fænomenologien skal vises forenelig med såkaldt analytisk filosofi, og hvor ontologi ikke må betyde andet end antagelser af entiteter i verden og andet pjat. Husserl er blevet anstødelig for de erklærede husserlianere, dertil er vi nået.

¶8 Denne bortforklaring står ikke alene, men indgår i en hel, ny systematik. Som jeg også fik antydet i mit første indlæg, udfoldes der ligeledes mange bestræbelser på at bortforklare Husserls væsenslære eller eidetik, til trods for at denne er til stede og udvikles mindst fra *Die Idee der Phänomenologie til Erfahrung und Urteil*. For dette med at tale om væsen er nu også noget tungt noget. For ikke at sige noget mystisk noget. Lignende bestræbelser udfoldes i forbindelse med Husserls tale om historien, hvilken opfattes som ikke kun tung og mystisk, men direkte farlig. Til trods for at Husserl i *Krisis* definerer filosofien og videnskaben som den historiske bevægelse af fornuftens åbenbaring (“die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ‘eingeborenen’ Vernunft”, endda i kursiv i teksten).⁷

¶9 I det hele taget er der ikke grænser for, hvad man kan bortforklare. Husserl skal være bevidsthedsfilosof, fænomenologi skal være bevidsthedsfilosofi. Og sandt er det, at Husserl i f.eks. *Ideen II* udtrykkeligt gentager Descartes og Kant. Det så Husserls elever som et tilbagefald fra fænomenologiens radikalitet. I dag ser man på denne blege afglans af Descartes og Kant med en sådan genkendelsens glæde, at man selv fortsætter som bleg afglans af den husserlske afg-

lans. Bevidsthedsfilosofien bliver ikke, hvad den trods alt var hos Descartes og Kant, den bliver derimod til *philosophy of mind* med dertil hørende – i den nye, angelsaksiske kontekst forventeligt – empirisk *underpinning* leveret af de såkaldte *cognitive sciences* og dertil hørende diverse, neurofysiologisk isenkram. Fænomenologien, der tog sit udgangspunkt i en distance til *die natürliche Einstellung*, denne den mindst naturalistiske af alle tankeretninger, skal nu naturaliseres. *Et voilà!* ville man sige, hvis ikke det var så splitter angelsaksisk. Fup og svindel, siger jeg. Men det må man ikke sige. Det er for groft. I hvert fald ifølge Søren Overgaard.

¶**IO** DET ER BEKLAGELIGT, AT OVERGAARD IKKE HAR TID TIL AT læse. Mon det også er denne travlhed med andre gøremål, som får ham til at overse, hvordan de filosofiske tekster fordeler sig på mange forskellige genrer traditionen igennem? At filosofien er fragmenter, aforismer, dialoger, afhandlinger, selvbiografier, dagbøger, brevvekslinger, ja sågar debatindlæg og undervisningsmateriale. At den ikke altid har formuleret sig i form af peer reviewede artikler, hvor man under behagelig passiar om argumentation kommer trygt og godt fra A til B i så lige en linje som muligt. At nutiden muligvis lige så lidt som andre filosofiske epoker, trods al selv-erklæring og selv-indbildning, er nået frem til just den form for filosofi, *die als Wissenschaft wird auftreten können*.

¶**II** Eftersom der i denne fænomenologifejde er andre, der læser med, og som måske har bedre tid end Overgaard, skal jeg gerne imødekomme ønsket om en gennemgang af fænomenologien fra min side. Man finder den i det følgende i skikkelse af en tekst, jeg for et tiår siden har forfattet til brug i egen undervisning, og som hidtil kun har figureret i diverse kompendier.⁸ Så læse, hvem der kan —

¶12 Lad mig lige supplere med et enkelt ord til forklaring af, hvad jeg siger til at begynde med i min gennemgang af fænomenologiens oprindelse og udvikling, at denne gennemgang bare er en af mange. Som det vil være fremgået, skal dette ikke forstås sådan, at alle gennemgange er lige gode. Det skal forstås sådan, at andre sikkert ville kunne gøre det bedre, og at mit forsøg på gennemgang af fænomenologien vil være faldet heldigt ud, hvis jeg blot har formået at resumere, hvad jeg mener at have lært af dem. For de få procent af sekundærlitteraturen, som er værd at læse, fortjener at blive omtalt ved forfatternes navne.

¶13 Ud over allerede nævnte Jan Patočka og Roman Ingarden, Jean-Toussaint Desanti og Gérard Granel håber jeg også at have lært af Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Jean Beaufret, Rudolf Boehm, Henri Birault, Elisabeth Ströker, Jacques Derrida, Jean-Marie Vaysse, Dominique Janicaud, Éliane Escoubas og Françoise Dastur. Måtte i det mindste de navne blive husket, når den nu rådende travesteering af fænomenologien engang er lykkeligt glemt!

Noter

1. Søren Overgaard, “Mere af det samme, eller: Filosofi som mudderkaftning”, *Tidsskriftet Paradoks*, 21. februar 2023.
2. Søren Gosvig Olesen, “Fænomenologiens genstand”, *Tidsskriftet Paradoks*, 6. marts 2023.
3. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, i *Husserliana VI* (Haag: Nijhoff, 1976), 193.
4. Søren Gosvig Olesen, “Examen de conscience, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel”, *Tidsskriftet Paradoks*, 8. februar 2023.
5. Søren Overgaard, “Fup og fænomenologi”, *Tidsskriftet Paradoks*, 13. februar 2023, ¶7.
6. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, i *Husserliana III/1* (Haag: Nijhoff, 1976), 28.
7. Husserl, *Die Krisis*, 13–14.
8. Gosvig Olesen, “Fænomenologiens genstand”.

Fænomenoliens genstand

SØREN GOSVIG
OLESEN
6. MARTS 2023

DER FINDES MANGE GENNEMGANGE AF FÆNOMENOLOGIENS historie, så det følgende er bare en af mange. Derfor gør min gennemgang ikke krav på at være hverken fuldstændig eller repræsentativ. Jeg vil koncentrere mig om ét spørgsmål, som kunne formuleres sådan: Hvad er fænomenoliens “genstand”?

- ¶₂ Tilsyneladende er det et spørgsmål, som er meget nemt at besvare. Fænomenoliens genstand må vel være fænomenet. Men er det nu også et svar? Når vi taler om genstande, plejer vi at mene noget fast og bestandigt. Et fænomen opfatter vi derimod som noget flygtigt. Hvordan kan en hel filosofisk retning gøre “fænomenet” til sin genstand?
- ¶₃ En fænomenolog vil typisk også protestere imod at kalde fænomenet for en genstand. Og det bemærkelsesværdige er, at den fænomenologiske indvending gælder både fænomenbegrebet og genstandsbegrebet. Lad os glemme både det almindelige begreb om fænomen og det almindelige begreb om genstand lidt og prøve at tage ved lære af fænomenologien!
- ¶₄ Når vi definerer fænomenologi som læren om fænomenet eller fænomenerne, kan det enten være den “gamle” fænomenologi, som menes, Hegels fænomenologi samt dens forstадier i hvert fald tilbage til Kants tid, eller den “nye”, det 20. århundredes fænomenologi, hvis hovedophavsmand er Edmund Husserl. Selv om det ikke er uden betydning, at fænomenologien går tilbage til Kant og Hegel, er det den “nye” fænomenologi, som vil være i fokus her, fordi fænomenbegrebet i den betydning, jeg har annonceret, netop præciseres i løbet af Husserls forfatterskab.

¶5 For at forstå, hvordan fænomenbegrebet løsgør sig fra sin traditionelle betydning, er det dog ikke til at komme uden om, at fænomenologien også har en for- og en efterhistorie tættere på Husserl. Jeg inddrager Franz Brentano som *førfænomenologisk* og Martin Heidegger og Maurice Merleau-Ponty som *efterfænomenologiske* forfattere. Diskussionen af, hvor vidt disse forfattere “også” kan betegnes som fænomenologer, er ikke vigtig her. Det afgørende er at se, hvordan filosoffer, som har gjort et forarbejde eller arbejdet videre med fænomenologien, har haft indflydelse på, hvordan man må forstå fænomenologien i dag.

¶6 Min gennemgang har derfor følgende stationer: Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* fra 1874, Husserls *Logische Untersuchungen* fra år 1900–1901, Husserls *Idee der Phänomenologie* fra 1907, hans *Ideen I* fra 1913 og hans posthumt (1939) udgivne *Erfahrung und Urteil*; desuden Heideggers *Sein und Zeit* fra 1927 og Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* fra 1945. Det siger sig selv, at jeg kun kan behandle et så omfattende teksts korpus ved at slå ned på bestemte passager i hvert af værkerne. I den forbindelse har forfatternes bestemmelse af deres genstand været afgørende.

¶7 Lad mig i øvrigt tilføje, at min gennemgang af fænomenologien “fra start til slut” ikke har til hensigt at markere, at fænomenologien nu er død og borte. Ganske viist er “fænomenolog” i husserlsk forstand ikke noget, en filosof kan være i dag – ikke mere, end man kan være kantianer eller cartesianer eller platoniker. Men når en filosofisk strømning af en vis betydning ebber ud, betyder det ikke, at man kan glemme alt om den; det betyder tværtimod, at den er blevet selvfølgelig i filosofiske sammenhænge. Så derfor er alle fornuftige filosoffer af i dag ikke desto mindre fænomenologer – ganske som de

er kantianere, cartesianere og platonikere. Filosofien får sin identitet fra de store filosoffer.

Brentano, 1874

¶8 FRANZ BRENTANOS BOG FRA 1874 HAR TITLEN *PSYCHOLOGIE vom empirischen Standpunkt*, dvs. *Psykologi fra et empirisk Standpunkt*.¹ Den er berømt for at fremsætte tesen om psykens intentionalitet i dens klassiske form, den tese, som satte gang i al senere fænomenologi. Men lad os et øjeblik opholde os ved den overskrift, Brentano vælger. For er det ikke underligt, at fænomenologiens oprindelse skal søges i en bog om psykologi?

¶9 I store træk kan man forklare dette forhold sådan: Efter Hegels død i 1831 deler filosofferne sig ikke bare i to slags efterfølgere, højrehegelianerne og venstrehegelianerne. Der sættes også en hel antihegeliansk bevægelse i gang af en række filosoffer, som man plejer at sammenfatte under betegnelsen *nykantianere*. Denne samlebetegnelse skal, hvis den skal være dækkende for diverse filosofiske bestræbelser helt tilbage til 1830’erne, forstås meget bredt. Til at begynde med er det langt fra entydigt, hvad det er for en Kant, man vil tilbage til. Enigheden består nærmest kun i at ville væk fra Hegel. Ud af Hegels skygge, hvad angår filosofihistorien, forholdet til religionen eller troen, og såmænd hvad angår videnskaben. Først over midten af det 19. århundrede tegner der sig et mere entydigt billede. På det tidspunkt er der skabt en ny filosofisk disciplin under betegnelsen “erkendelsesteori”. Den bliver arvtageren til Kants forstandsanalytik – og det bliver tydeligt, hvilken Kantforståelse, nykantianerne bekender sig til. Det er den Kant, som lægger afstand til den traditionelle udgave af metafysikken, som får noget at sige. I denne læsning gøres Kant entydigt erkendelsesteoretisk. Den transcendentalfilosofiske ansats, som føres videre i den spekulative filosofi, bliver et

skræmmebillede. Uden at ende i videnskabsteori eller logisk positivism er det lige før, nykantianerne gør Kant til antimetafysiker.

¶₁₀ Hvor erkendelsesteorien bliver filosofiens grunddisciplin, bliver spørgsmålet om metafysikken og dens mulighed udsat, til en holdbar erkendelsesteori er på plads. Før der kan spørges om metafysikkens mulighed, må der redegøres for erkendelsens mulighed; men hvis det skal ske uden forudsætning af en metafysik, må der redegøres for erkendelsen på basis af et empirisk studium af erkendelsen. Derfor begynder filosofferne at interessere sig for læren om sansningen, indlæringen og udviklingen af den menneskelige erkendelse, som man finder den i psykologien.

¶₁₁ Brentanos psykologi har også del og lod i denne bevægelse. Der er bare det problem, at psykologien på det tidspunkt, vi taler om her, endnu ikke er konstitueret som en selvstændig, videnskabelig disciplin. Filosoffersnes diskussion af psykologien bliver dermed nok så meget en diskussion af psykologiens grundlag. Brentanos *Psychologie* gør et forsøg på at grundlægge psykologien ved at *definere* de psykiske fænomener. Hvilket i sig selv ikke er en opgave, som falder ind under den empiriske psykologi, men i virkeligheden er et ganske spekulativt forehavende.

¶₁₂ Psykologien inddeltes af Brentano i *deskriptiv* og *genetisk* psykologi – men det sker først senere, omkring midten af 1880'erne, netop i de år, hvor Husserl, som allerede har disputeret som matematiker, studerer filosofi hos Brentano i Wien. Alligevel er det rimeligt at karakterisere Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* som et *deskriptivt* værk. Psykologiens deskriptive opgave er at beskrive de forskellige psykiske fænomener, dens genetiske opgave er derimod at forklare dem (dette naturligvis stadigvæk i grove træk). Den første deskriptive opgave, psykologien har, er at beskrive det psykiske i dets egenart. Det er baggrunden for det kapitel i Brentanos *Psy-*

chologie, som er afgørende for al senere fænomenologi, Anden Bogs første kapitel om forskellen mellem psykiske og fysiske fænomener.

¶13 Jeg vil i dette kapitel pege på tre forskellige temaer – som ganske vist har fået ret forskellig medfart i receptionshistorien. Det er:

¶14 *For det første:* Brentanos definition af, hvad et fænomen er. Man kan læse sig til denne definition på side 114: “Wie wir das Wort ‘vorstellen’ gebrauchen, ist ‘vorgestellt werden’ so viel wie ‘erscheinen’.” At komme til syne er dermed bestemt som at blive forestillet. At træde frem er at være anskuelig. Ganske vist kan Brentano have det fra Aristoteles, og ganske sikkert har han det derfra, at sjælen “aldrig tænker uden forestillinger” ($οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φάντασματος ἢ ψυχῆς$),² men det er en umoderne tanke, en tanke som viser, hvordan den vordende fænomenologi bryder med al moderne filosofi. For i moderne filosofi betyder forestilling netop ikke *φάντασμα* (*fantasma*), men derimod *idea* – et forhold, man kan forvisse sig om ved at sammenligne brugen af “idea” og brugen af “Vorstellung” hos filosoffer, som har skrevet på både latin og tysk. Hos grækerne tager begrebet *eidos* (*eidos*) udgangspunkt i det anskuelige, men det udgangspunkt er glemt på Brentanos tid. Nu erindres det igen.

¶15 *For det andet:* Intentionalitetstesen. Den gælder de psykiske fænomener og udtales i kapitlets §5, i alt væsentligt side 124–125. Her defineres intentionaliteten som “die Beziehung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist)”, altså “retningen mod eller forbindelsen til et objekt (hvorved der ikke skal forstås en realitet)”, idet Brentano præciserer: “Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt.” (“Hvert af dem indeholder noget som objekt, om end ikke hver især på samme måde. I forestillingen er noget forestil-

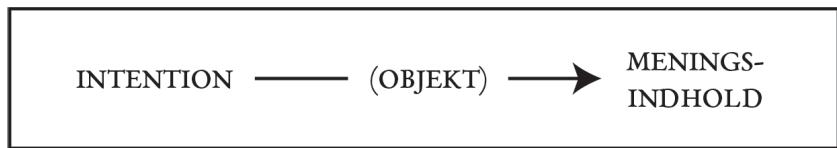
let, i dommen anerkendes eller forkastes noget, i kærligheden elskes, i hadet hades, og i begæret begæres der.”) Det psykiske fænomen er til forskel fra det fysiske intentionelt. Der er en mening med. Et landskab, et tordenvejr, varme eller kulde, den slags (fysiske) fænomener har ikke mening. Derimod er mening ikke til at adskille fra de psykiske fænomener. Og det skal forstås helt bogstaveligt: Vi kan ikke skelne mening fra fænomen, vi har ikke først fænomenet og så meningen. Kærlighedens genstand er kærlighedsgenstand, hadets objekt er hadeobjekt, og dommens indhold er domsindhold. Helt og holdent. Intentionens genstand er kun genstand for intentionen. Sådan vil jeg læse Brentanos præcisering: *worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist.*

¶16 *For det tredje:* Kun indre sansning, *innere Wahrnehmung*, er evident. Denne sidestilling, indre = evident, udtales flere steder i kapitlet, f.eks. side 119 og 120, og på side 128 bliver den definitorisk (“Alle-in die innere Wahrnehmung hat [...] jene unmittelbare, untrügliche Evidenz”). Jeg kan tage fejl med hensyn til det fysiske fænomen, men min forestilling er usvigelig sikker; der kan være gode grunde til at tvivle på, at det, som kommer til syne for os, er, som det kommer til syne for os, men *at* det kommer til syne sådan eller sådan, har vi ingen grund til at betvivle. Indre sansning er i denne forstand basis for al sansning overhovedet; vi må gå ud fra, hvad vi opfatter, for overhovedet at kunne komme i tvivl om, hvorvidt noget nu også er, som vi opfatter det. På den måde er den indre sansning, som Brentano ikke tører med at sige, den eneste sansning i ordets egentlige betydning (“die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes”).

Husserl, 1901

- ¶17 DET ER FORKERT AT FREMSTILLE INTENTIONALITETSESEN MED ordene, at bevidstheden er rettet mod en genstand, hvis vi (som det for det meste sker) ved genstand forstår en ydre ting. Den rigtige formulering må være, at intentionen gælder et meningsindhold:

FÆNOMENOLOGIENS
GENSTAND IFØLGE
BRENTANO



DET TRADITIONELLE
BEGREB OM SANDHED
SOM ADAEQUATIO



- ¶18 Intentionen “ser igennem” objektet og er rettet mod meningsindholdet (som når jeg f.eks. ser hadeobjektet i den virkelige person). Brentanos opfattelse minder om den traditionelle opfattelse af sandheden som *adaequatio rei et intellectus*:
- ¶19 Her kan det traditionelle element, at bevidsthedens overensstemmelse med genstanden i sidste ende er overensstemmelse med Gud, synes forældet. Det er Thomas Aquinas’ sandhedsopfattelse. Naturligvis kan den også føres længere tilbage: Sandheden er vores opfattelses overensstemmelse med genstandens overensstemmelse med sit væsen eller sin idé. Husserl har mødt denne del af traditionen i løbet af specielt den sjette *Logiske Undersøgelser* femte kapitel: “Das Ideal der Adäquation. Evidenz und Wahrheit”. Han er så at sige af sine logiske undersøgelser blevet ført tilbage til det i traditionens opfattelse, som viser sig at være et uundgåeligt element i sandhedsbegrebet overhovedet.
- ¶20 Sandhed er ifølge den almindelige korrespondensteori bevidsthedens eller begrebets overensstemmelse med genstanden. Men hvilken genstand? Jeg siger – for at anvende Husserls eget eksempel:

“Guld er gult”. For at forvisse mig om mit udsagns sandhed, ser jeg på et stykke guld og konstaterer, at det stemmer. Men *ser* jeg egentlig, at guld er gult? Jeg ser ikke guldet som sådant, kun et stykke guld. Heller ikke det gule ser jeg, bare noget gult. Og hvis jeg vil have syn for sagn, hvad angår det at være, eller denne væren: guld-er-gult, er min stilling endnu vanskeligere. Er guld måske ikke gult – hvad har jeg da konstateret?

¶21 “Guld er gult” er en sandhed, som ikke kan konstateres på nogen anden måde end ved, at jeg iagttager et stykke guld og ser, at det er gult. Men hvis jeg siger, at jeg har iagttaget, at guld er gult, siger jeg mere, end jeg har belæg for. Min iagttagelse af guldstykket, som er gult, er som konstatering af, at guld er gult, en godtagelse af en sandhed, som jeg ikke kan se, en sandhed med ideal status: Guld-er-gult. Ved at anse min iagttagelse for en konstatering af det ideale, gør jeg min iagttagelse til mere end en empirisk konstatering; jeg antager eller tager for sandt, at det idealt set er sådan, som min empiriske iagttagelse siger mig. Min iagttagelse er en sand-tagelse. Hvad man uden omskrivning kan lægge i det tyske ord for iagttagelse: *Wahrnehmung*. Så handler sansning om noget andet end empiri.

¶22 På den måde handler *Logische Untersuchungen* bilag om “Äußere und innere Wahrnehmung” om sandhed.³ Husserl hæfter sig dér ved det sidste af de punkter, som jeg har nævnt i forbindelse med Brentano, sidestillingen af det indre med det evidente. Husserl opholder sig nu især ved, at Brentano karakteriserer det indre på to måder. Dels er det indre en særlig klasse af fænomener, de psykiske modsat de fysiske. Dels er det indre karakteriseret ved en særlig egen- skab eller kvalitet, evidens modsat ikke-evidens. Husserl medgiver, at der findes de to slags *Wahrnehmung*, evident og ikke-evident. Men han bestrider, at skellet mellem evident og ikke-evident svarer til skellet mellem indre og ydre: Man tager fejl af psykiske fænomener

lige så vel som af fysiske. Eller man tager lige så lidt fejl. Forestillingen om et hus er ubetvivlelig og evident, da den som forestilling er noget indre, men som forestilling om et hus angår den noget ydre, og dermed er den ikke-evident og kan betvivles.

¶23 Denne veritable apori får Husserl til at skelne mellem *genstanden* (*der Gegenstand*) for og *indholdet* (*der Inhalt*) af iagttagelsen (*die Wahrnehmung*). Evidensen er på indholdets side, ikke på genstandens. Det gælder for “ydre” fænomener så vel som for “indre”. Måske viser det sig, at det, jeg ser, ikke er et hus; det viser sig at være en kulisse, som en dag er væk, eller det bevæger sig – det er en farge. Helt tilsvarende kan jeg tage fejl af grunden til min egen følelse; vreden var bare et skalkeskjul for min sorg. At jeg *så* et hus, at jeg *følte* vrede, kan derimod ikke vise sig at være forkert. *Indholdet* er evident, selv om jeg kan tage fejl med hensyn til *genstanden*. Det gælder lige så vel det ydre som det indre: “Es gibt also evidente Wahrnehmungen ‘physischer’ Inhalte, genau wie solche ‘psychischer’” (Der findes altså evidente iagttagelser med ‘fysisk’ indhold, nøjagtig som der findes nogle med ‘psykisk’”).⁴

¶24 Vi nærmer os definitionen af fænomenologiens genstand: Fænomenologien må holde sig på indholdssiden. Fænomenologien har en genstand, for så vidt *genstanden* er identisk med *indholdet* (“Der Inhalt bedeutet nicht anderes, es sei denn sich selbst”; “Indholdet betyder ikke noget andet, det skulle da være sig selv”).⁵ Fænomenologiens sandhed ligger i indholdets evidens. Referencen til genstanden fører derimod ud i det uvisse. For så vidt jeg ser huset for mig, er der ikke mere at tilføje; det er givet med sine gavle og sider og sit tag. Som det ligger der ved vejen kan jeg derimod aldrig blive færdig med at iagttage, hvis jeg vil opnå evidens, for så er jeg henvist til at se fra forskellige perspektiver og fra ét perspektiv ad gangen. Genstanden træder aldrig helt frem, som den er. “Wie könnte mir evident sein,

daß er ist?” spørger Husserl retorisk (“Hvordan skulle det være evident for mig, at den er?”).⁶ Så kort kan det siges. Genstanden kan kun være givet med evidens, for så vidt den er lig med iagttagens indhold. Kun sådan kan den tages, som den er, og for, hvad den er. Kun indholdsmæssigt kan en genstand svare til sin definition.

FÆNOMENOLOGIENS
GENSTAND IFØLGE
HUSSERL



¶25 Fænomenologien har ingen anden genstand end intentionens indhold. Kun under forudsætning af denne identifikation (indhold = genstand) kan fænomenologien opnå evidens. Evidens hvad angår genstanden som transcendent i forhold til intentionen, er ikke mulig.

Husserl, 1907

¶26 DEN LILLE BOGPUBLIKATION, SOM HAR TITLEN *DIE IDEE DER Phänomenologie*,⁷ består af fem forelæsninger, som Husserl holdt i 1907, efter sin første opdagelse af den fænomenologiske reduktions mulighed, en opdagelse som ud fra Husserls optegnelser kan dateres til sommeren 1905. Som titlen er i ental – “*die Idee*”, sådan er også opdagelsen én: Reduktionen.

¶27 Fænomenologien præsenteres her som en metode til erkendelseskritik. Men selv om sproget er nykantiansk, så er budskabet det ikke. Af den cartesianske tvivlsbetragtning og den kantianske kritik kan man lære at holde sig til det sikre, til det immanente; men det er kun noget værd efter gennemførelse af skellet mellem reel eller psykologisk immanens og ren immanens, for det er kun sidstnævnte, som giver evident erkendelse. Den fænomenologiske reduktion udelukker al transcends og holder sig til det, som er givet i sig selv, det

reducedede fænomen. Af samme grund erstatter fænomenologien spørgsmålet, hvordan erkendelsen kan stemme overens med noget uden for sig selv (“wie kann Erkenntnis über sich hinaus?”; “hvor- dan kan erkendelsen nå ud over sig selv?”)⁸ med spørgsmålet “wie kann die absolute Selbstgegebenheit der Erkenntnis eine Nicht-Selb- stgegebenheit treffen und wie ist dieses Treffen zu verstehen?” (“hvordan kan den absolutte selvgivethed i erkendelsen ramme en ikke-selvgivethed, og hvordan skal denne overensstemmelse forstås?”)⁹ – hvilket jeg her 100 år senere må tolke sådan, at fæno- menologien erstatter erkendelsesteorien, til trods for delvist sam- menfald i terminologi. En påstand af typen “Guld er gult” er ikke sand, fordi den rammer en genstand “uden for mig”, men fordi gen- standen tages for en fremtrædelse af det givne selv: Guld er gult.

- ¶28 Husserls forelæsninger vælger nye betegnelser for fænomenologi- ens genstand: Den er det *rene* eller det *reducedede* fænomen (“das rei- ne Phänomen, das reduzierte”),¹⁰ hvilket forekommer indlysende nok på baggrund af reduktionsmetoden. Mere overraskende er et andet ordvalg, som Husserl gør til sit for at betegne genstanden = indholdet i evidenssfæren. For det *Inhalt*, som givet i sig selv tillige var *Gegenstand*, vælger Husserl nu ordene *Sinn* og *Wesen* (mening og væsen). De to ord bruges næsten synonymt,¹¹ men det sidste, *Wesen*, har klart fortrinsstatus. Fænomenologiens arbejdsmåde er defineret ved at være “*Sinn bestimmend und Sinn unterscheidend*” (“bestemmende mening og skelnende mening”).¹² Som sådan er fæno- menologien *Wesensforschung* og *Wesensanalyse*¹³ eller, som det gen- nemgående hedder: *Wesenslehre*.
- ¶29 Fænomenologien er væsenslære. Lad os et øjeblik opholde os ved den definition. For den rummer en påstand, som går helt på tværs af konventionerne i filosofien. Normalt forstår vi fænomen og væsen som modsætninger. Fænomenet er det, som træder frem, væsenet er

det, som ligger til grund for eller bag det. Men idet Husserl forstår fænomenet som *reduceret*, kan han sætte lighedstegn mellem de tidligere modsatte størrelser. Forsøget på at nå det bagvedliggende, transcedente, vil aldrig skaffe os evidens; det er kun ved at blive ved det immanente, at vi kan have evident erkendelse. Men det kræver, at det reelt eller psykisk immanente skelnes fra det rent immanente, det som er i fænomenet.

¶30 Det psykisk immanente afslører sig efter reduktionen som transcedent. For det er det reelt forekommende. At det er mig, der hører tonen C, er lige så lidt afgørende, som at det er en violin, den kommer fra, for så vidt det drejer sig om indholdet, tonen C. For væsensbetragtningen er den tone C, jeg hører, et eksempel på tonen C. Men ganske tilsvarende er jeg et eksempel på en, der hører tonen C, og violinen et eksempel på et instrument, den kan komme fra. Det kan ligeledes være, at jeg blot forestiller mig tonen, det er ganske underordnet: “Für die Wesensbetrachtung rangiert Wahrnehmung und Phantasievorstellung ganz gleich, aus beiden ist dasselbe Wesen gleich gut herauszuschauen” (“For væsensbetragtningen rangerer iagttagelse og fantasiforestilling på lige fod, af begge kan man lige godt skue det samme væsen”).¹⁴ Her er fænomenologien trådt frem med hele sin radikalitet. Den slår fast, at evident sand erkendelse aldrig kan nås ved, at man forsøger at forvisse sig om genstandes eksistens i omverdenen. For *hvor* er de da? Er tonen i koncertsalen? Tallet på tavlen? Bordet i spisestuen? Bilen på fabrikken? Eller *hvor-når* er de?

¶31 Jeg har lagt vægt på det lille værk fra 1907, fordi jeg anser det for at være fænomenologiens gennembrudsværk. Her samler Husserl alt sit mod og viser, at så snart vi taler om det, som er sandt, er vi ude over den verden, vi til daglig opfatter som givet. Fænomenologi er og bliver væsenslære. Men det betyder ikke, at fænomenologiens tale

om tingenes væsen er uproblematisk. Indtil videre betyder det blot, at det, fænomenologien forstår ved *væsen*, er noget ganske andet end det, man traditionelt forstår ved det. For den traditionelle opfattelse af, hvad nogets væsen er, rangerer sansning og fantasi ikke på lige fod. Og traditionen har aldrig sat lighedstegn mellem væsen og fænomen. Hvad sker der, når man gør det?

Husserl, 1913

- ¶32 UDEN AT LÆGGE FOR MEGET I TITLERNE *DIE IDEE DER PHÄNOMENLOGIE* (*Fænomenologiens idé*) og *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Idéer til en ren fænomenologi og fænomenologisk filosofi*), hvoraf kun den sidste er valgt af Husserl selv (den første skyldes udgiveren, Walter Biemel), kan man dog tage *Ideen I*'s titel som et varsel om, at fænomenologien er blevet en mere sammensat størrelse, end den først var. Vi går fra ental til flertal. Jeg holder mig nu til den radikalitet med hensyn til bestemmelsen af fænomenologiens genstand, som fastholdes både her og senere. Fænomenologiens genstand har i 1913 etableret sig som *det reducerede fænomen*, men reduktionen, som det er et resultat af, inddeltes fremover i flere forskellige. Det er dog ikke anderledes, end at Husserl så sent som i 1933 kan autorisere Eugen Finks artikel til *Kant-Studien*: "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik" – der er ikke en sætning i artiklen, som jeg ikke kan anerkende som udtryk for min egen overbevisning, skriver Husserl som svar på en forespørgsel fra redaktionen af *Kant-Studien*. Men i Finks artikel omtales den fænomenologiske reduktion konsekvent i ental.
- ¶33 De første paragraffer af *Ideen I*⁵ – og jeg nøjes med at se på de første ti – behandler fænomenologiens genstand under en betegnelse, som er veletableret i Husserls forfatterskab på det tidspunkt,

nemlig *Wesen*. Bogens første “Abschnitt” bærer overskriften “Wesen und Wesenserkenntnis” (“Væsen og væsenserkendelse”), og første kapitel behandler forholdet mellem “Tatsache und Wesen” (“Kendsgerning og væsen”). I den sammenhæng gælder det for Husserl om at vise, hvordan kendsgerningserkendelse, al den erkendelse, vi finder i de “naturlige” videnskaber, erfaringsvidenskaberne, eller som Husserl også kalder dem, “kendsgerningsvidenskaberne”, er afhængig af væsenserkendelsen. Husserl går deduktivt frem. Kendsgerningen, genstanden for vores erfaring, er noget givet her og nu, noget for så vidt tilfældigt, som lige så godt kunne være anderledes. Lad os sige det. Men så er det tilfældige, som vi konstaterer, det som lige så godt kunne have været noget andet, ikke hvad som helst. For ikke hvad som helst kunne lige så godt have været anderledes. Trekantens vinkelsum kan ikke være noget andet inden for plangeometrien, et forhold mellem en højere og en lavere tone kan ikke byttes om. Det er, hvad vi forstår ved nødvendig sandhed; det kan ikke være anderledes. Det tilfældige er derimod det, som lige så godt kunne være anderledes. Men det gælder netop kun det tilfældige. Og netop derfor kunne vi sige, at selv for det tilfældige gælder noget med nødvendighed, nemlig at det lige så godt kunne være anderledes. *Selv det tilfældige* viser sig, som det nu hedder, at have “ein Wesen, und somit ein rein zu fassendes Eidos” (“et væsen, og dermed et eidos, som må opfattes rent”).¹⁶ Dermed har der viist sig at være, hvad *Ideen I* senere (§8) benævner et *afhængighedsforhold* mellem kendsgerningsvidenskab og væsensvidenskab (eller *eidetik*). Enhver erkendelse orienterer sig på baggrund af det forhold, at det erkendte har en væsensdefinition.

¶34 Fænomenologiens “væsensanskuelse” (*Wesenserschauung*) forbliver anskuelse, men den er væsensanskuelse, for så vidt anskuelsen tager sigte på det ideale indhold i det anskuede, for så vidt blikket

vendes (der sker en “Blickwendung”, siger §3) fra det individuelle sagforhold til det ideale, som gør sig gældende i det individuelle. Forskeren arbejder med en individuelt given ting, på tavlen, i laboratoriet, på hospitalet, men så sandelig under forudsætning af, at det individuelle stykke virkelighed eksemplificerer, hvad der gælder alment eller universelt. Videnskaben er afhængig af, at anskuelsen af den givne enkeltting kan vendes til væsensanskuelse, hvor det givne får eksemplarisk status; det givne her og nu kan suppleres med det, som er givet for erindringen og fantasien.

¶35 Hvad Husserl beskriver her, er vel at mærke ikke videnskaben, som den ifølge filosoffen burde være, men videnskaben, som den faktisk er nødt til at gå frem; Husserl beskriver videnskaben ud fra de normer, den selv sætter. Sådan går det til, at *Ideen I* fra §7 og frem bringer, hvad man godt kan kalde Husserls videnskabsteori. Ganske viist en videnskabsteori, som ikke peger frem mod det, man i vore dage kalder sådan, men en, som prøver at forene to af fortidens store videnskabsopfattelser, Aristoteles' og Descartes': Den antikke opfattelse, at videnskaberne er uforenelige på grund af deres genstandes forskellighed (erkendelsen måles med det erkendte), og den moderne opfattelse, ifølge hvilken alle videnskaber fremgår af samme metode, den matematiske. Det lyder som et forsøg på at forene det uforenelige, men forsøget er alligevel ganske imponerende.

¶36 Som væsen og kendsgerning var uadskillelige, sådan er væsensvidenskab (også kaldet eidetik, et ord, som har mange betydninger hos Husserl, men som jeg her fastholder i denne ene = væsensvidenskab) og kendsgerningsvidenskab indbyrdes forbundne. Væsensvidenskaben eller eidetikken er uafhængig af kendsgerningsvidenskaben, som derimod på sin side er afhængig af væsensvidenskaben. Afhængigheden gælder kun én vej. Men den gælder på to måder.

¶37 For det første må enhver videnskab – og enhver fagvidenskab er, hvad Husserl kalder en kendsgerningsvidenskab – følge den formelle logik og dermed, som Husserl formulerer det, den formale ontologi, der ligger i det at have et genstandsområde overhovedet, at handle om noget i det hele taget. For det andet må enhver videnskab respektere grænserne for sit område (psykologiens definitioner og love kan ikke overføres på geometrien, astronomiens definitioner og love har ikke gyldighed inden for sociologien, osv.) og altså følge den materiale logik eller, som Husserl kalder det, den materiale og regionale ontologi, der gælder dér og kun dér. Begrebet region, det at have et genstandsområde overhovedet, forener videnskaberne. De forskellige, regionale eller materiale ontologier mødes i overbegrebet *Region überhaupt* eller *Gegenstand überhaupt*.

¶38 For så vidt mødes Aristoteles og Descartes i Husserls videnskabsopfattelse. Men Husserl er selvfølgelig ikke hævet over filosofiens historie. Når man lader materialt og formalt mødes i begrebet genstand overhovedet, må man ikke overse, at denne genstand-overhovedet ikke selv er en genstand, der kan gøres til genstand for en videnskab; at den blot er den tomme form “genstandsområde” eller region. Så er det nødvendigt med forsigtighed (“einiger Vorsicht”), advarer Husserl.¹⁷ Spørgsmålet er, om han har lyttet til sin egen advarsel. Descartes lod sig forføre til opstillingen af en *mathesis universalis* – som først sejrede over skolaftikkens antikverede syn på videnskaben og siden har gået sin sejrsgang med videnskaberne matematisering lige til i dag. I Husserls forfatterskab bliver emnet fremover nok så meget genstanden overhovedet, uagtet det egentlig ikke er en genstand. Dette gælder i det mindste, lige indtil Husserl skriver sin *Krisis* og bliver kritisk over for videnskaberne og naturens matematisering. Endnu i *Ideen I* er matematikken et eksempel på en eidetisk videnskab – for i dette værk betyder eidetik også

videnskab om idealiteter. Ligesom det hedder, at væsensvidenskaben, eideistikken, ikke rummer nogen “Wirklichkeitsthesen” (virkelighedsteser),¹⁸ ikke foretager nogen “Daseinssetzung” (eksistensantagelse).¹⁹ Det er klart, at væsensvidenskaben ikke hævder nogen kendsgerning. Men kan fænomenologiens genstand, *das reine Wesen oder Eidos*, også siges at være *defineret* med hævdelsen af denne idealitet?

¶39 Kapitlets sidste paragraf anslår i det mindste et nyt tema i den forbindelse: Den øverste artsenhed (“Gattungseinheit”) for enhver konkret ting, regionen, kan, som det nu hedder, ikke frit varieres, den er ikke “frei variierbar”.²⁰ Grænserne for det, fænomenologien lader være givet, som det er givet, viser sig i *variationen*.

Husserl, 1939

¶40 ELLER 1925? DER ER TVIVL OM *ERFAHRUNG UND URTEILS*²¹ TILBLIVELSESHISTORIE; det drejer sig om flere forskellige forskningsmanuskripter, redigeret sammen af Husserl og Ludwig Landgrebe i fællesskab og udgivet af sidstnævnte kort efter Husserls død. Variationslæren, som fremstilles i værkets Tredje afsnits kapitel II, kan formentlig spores til nogle manuskripter fra 1925. Hvorom alting er, vil jeg her betragte variationslæren som et slutpunkt for Husserls udarbejdelse af fænomenologiens program, herunder bestemmelsen af dens genstand.

¶41 Vi befinder os på et tidspunkt, hvor vi kan tillade os at forudsætte, at *fænomen* betyder *reduceret fænomen*, og at dette igen kan forstås som *væsen*. Fænomenologien er defineret som væsenslære, dens metode er væsensanskuelse. Variationen præsenteres som dennes grundlag i §87 af *Erfahrung und Urteil* (den første delparagraaf, §87a, har overskriften: “Freie Variation als Grundlage der Wesenserschauung”; “Fri variation som grundlag for væsensanskuelsen”).

Resultatet af denne artikulation af fænomenologien bliver, at grundlaget får proceskarakter, at fænomenologien endegyldigt forlader det rent deskriptive for at blive genetisk. Variationen forudsætter en flerhed af varianter, givet her eller der og dvs. som skal gennemløbes, først denne og så denne. Den husserlske fænomenologi må i sin ultimative fase tage spørgsmålet om genesen og dens status op. Men lad mig først opsummere det resultat, som Husserl selv præsenterer i forbindelse med variationslæren.

¶42 Resultatet af variationens proces er det invariante. Det er i sidste ende det, som Husserl her og andetsteds benævner “Wesen” eller “Eidos” (“im platonischen Sinne”, præciseres det her side 411, “aber rein gefaßt und frei von allen metaphysischen Interpretationen”; “i platonisk forstand [...] men forstået rent og frit for alle metafysiske tolkninger”). Dette væsen aftegner sig i variationen, før det ses som væsen. Det aftegner sig ved sin stils enhed, ved sin “Wesensstil”.²² Noget mere anonymt end væsenet går forud for det, der gribes som væsen, noget som er selve det, sagen drejer sig om, “ein Selbiges”, kalder Husserl det,²³ eller “ein Identisches”,²⁴ hvis identitet konkret afhænger af, hvilken sag der er tale om. Her i karakteristikken af variationen gælder det en helt generel definition af variationens metode og resultat. Derfor betegnelserne *ein Selbiges*, *ein Identisches*, *das Invariante*. Resultatet er simpelthen det, uden hvilket genstanden for variationen ikke kan tænkes: Variationen foreskriver genstandens grænser.²⁵ Men bestemmelsen ud fra, hvordan begrænsningen kan *tænkes*, afhænger ikke af konkret foreliggende varianter. Begrænsningen er ikke en begrænsning til virkeligheden.

¶43 I variationens løb, dvs. i forløbet fra den ene variant til den næste og den næste igen, melder det invariante sig som en bestemt, fælles stil. Størstedelen af vores erkendelse foregår på det niveau: Vi genkender en ny model som stadigvæk – en telefon, en bil, en stol; vi

ser, at det er noget af den og den slags. Husserl betegner denne forekomst af genstandens væsen som “passiv forkonstitueret”. Vi kan imidlertid rette opmærksomheden tematisk mod det, vi på den måde har for os. Der er så tale om en overgang fra det passivt forkonstituerede til aktiv konstitution. Hvilken central rolle, variationen spiller, fremgår af, at den er selve forbindelsesleddet i denne overgang. Og ikke nok med det, for overgangen til væsensanskuelsen er, med sin ophævelse af båndet til de virkeligt foreliggende varianter, også reducerende i den betydning, som vi har mødt i det husserlske begreb om reduktion.

¶44 Overgangen fra genstand til væsen ophæver erkendelsens binding til virkeligheden. Husserl gør alvor af talemåden om, at kun fantasien sætter grænser. Ikke sådan at forstå, at variationen udelukkende foregår i fantasien, men sådan, at de virkeligt foreliggende varianter suppleres med forestillede. Jeg tegner et eksempel på den retvinklede trekant, men jeg kan forestille mig den retvinklede trekant i mange andre udgaver. Og når virkelighedens grænser overskrides af fantasien, bliver det op til den at trække grænserne. Selvfølgelig, man kan med rette spørge, når talen er om fantasien, der sætter grænser, om denne evne nu også er i stand til det. *Kan* fantasien sætte grænser? Husserl besvarer spørgsmålet som følger: Jeg kan forestille mig det gule hus, jeg ser, med en anden farve; det kunne være rødt eller blåt. Jeg kan ligeledes forestille mig andre typer huse. Og jeg kan forestille mig andre farver end de nævnte. Men jeg kan ikke variere f.eks. min forestilling om farven så meget, at jeg går helt ud over farveskalaen og ender med forvandlingen af farven til en tone. Som Husserl siger det, først med et ord fra *Logische Untersuchungen* og siden med et fra *Ideen*, variationen er, også i fantasien, begrænset af at skulle foregå inden for en øverste “Gattung” (art),²⁶ den kan ikke føre fra en “Region” over i en anden.²⁷ Den type begrænsning skyldes ikke vir-

keligheden, men derimod fantasien, som fænomenologien viser sig at være mere i pagt med end virkeligheden.

¶45 En berømt sentens fra *Ideen I* lyder: “*Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck*” (“*En absolut realitet har lige så megen gyldighed som en rund firkant*”).²⁸ Det absolutte er ikke af denne verden. Det væsen, som fænomenologien er læren om, lader sig ikke afgrænse ved, at man ser efter i virkeligheden: Der finder man ikke den væsentlige afgrænsning. Eller, anderledes udtrykt: Der finder man ikke tingenes væsen. Den husserlske fænomenologi henviser med sin væsensanskuelse til en verden, som er rigere end den virkelige. Dog kan man med rette spørge, *hvor* den så viser hen. Kan man klare sig med at sige, at det platoniske “væsen” eller “eidos” her skal forstås som befriet for “alle metafysiske fortolkninger”? Hvor-dan skal det så forstås? Spørgsmålet kan også formuleres anderledes: Findes der overhovedet en ikke-metafysisk forståelse af tingenes “væsen”? Eller: Hvis kun fantasien sætter grænserne for væsenet, hvor kender så fantasien disse grænser fra?

¶46 En sentens fra variationskapitlet i *Erfahrung und Urteil* fortjener at være lige så berømt som den fra *Ideen I*. Jeg mener formuleringen på side 423: “*Die Wirklichkeiten müssen behandelt werden als Möglichkeiten unter anderen Möglichkeiten.*” (“*Virkeligheder må behandles som muligheder blandt andre muligheder.*”) Endnu engang slår Husserl fast, at fænomenologi ikke handler om, hvad der faktisk eller i virkeligheden er tilfældet. Dermed er det også slået fast, at fænomenologien ikke har noget at gøre med diskussioner om realisme og antirealisme, om virkelighedens eksistens “uden for bevidstheden”, osv. Problemets ikke, hvilken realitet, der svarer til det fænomenologiske væsen eller eidos, for det står efter Husserls begrebsbestemmelser klart, at der ikke vil kunne findes noget af den slags i virkeligheden, hvor meget man end ser efter. Problemets, som

den husserlske fænomenologi efterlader til sine arvtagere, er derimod, hvordan dette væsen overhovedet *er* eller *gives*. Den fornemme sentens fra *Erfahrung und Urteil*, der kunne stå som den husserlske fænomenologis motto, er fuld af flertydighed.

¶47 At betragte virkeligheden som en mulighed blandt andre muligheder er at befri den filosofiske betragtning fra den empiriske eller faktiske begrænsning. Det er dog samtidig så langt fra at være en befrielse fra enhver begrænsning, at netop grænserne for det væsentlige eller væsensmæssige udgør Husserls tema. Befrielsen befrier væsensbetragtningen fra den virkelige væren; den etablerer væsensbetragtningens uafhængighed af den virkelige verden. I Husserls sprogbrug: Fænomenologien befries for enhver *Wirklichkeitsthese*, *Seinssetzung* eller *Daseinssetzung*. Men genstandens væsen *er* dog stadig; det er væsen for en genstand af denne eller denne slags, inden for rammerne af denne region, med denne øverste kategori, osv. Er bestemmelsen af fænomenologiens væsen ikke en ontologisk bestemmelse? Eller sætter fænomenologien ontologien i parentes sammen med virkeligheden?

¶48 Husserl er ikke ganske uanfægtet af det spørgsmål. Man finder adskillige tilløb til en besvarelse. Som det allerede er fremgået af mine citater fra *Ideen I*, er Husserl ikke en filosof, som prøver at undgå ontologien. Det er dog også ganske klart, at hans begreb om ontologi ikke er et hvilket som helst begreb om ontologi. Det er klart af hans sprogbrug, som lader antagelse (*Setzung* el. *These*) af virkelighed være ensbetydende med antagelse af væren (*Sein* el. *Dasein*). Den ontologiske afklaring af fænomenologiens status bliver et spørgsmål om afklaring af dens forhold til virkeligheden. Tendenzen i Husserls overvejelser bliver derfor, at som fænomenologien er frit stillet i forhold til virkeligheden, sådan er den også stillet i forhold til ontologien. Sådan lyder det ganske utvetydigt fra Husserls

side i 1912 (i “Beilage I” til *Ideen III*): “Denn an sich, wir werden noch davon sprechen, ist *Ontologie nicht Phänomenologie*” (“For i sig selv, det vil vi komme tilbage til, er *ontologi ikke fænomenologi*”).²⁹

¶49 Efter Husserl bliver denne frihed i forhold til ontologien det svagste led i den husserlske fænomenologi. Eller for at sige det på en anden måde: Fænomenologien bliver aldrig stærkere end i Husserls udgave. Hvor senere filosoffer som Heidegger eller Merleau-Ponty opsummerer fænomenologien med en suverænitet, som kan synes større, har de netop opnået deres suverænitet ved at overskride grænserne for fænomenologien. Ved at følge Husserl hele vejen har de kunnet vise hans begrænsning, dvs. hvad han har udrettet.

Heidegger, 1927

¶50 DEFINITIONEN AF FÆNOMENOLOGIEN, SOM DEN FREMTRÆDER I indledningen til Heideggers *Sein und Zeit* (§7 som jeg i det følgende kalder fænomenologiparagraffen) rummer som bekendt også en ganske utvetydig stillingtagen til forholdet mellem fænomenologi og ontologi. “*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*”, skriver Heidegger i kursiv.³⁰ Altså en ganske anden stillingtagen end Husserls. Og en ganske anden opfattelse af fænomenologien end den endnu i dag gængse. Men også, vil jeg tilføje, en helt anden opfattelse af ontologi end den gængse.

¶51 Lad mig tage udgangspunkt i det sidste. Det fremgår fra begyndelsen af Heideggers fænomenologiparagraf, at han ikke er ude i at forsvare en bestemt filosofisk disciplin over for andre (“keiner bestimmten Disziplin das Wort geredet”, etc.).³¹ Det fremgår lige så tydeligt, om end tydeligst af paragraffens slutning, at Heidegger heller ikke vil forsvare en bestemt filosofisk “retning”.³² Projektet er en genopvækkelse af spørgsmålet om væren, som er gerådet i glemsel.

Heidegger vil undersøge betingelserne for et spørgsmål og er ikke specielt interesseret i at nå frem til et svar. Spørgsmålet er, hvad det vil sige at være. Det er filosofiens fundamentale spørgsmål (“fundamentalontologien” benævner undersøgelsen af spørgsmålets betingelser og ikke et svar på spørgsmålet).

¶52 Ved at placere spørgsmålet om værens mening eller betydning som filosofiens mest fundamentale, fjerner Heidegger sig fra Husserl. Hans definition af fænomenologien er en helt anden end Husserls. Og hvor Heidegger distancerer sig fra fænomenologien som filosofisk retning, er det da også Husserl, han tager afsked med. Forståelsen af fænomenologien ligger ikke i at have forstået, hvad den som retning går ud på, men ene og alene i forståelsen af dens mulighed, siger Heidegger på det eneste sted i fænomenologiparagraffen, hvor han citerer Husserl. Resten af paragraffen er fuld af græske citerter, som om det snarere var grækerne, man skulle lære fænomenologi af.

¶53 Fænomenologi er da også en græsk dannelses, i det mindste som terminus, sammensat af *φαίνομενον* (*phainomenon*) og *λόγος* (*logos*). Heideggers greb er at få fænomen og logos til at betyde stort set det samme. Blandt de betydninger af *φαίνομενον*, som Heidegger fremhæver, er betydningen *det åbenbare* (“das Offenbare”) fundamentet for alle andre: *φαίνεσθαι* betyder at vise sig. Men *λόγος* forklares ud fra *δηλοῦν* (*dēloun*), at vise, eller stærkere *ἀποφαίνεσθαι* (*apophainesthai*), at vise i betydningen påvise og bevise. Sådan ender fænomenologi med at betyde *λέγειν τὰ φαίνομενα* (*legein ta phainomena*), og nærmere *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνομενα* (*apophainesthai ta phainomena*), at vise det, som viser sig, med den forstærkende tilføjelse: sådan som det viser sig. Men fænomenologiparagraffens *scoop* er ikke slut endnu. Det er ikke kun fænomen og logos, som betyder det samme. Sammenfaldet gælder i sidste ende fænomenologien og ontologien.

¶54 Heideggers påstand, at ontologi kun er mulig som fænomenologi, kulminerer i en formulering, som slet og ret definerer fænomenologi som ontologi: “Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie” (“Sagligt set er fænomenologi videnskaben og det værendes væren – ontologi”).³³ De to “videnskaber” kan forstås som en og samme, idet perspektivet forskydes fra det værende til det værendes væren. Fænomenologien skal ikke belyse eller “vise” det værende; dens opgave er derimod at åbnebare det værende i dets væren. Det er ikke et eller andet *noget*, der skal vises, men derimod et hvilket som helst noget *i dets væren*. Det udvikles i fænomenologiparagraffens sidste del, C. “Was ist das, was die Phänomenologie ‘sehen lassen’ soll? [...] Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt” (“Hvad er det, som fænomenologien skal ‘lade blive set’? [...] Åbenlyst noget, som fra først af og for det meste netop *ikke* viser sig”).³⁴ Det skjulte kan, for så vidt det er det skjulte ved et hvilket som helst fænomen, selv-følgelig ikke være noget bestemt, som er skjult. Det skjulte ved det, som viser sig, er selve det, at det viser sig. Hvad der på denne særlige måde er skjult, er ikke noget værende, men altid nogets væren.

¶55 På den måde forrykker definitionen af fænomenologiens genstand sig i den tyske fænomenologis ultimative udgave, dvs. i den udgave, som formulerer sig, hvor fænomenologien er ved at være ved vejs ende. Fænomenologiens genstand er fænomenet; men fænomenet er ikke *noget*. For så vidt genstanden for den fænomenologiske analyse nu er genstandens væren, må dens fokus definitivt flyttes fra denne eller hin genstandssfære til måden at være på som mere fundamental end genstanden selv. Det ligger allerede i Heideggers, ellers ganske overraskende, definition af *fænomenet* som *måde*. “*Phänomen* – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete *Begegnisart* von etwas” (“*Fænomen* – det at vise sig ved sig selv –

betyder en udpræget *måde*, hvorpå noget *møder* frem”).³⁵ Sådan vil *Sein und Zeit* udfolde sin analyse af ethvert emne ud fra dets væremåde.

¶56 Heideggers analyser af hammeren, der som ting er funderet på hamringen, det at hamre – ligegyldigt med hvad, eller af vinden ud fra fremdriften, når man sejler, skyldes ikke en interesse i dagligdagens praksis alene. Det fundamentale er, at vi for at forstå tingene må gå ud fra den måde, tingene møder os på, i stedet for at gå ud fra de færdige ting, som omgiver os. Heidegger går ikke til filosofiens store temaer på nogen anden måde, når han analyserer sproget ud fra tegnets indstiftelse, eller sandheden ud fra nogets visen sig sandt, eller historien ud fra muligheden for at betragte en hvilken som helst genstand som historisk.

Merleau-Ponty, 1945

¶57 DA MAURICE MERLEAU-PONTY HAVDE AFSLUTTET MANUSKRIPtet til *Phénoménologie de la perception*,³⁶ blev han bedt om at skrive et forord, hvori han redegjorde for sin metode. Dette forord indledes med spørgsmålet *Hvad er fænomenologi?* og med konstateringen af, at man endnu et halvt århundrede efter Husserls første arbejder ikke har fundet en holdbar definition. Merleau-Ponty er i sit første definitionsforslag tro mod Husserls defintion af fænomenologien som *Wesenslehre*: “La phénoménologie, c'est l'étude des essences”.³⁷ Efter denne erklæring følger en række modifikationer gældende det essentielles status – som for fænomenologerne ikke er af en anden verden; udgangspunktet er eksistensen og fakticiteten. Og så rummer forordet til *Phénoménologie de la perception* ganske som indledningen til *Sein und Zeit* et frihedsbrev i forhold til fænomenologien som doktrin eller bevægelse: “Fænomenologien er kun tilgængelig for en fænomenologisk metode”.³⁸ Det afgørende må derfor være,

hvordan Merleau-Ponty udfolder sin metode, efter Husserl og efter Heidegger.

¶58 Også for Merleau-Ponty er fænomenologien beskrivende. Men for ham står det deskriptive ikke i modsætning til det genetiske, tværtimod, Merleau-Ponty er konstant optaget af, hvordan en verden – det være sig perceptionens, sprogets eller historiens – bliver til; han beskriver, som han siger med et udtryk, der går igennem hele forfatterskabet, verden “à l’état naissant” (verden som den fødes).³⁹ Modsætningen til fænomenologiens væsensbeskrivelse er videnskaben, som nok kan analysere og forklare, men som springer beskrivelsen over. Videnskaben, og med den “vi”, dvs. den almindelige “common sense”, går ud fra en verden af færdige genstande. Hvad vi glemmer, er, at vi har lært, dvs. at vi har *måttet lære* at se altting på den måde; at sproget ikke er kommet til os som lingvistikkens genstand, at synet og hørelsen først efter at være kommet til udfoldelse kan udforskes af fysiologien, at al denne viden er abstrakt og afhængig “som geografien i forhold til landskabet, hvor vi først har lært, hvad en skov, en slette eller en flod er”.⁴⁰ I forhold til udviklingen fra Husserl og Heidegger, kan man karakterisere det moment, Merleau-Ponty når, ved at sige, at hvad det gælder om i væsensbeskrivelsen, er, ikke at gøre væsenet til *noget*.

¶59 Merleau-Ponty har sin egen betegnelse for det, som er væsentligt, før det er *noget*: det “førobjektive” (*le préobjéctif*). Man kan uden overdrivelse kalde dette begreb for Merleau-Pontys fænomenbegreb. Det førobjektive er det fænomenale. Det er det sidste fænomenbegreb, som fremkommer i fænomenologiens udvikling, og som på en måde samler det, vi kan lære af Husserl og Heidegger. Men hvad tilføjer det, som vi kun kan lære hos Merleau-Ponty?

¶60 Den fænomenologiske måde at tænke på modsætter sig den objektive tænkning; men det betyder ikke, at fænomenologien er

subjektiv. Merleau-Ponty angiver selv, at han bruger betegnelsen “den objektive tænkning” som Kierkegaard (“Ainsi se forme une pensée ‘objective’ (au sens de Kierkegaard), – celle du sens commun, celle de la science [...]).⁴¹ Hvis vi skal forstå den fænomenologiske tænkning som modsat den objektive, må vi forstå den ud fra “subjektivitetens tænker”, Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus. Men så må vi også forstå subjektiviteten, som Kierkegaard gør det under døt pseudonym, hvilket ikke vil sige som en færdig og fast størrelse, som om subjektet var en særlig slags objekt. Det er tværtimod den objektive tænkning, som er grundlagt på det færdige, på resultatet. Den subjektive tænkning koncentrerer sig om tilblivelsen, om alttings “vorden”. Selv om Merleau-Pontys henvisning til Kierkegaard ikke er meget mere end en hentydning, er den alligevel ganske præcis: Den objektive tænkning adskiller sig fra den fænomenologiske ved at gå ud fra det fuldt færdige objekt.

- ¶61 Eller for at sige det med Merleau-Pontys sædvanlige eksempel: Selv om en terning altid har seks lige store sider, er der aldrig nogen, der har set en terning med seks lige store sider. Hele gåden, det forunderlige ved vores erkendelses situation som menneskelig, er, sagt med dette eksempel, hvordan vi kommer fra terningen, som vi møder den, til terningen, som vi ved, den er. Vi går altid (med vores “sunde fornuft” til daglig – og i videnskaben, når det går højt) ud fra den færdige verden, fra alt det, som med Husserls ord er “konstitueret”. Men det færdige objekt findes netop kun som udskilt og adskilt fra den verden, vi faktisk befinder os i. Vi møder det kun i en undtagelsessituation. Vi møder kun den “rene” lyd til høreprøven, som vi møder “kunstværket” på museet, eller som vi ser en mand tale i en telefonboks, for at nævne nogle andre af Merleau-Pontys eksempler.
- ¶62 Merleau-Pontys analyser af diverse eksempler kan siges at have samme fokus som Heideggers, al den stund de også går ud fra de

brud på menneskelige livssammenhænge, som det objektive, som videnskabens og som metafysikkens faste instanser udkrystalliseres fra. Ikke desto mindre peger Merleau-Pontys eksempler i en anden retning. Hvor Heideggers analyser næsten altid kredser om brugs- eller funktionssammenhænge, bevarer Merleau-Ponty kontakten med en verden før det objektive, som ikke har nogen brug eller funktion. Når han fokuserer på ”stilen” som det fælles underlag for en persons skrift, hvad enten personen skriver helt småt på papir, eller større, ved at bruge hele armen, på tavlen; når han genfinder ”stilen” som det fælles hos en kunstner, som har arbejdet både som billedhugger og som maler, eller i et menneskes sprog og i dets måde at hilse og bevæge sig på, viser han os det førobjektive som det usubstantielle, som uhåndgribelig forudsætning for det substansielle, vi først kan definere, når det er færdigt, dvs. når det på én gang har mistet sin uhåndgribelighed og sin virkelighed.

Efterskrift, 2023

¶63 MAN KAN GØRE REDE FOR FÆNOMENOLOGIEN OG DEN UDVIKLING ved at få den til at pege frem på senere videreudvikling til hermeneutik og dekonstruktion, ved at læse Gadamer og Derrida i forlængelse af Husserl og Heidegger og Merleau-Ponty. Det er en interessant og nødvendig opgave. I min redegørelse her har jeg imidlertid valgt at pege på en opgave, som fænomenologien sætter for al senere filosofi, og som stadigvæk kræver, at der arbejdes videre med den. Det har jeg gjort, fordi jeg er af den opfattelse, at man skylder en filosofisk retning at respektere dens radikalitet, at læse sig frem til den dybde, som den nu engang selv nåede, og i hvilken der stadig ligger en appell til os i dag.

¶64 Jeg har ovenfor beskrevet Husserls sammenstilling af fænomen og væsen, hans definition af fænomenologien som *Wesenslehre* eller

eidetik; jeg har i den forbindelse understreget, at Husserls tale om *væsen* ikke er uproblematisk, og at den heller ikke var det for ham selv at se. Udfoldelsen af væsenslæren til variationslære viser noget om, hvad problemet er. Variationen, eller variabiliteten, gangen fra den ene variant til den anden, introducerer det processuelle som væsentligt træk ved ethvert væsen. Hvilket kan genfindes som historiens problem hos den sene Husserl.

¶65 Man siger gerne, at Heidegger tager afstand fra Husserls eidetik, at han forkaster tanken om *Wesenslehre* og *Wesenserschauung*, og på den måde kommer fænomenologien som lære om væsenet til at tage sig antikveret ud. Det sker, fordi man holder sig til meningsniveauet, fordi man gør filosofi til filodoksi. Ganske vist kan man finde erklæringer af den mening hos Heidegger. Men så mangler man at forklare, hvorfor talen om *væsen* aldrig ophører hos Heidegger, og hvorfor den tværtimod går igennem hele forfatterskabet med dets forsøg på afklaring af et *Wesen der Technik*, *Wesen der Dichtung*, *Wesen der Wahrheit*, osv. Det står tilbage at undersøge, hvad denne tale om *Wesen* – den talemåde, som Heidegger selv kalder *verbal* – nærmere skal betyde hos Heidegger.

¶66 En af de første, hvis ikke den første, som vovede sig ud i en undersøgelse af denne slags, var Merleau-Ponty. Jeg har ovenfor nævnt hans stadige bestræbelse på ikke at tænke nogets *væsen* som et *noget*. Heri er han kongenial med Heidegger, hvis tolkning af væsensspørgsmålet han følger og udfolder videre især i det seneste tiår af sit forfatterskab. For størstedelens vedkommende udgøres de skrifter, vi har i så henseende, af Merleau-Pontys arbejdsnoter, offentliggjort posthumt som appendiks til *Le visible et l'invisible* (1964), og af hans forelæsningsmanuskripter fra tiden på Collège de France, som er under udgivelse.

¶67 Da filosofien i den seneste generation eller to, hvor engelsk sprog og dermed engelsk tradition er blevet enerådende internationalt, har fjernet sig stadigt mere fra den udvikling, som transcendentalfilosofien og den spekulative filosofi betød på det europæiske kontinent, er der ikke mange, som har taget det nævnte spørgsmål angående eidetikkens eller væsenslærrens status op til videre drøftelse. Men de findes dog. Omkring tidsskriftet *Chiasmi international*, grundlagt i 1999 af italieneren Mauro Carbone, og som udgives tresprogligt (på fransk, italiensk og engelsk), samles en række yngre filosoffer, blandt hvilke fænomenologiens radikalitet holdes i hævd. Jeg henviser evt. interesserede til dette tidsskrift for videre læsning.⁴²

Noter

1. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973).
2. Aristoteles, *De anima*, 431a 15–16.
3. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, “Beilage: Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene”, i *Husserliana XIX/2* (Haag: Nijhoff, 1984).
4. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 768.
5. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 770.
6. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 770.
7. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, i *Husserliana II* (Haag: Nijhoff, 1973).
8. Husserl, *Die Idee*, 5.
9. Husserl, *Die Idee*, 7.
10. Husserl, *Die Idee*, 7.
11. Som det fremgår f.eks. side 57 i Husserls *Die Idee*.
12. Husserl, *Die Idee*, 58 (kursiveret i teksten).
13. Husserl, *Die Idee*, 51.
14. Husserl, *Die Idee*, 68.
15. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, i *Husserliana III/1* (Haag: Nijhoff, 1976).
16. Husserl, *Ideen I*, 12.
17. Husserl, *Ideen I* (§10), 26.

18. Husserl, *Ideen I* (§8), 22.
19. Husserl, *Ideen I* (§5), 17 (*Dasein* kursiveret i teksten).
20. Husserl, *Ideen I* (§16), 36.
21. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972).
22. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 441.
23. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 414.
24. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 416.
25. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 411.
26. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 420.
27. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 435.
28. Husserl, *Ideen I*, 120 (tekstens kursiv).
29. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, i *Husserliana V* (Haag: Nijhoff, 1971), 129 (tekstens kursiv).
30. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1972), 35.
31. Heidegger, *Sein und Zeit*, 27.
32. Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.
33. Heidegger, *Sein und Zeit*, 37.
34. Heidegger, *Sein und Zeit*, 35.
35. Heidegger, *Sein und Zeit*, 31 (*Phänomen* kursiveret i teksten, *Begegnisart* kursiveret af mig).
36. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1971).
37. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, I.
38. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, II.
39. I forordet optræder udtrykket side XVI.
40. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, III.
41. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 86.
42. Denne artikel indlædes af forordet: Søren Gosvig Olesen, “Brev til min kombattant, og til andre, som måske har bedre tid, hvilket kan tjene som forord”, *Tidsskriftet Paradoks*, 6. marts 2023.

Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift

SØREN OVERGAARD

14. MARTS 2023

ØREN GOSVIG OLESEN KVITTERER VENLIGT FOR MIT seneste indlæg med både en filosofisk artikel¹ og et forord² til den. Så er det vel kun passende, at mit sidste bidrag til denne kontrovers bliver i form af et efterord.

¶₂ Det har viist sig at være nemmere at presse vand ud af en sten end at få min gode kollega til at levere belæg for sine alvorlige og aldeles ubegrundede påstande. Han vil hellere beskylde mig for at lave fup og svindel, for ikke at læse og måske slet ikke at kunne læse. Og så selvfølgelig gestikulere i retning af en bog, der skulle indeholde alle de efterspurgte begrundelser.

¶₃ Altså kan vi ikke diskutere substansen (hvis der måtte være en sådan) i Gosvigs anklager om fup og svindel. I stedet vil jeg stille skarpt på noget af det, Gosvig kommer med i stedet for de efterspurgte begrundelser.

¶₄ Gosvig starter med at sige, at der “ingen grund [er] til at bruge megen tid på de forundringspunkter”,³ han fremfører i sit forrige bidrag, da jeg giver ham ret i dem alle. En lidt overraskende påstand, eftersom jeg i mit indlæg viser, at i hvert fald et par af Gosvigs “forundringspunkter” angår ting, der er sagen uvedkommende – som fx hvorfor jeg ikke nævner, at han citerer Husserl på tysk, eller at han er glad for den og dens læsning af Husserl. Men derfor kan Gosvig jo godt have ret i, *at* han undrer sig over, at jeg ikke bruger plads på irrelevante ting. Det kan jeg så ... øhm ... undre mig lidt over, at han undrer sig over.

¶₅ Men det er slet ikke de punkter, Gosvig har i tankerne i sit nye indlæg. Derimod har han opdaget, at jeg forbigår alt dette her med

barmhjertighed (osv.) i tavshed. Det fortolker Gosvig som en stil-tiende accept af, at sekundær litteraturen er ringe. Altså: Jeg nævner det ikke, altså accepterer jeg Gosvigs konklusion. Jeg er sikker på, min gode kollega selv kan se, hvilken kolossal *non sequitur* dette er. Selvfølgelig accepterer jeg ikke Gosvigs konklusion. Hvordan *kunne* jeg overhovedet gøre det? Jeg aner jo ikke engang, hvilke sekundære værker, Gosvig har i tankerne, da han ikke refererer til *et eneste*.

¶6 Desuden bemærker Gosvig, at jeg bliver ved med at forlange begrundelser, "som om det var en mulighed i et debatindlæg".⁴ Vi skal forstå, at Gosvig her er underlagt et strengt format, der pinedød *må* bestå af ubegrundede påstande (og mange af dem). Men det er efterhånden ved at være tydeligt, at det kun er Søren Gosvig selv, der pålægger sig disse begrænsninger. Der ikke nogen, der har forhindret Gosvig i at skrive en filosofisk artikel i *Paradoks*. Tværtimod. Han har fået lov til at udgive det ene "debatindlæg" efter det andet, og nu også en fuldblods artikel – der *heller ikke* leverer varen.⁵ Den *kan* ikke leve varen, eftersom den ikke refererer til *et eneste* sekundær-litterært værk.

¶7 Endelig beklager Gosvig sig over, at jeg ikke vil prioritere at få læst den bog, der tilsyneladende indeholder alle de manglende begrundelser. Men hvorfor ikke præsentere et par guldkorn for *Paradoks'* læsere, hvoraf vel kun et fåtal vil være i stand til at læse Gosvigs franske udgivelser? Jeg tror da viist, jeg er kommet med en opfordring eller to. Men nej, der kommer ikke nogen begrundelse for noget, heller ikke selv om Gosvig som nævnt efterhånden har udgivet tre halvlange indlæg samt en lang filosofisk artikel på dette sted – og lur mig, om ikke der kommer mere fra hans hånd. Med andre ord: Der gives masser af plads til at leve det efterspurgte – særligt nu, hvor det er blevet klart, at "fænomenologien" for Søren

Gosvig er begrænset til *Husserls* fænomenologi.⁶ Så er tidsskriftsformatet slet ikke så skævt endda.

¶8 Herefter tager Gosvigs nye indlæg en interessant drejning. Gosvig er overrasket over, at jeg kalder hans beskyldninger om fup, svindel, dumpekarakter, ikke at læse osv. for “grov” og endda bruger ordet “mudderkaftning” om dem. Lidt fortørnet bemærker han: “Men det er ikke for groft efter behag at læse hen over passager i den andens tekst, at fejllæse eller slet ikke at læse. Det er heller ikke for groft at beskylde den anden for mudderkaftning og mobning”.⁷ Dog har Gosvig vænnet sig til at blive behandlet på en så aldeles urimelig måde, kan man forstå.

¶9 Vi tager den lige i langsom gengivelse: Gosvig siger om *utallige filosofiske kolleger*, at deres arbejde er *fup og svindel* – så ringe, at det vil *dumpe* en eksamen på BA-niveau. Det gør han vel at mærke *uden antydningen af belæg eller begrundelse*. Når jeg så beder ham om at begrunde påstandene, *bliver jeg selv beskyldt for at leve fup og svindel, for ikke at læse* osv. Men ve den, der formaster sig til at være så ubehovlet at kalde Gosvigs beskyldninger for “grov”. Hvad skal man sige? Undskyld? Undskyld for, at jeg kom til at kalde den ganske ubegrundede beskyldning om, at jeg er en bedrager, der ikke kan eller vil læse, “grov” (endda tre gange!). Det er den omvendte verden: *War is peace*, Gosvig er et uskyldigt offer...

¶10 Men i det mindste nærmer Gosvig sig her noget, der minder om en *tu quoque*, der har lidt bid, kunne man tro. *Og så alligevel ikke*. For hele Gosvigs bestræbelse går ud på at dømme folk ude af den filosofiske samtale. Andres læsninger af Husserl er ikke tvivlsomme, kritisable eller fejlagtige, men svindel, til dumpekarakter osv. (Undskyld gentagelserne både her og i det følgende. Men Gosvig er ikke den eneste, der føler sig dårligt læst.) Mit ørinde er et ganske andet: Jeg dømmer ikke nogen ude – hverken Gosvig, Ayer eller Smart –

men indstiller til, at man holder igen med de ubegrundede skældsord.

- ¶₁₁ Gosvig går videre til at bemærke, at mit indlæg er “affattet i den velkendte stilart *følgelig-altså-derfor-tydeligvis-selvsagt*. Konklusionsmarkørerne gør det ud for den seriøse argumentation. Og sandt er det, at sådan noget godt kan snyde den ubefarne læser. Dem finder man i filosofiske miljøer, hvor man bider de studerende ind, at deres skoling går ud på at lære at argumentere og ikke på at lære at læse og skrive”.⁸
- ¶₁₂ Bemærk først det falske dilemma: Som om vi er nødt til at vælge imellem at lære studerende principperne for lødig argumentation og at lære dem at læse og skrive. Som om det at tilvælge det ene betyder at fravælge det andet. *Not so, my dear Gosvig*. De skal lære det hele.
- ¶₁₃ Nå, men min gode kollega har i hvert fald ret i, at der er noget her, der måske kan vildlede den uerfarne læser. Dog vil filosoffer næppe falde for tricket. For husk på, hvorfor argumentmarkørerne er kommet med i mit indlæg nummer to: *Fordi Gosvig i første omgang anklager mig for ikke at komme med argumenter overhovedet*. Jeg forsøger i mit andet indlæg at *tydeliggøre* argumentet for min kollega, da han jo havde læst hen over det til at begynde med. Og nu går anklagen så på, at jeg i stedet for argumentation blot fremfører konklusionsmarkører (i en “velkendt stilart”).
- ¶₁₄ Men nej, sådan forholder det sig ikke. Vi tager den én gang til (og nu igen *uden* konklusionsmarkør): For at begrunde sine påstande skal Gosvig komme med citater fra både primær- og sekundærlitteratur, han skal udlægge dem og forklare, hvorfor sidstnævnte får så radikalt galt fat i førstnævnte, at det er rimeligt at kalde den fup og svindel. Det gør Gosvig ikke. Hans beskyldninger er ubegrundede. Argumentet er gyldigt – endda holdbart – men jeg skal gerne medgive, at det ikke er videre interessant, eftersom Søren Gosvig vel

accepterer både præmisser og konklusion. Hvorfor bliver han ellers ved med at bedyre gang på gang, at han skam kun leverer “debatindlæg”? (Nu har han så tilføjet en artikel, der i *allerbedste* fald leverer *en smule* af det efterspurgte, og det kun hvis man accepterer Gosvigs meget ensidige læsning af Husserl. Vi har således stadig ikke den fjerneste grund til at tro, at der er hold i Gosvigs beskyldninger.)

¶15 I næste afsnit vender Gosvig sig mod mit lille citat fra Husserl. Det anvender jeg i “et bravurnummer”, hvor jeg “leger med argumentet [...], at følgelig er den franske fænomenologi humbug”.⁹ Bemærk først og fremmest sarkasmen og latterliggørelsen i Gosvigs snak om mit “bravurnummer” – smart nedgørelse af noget, en anden siger eller skriver, uden skyggen af argumentation. Men hvad siger Gosvig så om “bravurnummeret”? Her bliver det hele temmelig mystisk. Først bemærker han, at det “forbliver ubestemt”, hvad der menes med “fransk fænomenologi”.¹⁰ *Lige præcis!* Og det “forbliver ubestemmeligt”, “[h]vordan man skulle kunne slutte som anført”.¹¹ *Spot on!* Endelig skal vi jo – her citerer Gosvig fra mit indlæg nummer to – “have citatet forklaret og kontekstualiseret”.¹² *Genau!* Og? Har Gosvig slet ikke forstået pointen? Pointen er jo netop, at man ud fra citatet – der er tilfældigt valgt – *intet* kan sige om fransk fænomenologis kvaliteter eller mangel på samme. Man er nødt til at forklare, hvad der menes med fransk fænomenologi, hvad citatet siger, hvorledes dette modsiger fortolkningen hos franske fænomenologer osv. osv. Alt dette siger jeg eksplisit i mit indlæg nummer to, men Gosvig synes ikke at ænse noget af det.

¶16 Hvis pointen stadig ikke er klar, så gør følgende: Find et citat, hvor Husserl taler om (lad os sige) *Wesenserschauung* (“væsensskuen”) og konkludér på den baggrund, at *fænomenologien* (eller den “angelsaksiske fænomenologi”) er fup og svindel. Det er essensen af Gosvigs angreb på den nutidige fænomenologi. Mit lille “bravur-

nummer” – hvor jeg blot udskifter “nutidig” eller “angelsaksisk” med “fransk” – er et *ſpejl*, kære kollega.

¶17 I det følgende afsnit begynder Gosvig nu at udbrede sig om, hvad mit lille Husserl-citat handler om. Han synes i den forbindelse, at det er “komisk”, at jeg “ikke bemærker, hvordan Husserls sentens netop handler om læsning”.¹³ Det er der to grunde til, at jeg ikke nævner. Den første er, at citatet *ikke* handler om læsning. Det optræder i en kontekst, hvor Husserl affer, at man kan anklage fænomenologien for “cartesianisme”, som om fænomenologiens “cogito” var en præmis, hvorudfra man kunne deducere sig frem til – og på denne måde “sikre” – erkendelsen af verden. Den anklage er urimelig, da fænomenologien slet ikke søger at sikre noget som helst, men derimod søger at gøre forståeligt – “transcendentalt forståeligt” (“transzental verständlich machen”).¹⁴ Så vidt hvad Husserl faktisk taler om.

¶18 Men den anden og langt vigtigere grund til, at jeg ikke kommer ind på, hvad citatet handler om, er, at det er sagen *helt uvedkommen-de*. Jeg gentager: Citatet er tilfældigt valgt. Jeg kunne have taget et, hvor Husserl siger noget om en voksdukke eller slottet i Berlin eller væsensskuen – *you name it*. Genlæs de to foregående afsnit, hvis der er tvivl om, hvad citatet skulle bruges til.

¶19 Jeg kan ikke forlade ¶5 uden at nævne følgende gosvigske morsomhed. Søren Gosvig forklarer – “[f]or den, som måtte have forklaring behov”, dvs. sikkert mig – at der ved læsning “ikke forstås den empiriske aktivitet, hvorunder øjnene udfører bestemte bevægelser”.¹⁵ Hyggelig lille stråmands-joke, i hvert fald indtil man kommer i tanker om, at alt det her med læsning egentlig ikke er nogen *laughing matter*, og da slet ikke for Gosvig. Læsning er nemlig helt centralt for den filosofiske disciplin, hvilket Gosvig sjældent passer en mulighed for at gøre opmærksom på. Så det, hans lille joke

egentlig insinuerer, er, at dem, “forklaringen” er møntet på, aldrig burde have bestået en grunduddannelseseksamen i filosofi.¹⁶ Man fristes til at sige, at løjerne her i sidste ende egentlig er mere grove end sjove, også selv om så hårde ord gør Søren Gosvig fortørnet.

¶20 Videre til næste afsnit, hvor Gosvig bedyrer, at det for ham “ikke [handler] om via argumentation at få hvad som helst ud af fænomenologiens klassiske tekster, men derimod om at konfrontere dét *hvadsomhelst*, som nutidens selverklærede fænomenologer har fået ud af dem, med teksterne selv”.¹⁷ Her skydes de stadig unavngivne nutidige fænomenologer altså i skoene, at det for dem handler om at få hvad som helst ud af de klassiske tekster. Den opmærksomme læser vil bemærke, at dette er en stråmand af reneste aftapning. Tilsyneladende er det af en eller anden grund Gosvig magtpåliggende at få “sentensen” fra *Krisis* til at handle om læsning. Men der er i hvert fald *ingen*, for hvem det handler om at “få hvad som helst” ud af teksterne.

¶21 Af næste afsnit fremgår det, at “man i dag vil bortforklare, at Husserls fænomenologi også er ontologi”.¹⁸ Hvem vil mon det, og hvorfor? Svaret på det første spørgsmål blæser i vinden, men svaret på det andet er noget med, at “fænomenologien skal vises forenelig med såkaldt analytisk filosofi, [...] hvor ontologi ikke må betyde andet end antagelser af entiteter i verden og andet pjat”.¹⁹ Bemærk for det første latterliggørelsen igen, nu af den såkaldt analytiske filosofi: Den reducerer ontologi til noget “pjat”. Ikke antydningen af forklaring eller belæg – bare den nøgne latterliggørelse. Og desuden: Gosvig skriver, som om analytisk metaphysik kan reduceres til Quines “On What There Is”. Man skal ikke læse meget nutidig analytisk filosofi for at indse, at der foregår meget andet end “antagelser af entiteter i verden”. Men tiden er jo knap og alt det der. Det er næppe meget analytisk filosofi, min gode kollega får læst.

¶22 Vi får dernæst at vide, at der udfoldes “mange bestræbelser på at bortforklare Husserls væsenslære eller eidetik”,²⁰ tilsyneladende fordi “dette med at tale om væsen er [...] noget tungt noget”.²¹ Atter bygger Gosvig personer af strå. Der er næppe mange, der søger at bortforklare Husserls eidetik, og de få, der måtte gøre det, gør det helt sikkert ikke, fordi det at tale om væsener er “noget tungt noget”.

¶23 Videre hævdes det, at unavngivne personer vil gøre Husserl til bevidsthedsfilosof og fænomenologi til bevidsthedsfilosofi, og endda vil “naturalisere” fænomenologien.²² Hvad det sidste angår er der da endelig i det mindste nogle modstandere af kød og blod – primært franskmænd, sjovt nok – og de har endda udgivet en bog med den sigende titel *Naturalizing Phenomenology*.²³ Men er deres perspektiv – hvad vi ellers måtte mene om det – dækkende for sekundærlitteraturen generelt? *Keineswegs*. Hvad det første angår, så er det igen tvivlsomt, om der overhovedet findes nogen, der vil identificere fænomenologien med bevidsthedsfilosofi. Det må i givet fald dreje sig om et lille mindretal.

¶24 Noget ganske andet er, om man seriøst kan hævde, at fænomenologien slet intet har at *tilbyde* bevidsthedsfilosofien. Hvis vi ved bevidsthedsfilosofi forstår den del af filosofien, der beskæftiger sig med bevidstheden – og det mentale generelt – så har Husserls fænomenologi masser at bidrage med: detaljerede analyser af perception, fantaseforestilling, erindring, tidsbevidsthed, kropserfaring, erfaringen af andre subjekter osv. osv. Analyserne fylder mange tykke bind af *Husserliana*. Fortæller de os slet intet om bevidsthed? Selvfølgelig gør de det.²⁴

¶25 Gosvigs indlæg indeholder flere afsnit, men der er ingen grund til at fortsætte analysen. Klart står det nu, at mine forsøg på at få min kollega til at begrunde sine grove beskyldninger ikke afføder andet end retoriske kneb og fejlslutninger – samt nye byger af beskyldnin-

ger. Denne “fænomenologifejde” har ikke været, og vil aldrig blive, en filosofisk debat. Der er derfor ingen grund til at spilde mere tid – eller blæk – på den.

¶26 Mit blæk bliver næppe det sidste i denne lille fejde, men jeg håber, at dette efterord i det mindste kan assistere *Paradoks*' læsere med at analysere og evaluere det, der måtte komme. Når Gosvigs næste “debatindlæg” lander, så gælder det om at holde hovedet koldt og skride argumentationsteoretisk frem. For hvert enkelt afsnit bør man rejse spørgsmål som følgende: Er betragtningerne, afsnittet indeholder, overhovedet relevante? Indeholder afsnittet latterliggørelse og andre retoriske gimmicks? Er der nogen egentlige begrundelser for eventuelle beskyldninger og kritiske bemærkninger? Og hvis der er, hvor overbevisende er så de begrundelser, når de renses for retorisk staffage? Fremstiller Gosvig eventuelle modstanderes synspunkter og argumenter korrekt og fyldestgørende? Når Gosvig positionerer sig over for et andet synspunkt, hvor sandsynligt er det så, at dette andet synspunkt rent faktisk svarer til noget, nogen egentlig mener? Ud fra Gosvigs tre indlæg indtil videre at dømme vil en konsekvent fremgang som den foreslæde formodentlig vise, at substansen også i næste indlæg vil være til at overse.

¶27 Lad mig slutte af med en ubegrundet påstand (det skulle være så moderne): Selv hvis Søren Gosvig skulle have ret deri, at nutidens fænomenologer modsiger fænomenologiens bogstav – hvad jeg ikke et sekund tror på – så er det sikkert og viist, at Gosvig med sine latterliggørelser, stråmænd og alt det andet, jeg har dokumenteret i dette efterord, er umådelig langt fra *ånden* i den tidlige fænomenologi.

Noter

1. Søren Gosvig Olesen, “Fænomenologiens genstand”, *Tidskriftet Paradoks*, 6. marts 2023.

2. Søren Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant, og til andre, som måske har bedre tid, hvilket kan tjene som forord", *Tidsskriftet Paradoks*, 6. marts 2023.
3. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶2.
4. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶2.
5. Gosvig Olesen, "Fænomenologiens genstand". Denne artikel, som jeg ikke vil underkaste en nærmere analyse og diskussion her, indeholder efter min mening en temmelig ensidig læsning af Husserl – en læsning der udelukkende betoner det eidetiske element i fænomenologien. Men det er, hvad det er. Mere interessant er det, at det af artiklen synes at fremgå, at Husserls forhold til "ontologien" hverken er entydigt eller ukompliceret, hvilket burde give god plads til divergerende tolkninger. Dette harmonerer dårligt med Gosvigs kategoriske udmeldinger i de forskellige "debatindlæg".
6. Jf. bemærkningerne om Heidegger og Merleau-Ponty i Gosvig Olesen, "Fænomenologiens genstand", ¶5.
7. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶3.
8. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶3.
9. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶4.
10. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶4.
11. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶4.
12. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶4.
13. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶5.
14. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, i *Husserliana, Band VI*, red. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 193.
15. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶5.
16. I ¶10 forsøger Gosvig sig med endnu en morsomhed, der kredser om samme tema: "Det er beklageligt, at Overgaard ikke har tid til at læse. Men det også er denne travlhed med andre gøremål, som får ham til at overse [...]" osv. Tøhø... Rigtig morsomt bliver det aldrig rigtig, i hvert fald ikke for denne læser. Måske er det dette gen nemgående, underliggende tema om, at man ikke rigtig er en filosof, fordi man (som Gosvig mod bedre vidende konstant hævder) ikke læser og måske ikke engang ved, hvad læsning er – måske er det det, der lidt ødelægger vitserne for mig? (I øvrigt: Gosvig får også behændigt insinueret, at jeg ikke "tænker". Jeg giver gerne en øl til den første, der kan udpege den relevante passage.)
17. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶6.
18. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶7.
19. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶7.
20. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶8.
21. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶8.
22. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶9.
23. Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud & Jean-Michel Roy (red.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).

24. Måske er det i denne sammenhæng værd at bemærke, at det lille skrift *Die Idee der Phänomenologie*, som Gosvig lægger så megen vægt på, er de indledende fem forelæsninger af en omfattende forelæsningsrække, der hovedsageligt handler om perception og kinæstese (oplevelsen af egen kropslig bevægelse). Se Edmund Husserl, *Ding und Raum: Husserliana XVI*, red. Ulrich Claeges (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973).

Hvad er argumentation? Hvad er filosofi? Hvad er at læse?

SØREN GOSVIG
OLESEN
22. MARTS 2023

NU HVOR *PARADOKS'* FEJDE OM FÆNOMENOLOGIEN, dette lokalopgør, tilsyneladende har nået eller dog nærmest sig sin afslutning,¹ må det viist være min tur til ikke at læse. Jeg mener, efter igennem det ene indlæg efter det andet at have været vidne til et forsvar imod at læse finder jeg det uforsvarligt at fortsætte, som om min mulighed for at blive læst var inden for pædagogisk rækkevidde. Når jeg efter at have henvist til femten forfatterskaber som kompetente fortolkninger af fænomenologien stadig bliver beskyldt for ikke at henvise til sekundærlitteraturen, når jeg efter at have givet en gennemgang af fænomenologien stadig bliver afkrævet guldkorn og begrundelser, når jeg efter at have leveret alt det efterspurgte stadig kun mødes af prædikener om slutningsformer og påkaldelse af fænomenologiens ånd, så er det nok bedre, at jeg retter blikket imod noget andet.

¶2 Talen er om argumentation. Vi skal igennem hele det dræbende akademiske litani fra *non sequitur* og *tu quoque* til ham den velkendte stråmand: Vi skal kun se på argumenterne, og de skal “renses for retorisk staffage”.² Men når der tales om at rense noget for retorisk staffage, argumenteres der så? Der tales i det mindste. Men det er alt-så ikke retorik, når der tales sådan? Det gælder om “at holde hovedet koldt og skride argumentationsteoretisk frem”.³ Og den slags formuleringer viser, at man holder hovedet koldt og skrider således frem?

¶3 Jeg har interesseret mig for denne måde at bedrive filosofi på i mange år. Dels for sjov – for det er sjovt at følge, hvordan argumentation faktisk foregår. Kollegerne ovre på retorik har et skarpt blik

for det; den konflikt mellem retorik og filosofi, som allerede var gammel hos Platon, er langt fra forbi. Måske er den evig. Jeg kan henvise folk, der har tid, til mine opsatser “Logik for høns” (i *At læse filosofi* fra 1992) og “Flere dårlige argumenter” (i *Forsøg med filosofien* fra 2011). Dels for alvor – for det er alvorligt, at filosofien for det meste lever i en fortrængning af sit eget element, teksten. Min første bog, *La philosophie dans le texte* fra 1982, handler om dette problem; filosofiens problem med sig selv. Den handler også om Kierkegaard, for han er om nogen en, som folk har læst uden at se hans tekst. Som om man skulle se igennem teksten. (Kierkegaard har fået mere plads i den seneste udgave fra 2017, og det er ikke uden betydning for det følgende.)

¶4 Man kan godt grine ad folk, der skriver i ét væk om argumentation og så tror, at de derved argumenterer. Læser de ikke, hvad de selv skriver? Det er også til grin at lade forskellen mellem den ene eller den anden læsning komme an på, hvad man er mest “glad for”,⁴ og det er til grin ikke at ville “dømme” nogen “ude”.⁵ Mit første indlæg om fænomenologien her i *Paradoks* tog udgangspunkt i det forhold, at de studerende så ofte er overladt til sekundærlitteratur, der gør Husserl, et filosofisk geni, til et banalt sludrehoved.⁶ Det er mig, der bedømmer Husserl til at være et geni, og det er mig, der dømmer den banaliserende litteratur ude. Det er mit ansvar. Og mere til, det er min pligt. Det er ikke anderledes, end når en murer skal lære at bygge en mur, så den er i lod, eller en sanger skal lære at synge rent – og nogen jo altså skal lære dem det.

¶5 Men hvad nu hvis man gjorde alvor af at argumentere sådan, som der tales så meget om? Altså hvad hvis man skred “argumentations-teoretisk” frem, hvad hvis man havde held til at fjerne al “retorisk staffage”? Hvad ville der så være tilbage af filosofien? Det er der skrevet adskilligt om, men jeg har da forståelse for, hvis tiden er knap. Så

lad mig nøjes med et enkelt eksempel, der er ganske velkendt for det læsende publikum, for så vidt et sådant stadig findes. Men nu skal vi læse det argumentationsteoretisk!

¶6 I første del af den af Victor Eremita udgivne *Enten – Eller*, indeholdende A.’s papirer, finder man blandt de såkaldte diapsalmata “Et exstatisk Foredrag”, som begynder sådan her:

¶7 Gift Dig, Du vil fortryde det; gift Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; gift Dig eller gift Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du gifter Dig, eller Du ikke gifter Dig, Du fortryder begge Dele. Lee ad Verdens Daarskaber, Du vil fortryde det; græd over dem, Du vil ogsaa fortryde det; lee ad Verdens Daarskaber eller græd over dem, Du vil fortryde begge Dele; enten Du leer ad Verdens Daarskaber, eller Du græder over dem, Du fortryder begge Dele. Troe en Pige, Du vil fortryde det; troe hende ikke, Du vil ogsaa fortryde det; troe en Pige eller troe hende ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du troer en Pige eller Du ikke troer hende, Du vil fortryde begge Dele. Hæng Dig, Du vil fortryde det; hæng Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; hæng Dig eller hæng Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du hænger Dig, eller Du ikke hænger Dig, Du vil fortryde begge Dele.⁷

¶8 Argumentationsteoretisk er denne tekst ret let at gennemskue. Den rummer følgende argument:

¶9 A eller non-A
Hvis A, så R
Hvis non-A, så R

R

¶10 Argumentet er, som det fremgår, gyldigt. Træder vi imidlertid et skridt tilbage fra den argumentationsteoretiske analyse, er det noget

andet, som fremgår. For så fremgår det, at “Gift Dig, Du vil fortryde det; gift Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det”, osv. siger noget ganske andet end “A eller non-A”, osv. Med det sidste er der tilsyneladende noget tilbage, som det første nok siger, og dog er der i det sidste intet tilbage af, hvad det første siger. Hvordan skal vi nu forklare dette paradoks? Hvad er det, der er forsvundet? Er det stilen, ironien? Eller er det måske gentagelsen? Eller det, som sker ved gentagelsen (for ved fire gange A eller non-A sker der intet)? Eller er det indholdet, det som i nutidens angelsaksiske vokabular kaldes substantansen?

¶11 Svaret er, at det er *det hele*, der er forsvundet. Ja, det er endda forsvundet, at argumentet er gyldigt: Vi går fra det ene alternativ til det andet, men med det sidste alternativ går det for vidt. Man kan trods alt erfare, hvorvidt man vil fortryde at gifte sig eller ikke, at le eller græde over verdens dårskaber, at tro en pige eller ej. Men at erfare, hvorvidt man vil fortryde eller ikke fortryde at hænge sig, det må siges at være udelukket. Men det skriver Kierkegaard ikke. Han forudsætter, at hans læser kan læse. Ja, han forudsætter ligefrem, at hans læser har ånd. Måske ikke fænomenologiens ånd, men alligevel. Derfor undlader han at være åndløs: at kede os. Han benytter en figur, som i øvrigt forekommer en række steder i forfatterskabet; gentagelse på gentagelse, så det ender med at være mere end gentagelse, nemlig overdrivelse.

¶12 Overdrivelse fremmer forståelsen, siger man. Indrømmes skal det, at Kierkegaards retoriske pragtstykke er et ekstremt eksempel. Men er det retoriske bare “staffage”? Er stilen, er ironien, er indholdet? Hvad skal man stille op med alt det, hvis der ikke er andet at komme efter end det, som den “argumentationsteoretiske” analyse viser? Når hele teksten er væk? Og er det så meget anderledes med andre filosoffer? Tag Nietzsche som et nærliggende eksempel. Eller Hegel. Eller Derrida. Eller Platon eller Aristoteles såmænd. Det er

klart nok lidt sværere med folk som Ayer eller Smart. Det kan dog være en god idé at læse også deres skriverier, om ikke andet så for at lære at genkende en stilart inden for filosofifaget, hvor man pukker retorisk på argumentet, og som efterhånden har fundet sin rette betegnelse: *argumentorik*.

¶13 Det er derfor, jeg plejer at fremhæve, at det er filosoffens opgave at lære at læse og skrive, og uden blusel hævder, at filosofi som argumentation er filosofi for små regnedrenge. Ingen af de filosoffer fra traditionen, vi læser, er små regnedrenge, og vi skal heller ikke gøre dem til det. Heller ikke selv om nutidens filosoffer til hobe er det, så *peers* de end også er.

¶14 MEN HUSSERL, SOM DET HELE BEGYNDETE MED, ER HAN TRODS alt ikke ret langt fra at skulle læses sådan? Han er i hvert fald for tiden langt fra at blive læst sådan, vil jeg sige. Hvis man da overhovedet kan sige, at han bliver læst nu for tiden.

¶15 Husserl var selv vidne til, hvordan logikken i stigende grad formaliseredes, og giver i sine arbejder frem mod *Logische Untersuchungen* udtryk for sin forbløffelse over, at det kan virke imponerende på nogen. For ham var det klart, at logikken ikke kunne grundlægges på formalisering, og han erklærede derfor at ville holde fast ved den gamle opfattelse af logik som metafysik. I en tekst dateret til ca. 1890, “Varia operativa”, skriver han kort og fyndigt: “Alles Schließen kann nicht ein formales sein” (“Ikke al slutning kan være formel”).⁸ Gaves der ingen materielle slutninger, ville den formelle ikke blot være indholdstom, den ville, da så end ikke muligheden af at give den indhold bestod, endda være umulig. “Gäbe es nicht sachliches, nichtformales Urteilen und Schließen, so auch kein formales. Dies verkannt zu haben, ist der fundamentale Irrtum der algorithmischen L” (“Gaves der ikke saglig, ikke-formel

domsfældelse og slutning, så gaves der heller ingen formel. Det er den algoritmiske logiks fundamentale fejl at have miskendt dette”).⁹

¶16 Projektet om at gøre rede for forbindelsen mellem den materielle logik og den formelle går under navnet transcendental logik. Det findes i moderne tid fortrinsvis hos Kant og Husserl. I sidstnævntes *Ideen I* udfoldes det endda til et projekt angående material ontologi og formal ontologi og forbindelsen mellem disse. Det fører Husserl til at gå en anden vej end Kant. Uanset hvad skal man over Kant for at forstå Husserl. Man skal også over Hegel.

¶17 I den sekundærlitteratur, som jeg i mit seneste indlæg i *Paradoks* har henvist til og anbefalet,¹⁰ ses projektet om en transcendental logik ligefrem som den moderne eller nyere tids metafysiske projekt. I den sekundærlitteratur, som jeg ikke vil anbefale, og som jeg hverken vil spilde egen eller andres tid med, når man slet ikke frem til dette projekt.

¶18 For at resumere i samme manér som Aristoteles, der kaldte sig selv for skriveren og af Platon blev kaldt for læseren: Hvorfor filosofien ikke består i argumentation i tomgang, er nu sagt.

¶19 NÅR DET ER SAGT, SÅ SKAL DET OGSÅ SIGES, AT DET I DE FLESTE diskussioner ikke er logik, det kommer an på, men derimod etik. Adskillige filosoffer har også forsøgt at skrive en diskussionens etik. Jeg skal ikke referere dem her. Nietzsche har med to ord karakteriseret, hvad man bør undgå; han kalder det *beleidigende Klarheit* (sårende klarhed). Det var møntet på englænderne. Det kunne det også være i dag. Det betyder at præsentere noget meget simpelt som noget meget dybt.

¶20 Nu har den engelske måde at gøre sig på bredt sig over hele klogen. Sådan kan man se en mand paradere som en anden Ayer og næsten Smart, så urokkeligt forvisset om sin argumentations fortræf-

felighed, at han kun behøver at tale om den og så ellers kan gå uden om teksten eller sige, at han ikke lige har tid den dag. Ubegrundede påstande? *Tu quoque?* Ja, hvordan synes du selv det går med at begrunde noget som helst? Bemærk ”sarkasmen og latterliggørelsen”!¹¹ Ja, så gerne: ”gestikulere i retning af en bog”,¹² ”*Not so, my dear Gosvig*”,¹³ osv. osv. *Non sequitur?* Ja, men hvorfor er du sikker på, der er tale om en slutning? Kunne det ikke være en læsning? Og måske en symptomal en af slagsen? Symptomallæsning? Nej, det var dengang. For nu studerer vi eye movements og eye tracking. Og bruger elektrodehat. Og briller.

¶21 Problemet med at skrive om simpel mekanik som slutningsformer, som om det var dybe indsigter, er, at man på den måde lukker diskussionen. For som jeg skrev i mit første indlæg, hvad skal man stille op, når der ikke er enkelte fejl, man kan slå ned på, men det er hele setuppet, der er forkert. Skal jeg virkelig til at forklare en kollega, at der er noget, der hedder genrebestemmelse, at der er forskel på et debatindlæg og en afhandling, uafhængigt af, hvilke grænser en redaktion sætter eller ikke sætter. Det bliver jo *beleidigend* at belære nogen om det. Lige så *beleidigend*, som når nogen vil belære om *tu quoque* eller *non sequitur* – eller *per auctoritatem* eller *ad hominem*, osv. *ad libido*. Dog, lad mig lige opholde mig et øjeblik ved den mest populære person i tidens standende diskussioner og belæringer om logik. Det er: stråmanden. Alle synes at vide, hvem han er, og alligevel er der ingen, der ved, hvem han er.

¶22 Den mageløse opdagelse ved den mand skal være, at ingen kritik passer i forholdet 1:1 på nogen bestemt person. Og det er jo rigtigt. For vi konstruerer altid. Freudomarxisme, strukturalisme, analytisk filosofi, hvem er det lige? Enhver kan undslå sig, for det er aldrig den eller den konkrete person. Og ganske viist er der dårlige konstruktioner, som essentialisme og socialkonstruktivisme – eller poststrukturi-

ralisme eller postmodernisme. Men det er ikke, fordi de er “stråmænd”. Det er, fordi de er dårligt tænkt; de har ingen præcis definition, eller de er selvmodsigende. Typologien eller idealtypen slipper man ikke for i nogen diskussion.

¶23 Her er princippet for den: “Jeg håber, at en kritisk metode, som jeg for det meste har benyttet, ikke vil blive lagt mig til last. Hvor det overhovedet gik, bestræbte jeg mig på at få de ledende tanker frem [*auszulösen*] og begrebsligt skarpt bestemt [*begrifflich scharf zu fixieren*], som uden altid at være klart og konsekvent fulgt hele tiden gik igen hos forskellige forfattere, sådan at jeg på denne grund kunne opbygge en teori så konsekvent som mulig. Den efterfølgende kritik kunne da vise, hvor vidt de ved første indtryk plausible motiver overhovedet formåede at række.” Det står i begyndelsen af Husserls *Philosophie der Arithmetik* (nærmere bestemt *Husserliana*, XII, 5). Det er sådan, Husserl i den tidlige *Über den Begriff der Zahl*, habilitationsskriftet fra 1887, fremsætter sin talteori på baggrund af en kritik af fem typer (jeg mener typologiserede) teorier. Man finder den samme fremgangsmåde hos Brentano. Og som så meget, Husserl og Brentano har til fælles, hos Aristoteles. Skal vi kalde det stråmandsprincippet? Mon ikke det er bedre som hidtil at kalde det perigrafi. Og så ellers lade det med stråpersonen gå op i røg.

¶24 ENGANG HAVDE MAN DEN ANALYTISKE FILOSOFI, SOM FORSIMPLEDE vores metier, og hvor man ikke kunne komme med indvendinger, fordi de skulle være tilsvarende forsimplede for at blive forstået, hvorved det blev umuligt at indvende noget imod forsimplingen selv. Jeg fik lov at søbe af den i to år, inden jeg kunne flygte ud af landet og fandt en lærermester, der kunne vise mig, hvad filosofi er. Alt det, mine danske lærere havde kaldt uforståeligt, viste sig at være forståeligt nok, bare man havde nogen til at lære sig at arbejde med de

tekster. Jeg vil påstå, at de studerende kan forstå alt muligt, selv den sværeste Aristoteles eller Kant eller Heidegger, hvis de får den rette hjælp til det. Men det er ingen hjælp, hvis ens lærer erklærer noget for uforståeligt eller erklærer, at det eller det kan han eller hun ikke forstå. Og det hørte jeg vitterligt undervisere sige. Jeg troede ikke mine egne ører. Kan man så også som fysiker komme uden om Einstein bare ved at sige, at man ikke forstår ham? Eller som musiker uden om Schönberg eller som maler uden om Cézanne?

¶25 Sådan gør man ikke i dag. Nu er det alligevel hele filosofien, der er blevet som den analytiske filosofi. De studerende må såbe endnu mere. Vi har endda fået en analytisk fænomenologi. Nu er det fænomenologerne, der ikke forstår fænomenologien. De siger dog ikke sådan. Man har fundet nye metoder, som *peer review* og den slags. Det betyder, at man ikke som før bliver bedømt af autoriteter, der kan mere end én selv, men af ligemænd, der kan lige så meget eller nærmere lige så lidt som en selv. Derfor er *peer review* ikke kvalitetskontrol, men derimod konformitetskontrol. I dag slår man ikke ned på nogen, fordi vedkommende ikke er god nok, men fordi vedkommende stikker for meget ud. Og man behøver ikke længere sige, at den eller den er “uforståelig”. Man siger bare, at den eller den er *controversial*. Agamben eller Derrida er *highly controversial*. Jeg er også *controversial*, dog ikke så *highly* som dem, da mit talent ikke rækker slet så langt som deres. Men jeg har det nu meget godt med dog at være på samme side som dem.

¶26 For filosofien har ikke mange chancer i det nuværende system. Ved indgangen til hele traditionen står Platon ellers med sin skelnen mellem filosofi og filodoksi. Det første er kærlighed til tænkning. Det sidste er kærlighed til meninger – også kendt som positioner, som man kan argumentere for og imod. Langt det meste af, hvad der bedrives på de filosofiske institutter i dag, er filodoksi og ikke

filosofi. Så vi læser Husserl og finder en passus, hvis kontekst er at afgrænse fænomenologiens position over for cartesianismens? Ja, hvis det at læse var at gengive det doksiske indhold i en tekst, så var det rigtignok at læse. Men det er ikke sådan, man får en tekst til at hænge sammen. Husserls ord på det citerede sted af *Krisis*¹⁴ tilordner gyldigheden en forståelighed, de peger på livsverdenen som betingelsen for, at videnskaben overhovedet kan få sin gyldighed. Den første type læsning lærer os at placere Husserl i et doksografisk skema. Den anden lærer os at tænke i fænomenologiens fodspor; det er sådan, Merleau-Ponty eller Derrida læser Husserl.

¶27 Vi skal have teksten forklaret og kontekstualiseret, javist, men det er ikke gjort med det, for så let er vores opgave med teksten ikke. Vi skal ikke bare se på dens teser, men også på dens stil, ikke bare kunne dens begreber, men også bemærke de greb, den benytter, kunne se dens brud med traditionen eller forlængelse af traditionen, vende og dreje dens ordvalg, beskrivelser, billede, eksempler, analogier, metaforer, paralleller, skjulte citater og indbyggede pasticher, styrker og svagheder og modsigelser, tilbagevendende formuleringer og deres fornyede betydninger fra gang til gang, osv. Vi kan i sidste ende ikke konstruere en tekst efter dens rette proportioner uden alt det, hvad enten vi læser eller skriver.

¶28 Det har undret mig, at introduktioner til fænomenologi, der er halvtreds eller femoghalvfjerds år gamle, er bedre end dem, der skrives i dag. Det er som om, der dengang var et niveau, man ikke gik under. Det er allerede over hundrede år siden, at Heidegger i sine forelæsninger sagde, at fænomenologien var blevet et skolaftisk system, og at det gjaldt om at orientere sig efter fænomenologiens mulighed og ikke dens virkelighed. I dag er man møjsommeligt ved at arbejde sig frem til det niveau, alle forudsattes at have dengang. Man finder som i enhver anden, filosofisk højreorienteret skole sin

glæde ved at pudse systemet op endnu en gang, nu ved hjælp af bevidsthedsfilosofi og *cognitive sciences*. Institutionshistorisk er det ikke svært at forklare udviklingen. Dengang filosofien var tysk og fransk og italiensk, var transcendentalfilosofien og den spekulative filosofi, Kant og Hegel, noget eller nogen, man kunne. I dag er det en kæmpe industri at bedrive *Phenomenology Explained for the Average American or Chinese Tourist*.

¶29 Men se, det vil jeg ikke. For jeg har set tilstrækkeligt til at vide, at fænomenologi oversat til angelsaksisk filosofi bliver berøvet sine rødder og sit forhold til traditionen, og så er det ikke fænomenologi mere. Det er nemlig ikke rigtigt, at jeg ikke har læst meget analytisk filosofi; jeg tør godt sige, at jeg har læst den, så jeg kender typen ud og ind – for meget kan man sige om den analytiske filosofi, forståelsesproblemer frembyder den trods alt ikke. Men det er helt rigtigt, at jeg er ensidig. Jeg er på samme side som Derrida og Granel og Desanti og de andre nævnte. For det er dem, man kan lære af, og ikke dem, som jeg dømmer ude, og som er bleg afglans.

¶30 Hvem der skal afgøre, hvornår læsningen af Husserl er radikal, og hvornår den er bleg afglans? Det skal jeg. For det må enhver afgøre med sig selv – også i en tid, hvor man vil lægge det valg fra sig og ud til sine *peers*, som om man sad i fint selskab og lige skulle kigge raden rundt for at finde ud af, hvornår man skal græde eller grine. Ingen skal tvinge mig ind i det medløberi. Og endnu mindre skal nogen tvinge mig til at gøre de studerende til medløbere. Tænke må enhver selv gøre, og ellers er der ingen tænkning.

Noter

1. Søren Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", *Tidskriftet Paradoks*, 14. marts 2023.
2. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶26.
3. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶26.

4. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶4.
5. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶10.
6. Søren Gosvig Olesen, "Examen de conscience, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel", *Tidskriftet Paradoks*, 8. februar 2023.
7. Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 3 (København: Gads Forlag, 1997), 25.
8. Edmund Husserl, *Husserliana XXI*, II.
9. Husserl, *Husserliana XXI*, II.
10. Søren Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant, og til andre, som måske har bedre tid, hvilket kan tjene som forord", *Tidskriftet Paradoks*, 6. marts 2023, ¶13.
11. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶15.
12. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶2.
13. Overgaard, "Afsluttende argumentationsteoretisk efterskrift", ¶12.
14. Gosvig Olesen, "Brev til min kombattant", ¶4.

Om fænomenologiens sag. Kommentar til *Fænomenologifejden*

HANS RUIN

16. JUNI 2023

EG ER BLEVET INDBUDT AF *PARADOKS* TIL AT BIDRAGE TIL rækken af indlæg, der her er blevet publiceret i de forgange måneder af Søren Gosvig Olesen og Søren Overgaard for at give en kommentar fra en position lidt uden for den umiddelbare danske kontekst. Jeg har kendt dem begge længe og har samarbejdet med dem hver for sig i forskellige sammenhænge. Begge har leveret vigtige bidrag til den fænomenologiske filosofi i Norden. Det har derfor været en lidt pinagtig oplevelse at overvære et replikskifte, der lige fra begyndelsen fortaber sig i polemik og sarkasmer. Eftersom jeg anser det for påtrængende at have en samtale om fænomenologiens plads i det nutidige filosofiske landskab, har jeg imidlertid takket ja til at bidrage med en kort kommentar, der forhåbentlig kan åbne muligheden for en fortsat samtale.

¶2 Fejdens anledning er Gosvigs frustration over en vis standardprocedure, når det kommer til at præsentere såkaldt “kontinental filosofi” på grundkurser.¹ Blot det faktum, at det fremføres som “kontinental” i modsætning til “analytisk” er vildledende, og i et visst omfang er det at give efter for en opdeling, der allerede fra starten accepterer skellet mellem analytisk og kontinental filosofi som en legitim og sagligt motiveret klassifikation af nutidens filosofiske landskab. Jeg er enig med ham i, at dette udgør et dårligt kort, der ikke hjælper os synderligt med at navigere. Husserl står i flere henseender nærmere en “analytisk” filosof som Frege end for eksempel Deleuze. Afstanden mellem heideggerianere og den kritiske teoris repræsentanter er ofte større end mellem hermeneutisk filosofi og amerikansk nypragmatisme. Og hvor Wittgenstein og hans efterføl-

gere egentlig befinder sig, det er svært at afgøre. For nu blot at nævne et par eksempler.

¶3 Frem for alt er Gosvig dog frustreret over, hvordan den fænomenologiske filosofi præsenteres i de lærebøger, der anvendes på det kursus, hvor han selv underviser. Hvilke håndbøger der er tale om, og hvorfor de i så fald anvendes, bliver imidlertid aldrig klart. Overgaard stiller i sit første indlæg det helt rimelige spørgsmål, hvilke bøger om fænomenologi Gosvig sigter til.² Den kendsgerning, at dette spørgsmål aldrig bliver ordentligt besvaret, bidrager desværre til, at samtalen mellem dem afspores fra begyndelsen.

¶4 I lyset af min egen undervisningserfaring undrer jeg mig over dette problem. Ved min institution vælger underviserne selv hvilken sekundærlitteratur, de vil anbefale de studerende at læse. Hvis en bog er dårlig, skifter vi den ud. Hvorfor en kvalificeret forsker ved et godt universitet skulle undervise i litteratur, han ikke selv synes om eller anser for pålidelig, er for mig svært at forstå. Længere fremme i debatten præsenterer Gosvig materiale fra noget, der synes at være hans eget kompendium om fænomenologien og dens historie, blandt andet Husserl og Merleau-Ponty.³ Selv har jeg gennem årene som underviser i fænomenologi udviklet egne undervisningsmateriale, introduktionsbøger til både Heidegger og Husserl, som jeg lader de studerende læse. Men da er det som supplement til primærlitteraturen og til udvalgte, kvalificerede bidrag fra andre forskere. Lærebøger undgår vi som regel som andet end referencekilder. Og når det gælder valget af kommentarer, er det kvaliteten, der tæller, ikke hvilket sprog, det er skrevet på. Selvfølgelig findes der mange kvalificerede fortolkere af fænomenologi, der skriver på engelsk, det burde slet ikke være nødvendigt at påpege.

¶5 En sag, som Gosvig tager op, og som Overgaard synes at være enig med ham i, er vigtigheden af selv at blive konfronteret med ori-

ginaltekster, og ikke kun i små, udvalgte bidder, men i form af hele værker. I den uddannelse, vi har udformet på Södertörns högskola i Stockholm, er dette en central komponent, til dels på første semester og især fra andet. En filosofisk *erfaring* bør indebære virkelig at udsætte sig for en anden filosofisk stemme, som kommer til udtryk i et gennemtænkt værk. Det findes ingen lærebog, ikke engang hvis den er skrevet af en kvalificeret fortolker, der kan erstatte denne erfaring af at være overladt til teksten selv og finde frem til en egen indre dialog med dens ærinde.

¶6 På dette punkt adskiller de forskellige filosofiske traditioner sig i dag. Inden for den gængse angloamerikanske mainstreamfilosofi er dette aspekt af den filosofiske dannelse næsten helt forsvundet. Man læser artikler, mestendels nyskrevne, og man skoles i at analysere og nedbryde deres argumentation med henblik på nogle enkelte spørgsmål og at formulere sit eget polemiske standpunkt. Standardmodellen for en sådan filosofisk diskurs er: *In this paper I will discuss x's view on y, and I will show that it is partly flawed, but that it can possibly be saved by adding further clauses to its argument, etc.* Det er en form for moderne sofistik, der som regel er præget af en mangel på ærinde og en mangel på alvor.

¶7 Det, jeg vil kalde en *hermeneutisk* erfaring, er i stedet en erfaring af at se og forstå verden, hvor det også er os selv, spørgsmålet angår. Det var det, Hans-Georg Gadamer ofte vendte tilbage til som erfaringen af at stå i den *samtale*, som traditionen *er*. Det er at lade sig *tiltale* på en måde, der motiverer læseren til at se sin plads i en større historisk og sproglig sammenhæng. At læse tekster på denne måde, ikke som var det en modstander, hvis ord man skal pille fra hinanden, men som nogen, der har set og forstået mere, end man selv har, og som frem for alt har set verden fra et anderledes perspektiv, det er at blive ledt frem til det, som både Husserl, Heidegger og Gadamer

omtalte som en *besindelse*, det tyske *Besinnung*. Det var dette ord, som allerede Schleiermacher benyttede for at oversætte Platons begreb *sofrosyne*.

¶8 Det er i dag vigtigt at forsvere filosofien som også værende et sådant historisk orienteret *dannelsesfag*, der tillige indbefatter sproglig og historisk kundskab og bevidsthed. Det gælder om at bryde igennem det præsentistiske anglofone bur, der holder mennesket fanget i sit jeg, sin samtid og sin kulturelle horisont. Det handler ikke om nostalgi efter tradition og historie eller om reaktionært at vende samtiden ryggen. I stedet handler det om at udvide synsfeltet. De udfordringer, som menneskeheden står over for i dag, gør det vigtigere end nogensinde at kunne se sin historiske situation i et længere perspektiv og erhverve værktøj til at tænke anderledes. Det er ikke nok at anlægge normkritiske perspektiver, der ofte kun indebærer, at nutiden bekræfter sin egen følelse af selvtilstrækkelighed. Det kræver i stedet, at man formår at søge ud på den åbne plads, hvor den videnskabelige kultur med hele dens normativt-tekniske fornuft kan synliggøres som et igangværende historisk eventyr, i hvilket vi selv er medvirkende.

¶9 Den såkaldte “kontinentale filosofi” er i denne henseende ikke blot ét standpunkt blandt andre. Studier i postkantiansk idealistisk, fænomenologisk og hermeneutisk filosofi er en måde at få øje på verden, som peger ud over den gængse teknisk-instrumentelle fornuft. Det er en minoritetsposition inden for vor tids uddannelseskultur og inden for vor tids filosofi. Her risikerer den at blive yderligere marginaliseret fremover, fordi den i sammenligning med mainstreamfilosofien ikke passer lige så godt ind i den publicerings- og meriteringspraksis, der i alt overvejende grad styrer det akademiske virke.

- ¶10 Hvad angår Gosvigs indføjede, lille afhandling,⁴ så kan jeg kun stemme størstedelen af det, han siger der. Det gælder ikke mindst betningen af fænomenologien som væsensvidenskab. Jeg tilslutter mig også, at netop det fænomenologiske væsensbegreb i dag er blandt de sværeste at formidle til de studerende, eftersom vores videnskabelige kultur ofte præges af en programmatisk antiessentialisme. Man kan dog ikke forstå, hvorfra Husserl kommer eller hvor han er på vej hen, hvis man ikke ser, hvordan han – med sin logisk-matematiske baggrund – også ser en mulighed for at udvide dette tankemæssige arbejde til en filosofisk psykologi og meningsteori. Den fænomenologiske reduktion er sammen med variationsmetoden, der lader os opdage generelle mønstre i sansningen og i erfaringen, selve forudsætningen for tanken om fænomenologi som filosofisk videnskab.
- ¶11 Dette gælder i lige så høj grad for Husserls sene filosofi, der betoner intersubjektivitet, livsverden og historie. Selv her hviler dens metode på, at disse områder af menneskeligt liv og menneskelig erfaring har en vis generel eller universel struktur, der kan afdækkes gennem systematisk analyse.
- ¶12 For fuldt ud at forstå denne væsensontologi må man, som Gosvig også fremhæver, bryde med en forenklet mainstreamfilosofi. Det handler ikke om realitet i naiv, objektivistisk forstand. Selve fænomenologiens grundlag, ja, dens indre eksistensberettigelse, handler om at sætte spørgsmålstegn ved den slags ureflekteret naturalisme og psykologisme. Husserl er en kritiker af sin tids naive scientisme, ligesom Kant og Hegel var det af deres tilsvarende tidsånd. Og her har fænomenologien fortsat en vigtig opgave. I en tidsalder, der kun er blevet endnu mere fikseret på det materielt-tekniske, og som ikke længere tror, at subjektivitet er noget andet end avancerede algoritmer, der kan implementeres i maskiner, er der behov for fænomeno-

logien til at vise mennesker, hvad erfaring er, og i sidste ende sågar også hvad *verden* er. Den tilbyder en udvej til at forstå verden som en meningssammenhæng, i hvilken subjektiviteten altid allerede er indbefattet.⁵

Noter

1. Søren Gosvig Olesen, “*Examen de conscience*, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel”, *Tidsskriftet Paradoks*, 8. februar 2023.
2. Søren Overgaard, “Fup og fænomenologi”, *Tidsskriftet Paradoks*, 13. februar 2023.
3. Søren Gosvig Olesen, “Fænomenologiens genstand”, *Tidsskriftet Paradoks*, 6. marts 2023.
4. Gosvig Olesen, “Fænomenologiens genstand”.
5. Oversat fra svensk af Kristian Olesen Toft.



Med ønsket om at hylde original tænkning blandt studerende på ikke-empiriske uddannelser har *Paradoks* udskrevet en bachelorkonkurrence. I konkurrencens første år fandt vi tre vinderbidrag baseret på bachelorprojekter udarbejdet i løbet af 2022. Deltagerne blev bedt om at aflevere en forkortet udgave af deres bachelorprojekt i artikelform, hvorefter de tre udvalgte artikler gennemgik et længere redaktionsforløb og udkom i endelig form i begyndelsen af juni 2023.

VINDERE AF BACHELORKONKURRENCEN 2023:

Vegetativ stræben: Den skjulte idé om liv i Aristoteles' *De Anima*

Luka Rudež

Med livet som indsats

Johannes Carlsen & Anton Scharling Krebs

Indbydelse til et crush

Clara Læssøe & Andreas Darger

Vegetativ stræben: Den skjulte idé om liv i Aristoteles' *De Anima*

LUKA RUDEŽ

5. JUNI 2023

IDENNE ARTIKEL VIL JEG VISE, HVORDAN ARISTOTELES I SIN udlægning af den vegetative sjæl samtidig formulerer en vegetativ form for stræben. Udtrykket "vegetativ stræben" er umiddelbart selvmodsigende. At vegetere forstås oftest som mangel på enhver stræben: når mennesket ikke længere aktivt begærer eller tænker, men passivt ligger hen i en slags sovende tilstand. Alligevel opfattes levende væsner som levende selv i deres dybeste slummer, hvor deres vågne aktiviteter synes allerfjernest. Planten vegeterer endda udelukkende, og det kræver meget opmærksomhed fra os mennesker, før vi indser, at der i dens livsform også findes en slags stræben.

¶² Vegetativ stræben er imidlertid ikke forbeholdt planten alene, men er en del af alle levende væsners liv, hvilket er en af hovedpointerne i Aristoteles' værk om sjælen, *De Anima*, som samtidig er et værk om "liv" forstået som *zōē*, der betegner alle levende væsners liv, modsat *bios*, der betegner en *levemåde*, der ofte kun er menneskelig. Skellet mellem *zōē* og *bios* i Aristoteles udgør for Giorgio Agamben paradigmet for Vestens politiske historie,¹ hvorfor et højere kvalificeret begreb om det politiske liv (*bios*) kan defineres negativt op imod det lavere ukvalificerede begreb om det nøgne liv (*zōē*). Dette muliggør ifølge Agamben betegnelsen og inklusionen af slaver, kvinder, børn, udlændinge m.fl. i staten på betingelse af deres eksklusion fra deltagelsen i statsborgerskabets politiske liv. I den sammenhæng er Aristoteles eksemplarisk, når han i *De Anima* benytter den lavestående vegetative sjæl hos planterne til at "opkvalificere" dyret, der i tillæg besidder den sansende sjæl, og sågar mennesket, der besidder

begge og dertil den intellektuelle sjæl. Disse inddelinger er grundlaget for Aristoteles' vurdering af mennesket i værket *Politica* som det eneste levende væsen, der egner sig til det politiske liv (*bίος πολιτικός*). Som det "politiske dyr" (*ζῷον πολιτικόν*) har det uddover blot "at leve" (*tō zēn*) også muligheden for "at leve godt" (*tō eu zēn*), hvilket er statens endemål.²

¶3 Denne artikel er et forsøg på at udrede et begreb om liv (*zōē*) hos Aristoteles, der gælder for alle levende væsner, og opbygge det i modsætning til den politiske arv i det "forskelliggørende" livsbegreb med skellet *zōē/bίος*, som Agamben udlægger. På mærkværdig vis er det i Aristoteles' kortfattede og ukarakteristisk tøvende analyse af planten og den vegetative sjæl i *De Anima*, at et nyt livsbegreb kan dannes i form af "vegetativ stræben". For bedre at forstå dette livsbegreb rettes blikket på et tilsvarende i Agambens læsning af Gilles Deleuze og Baruch de Spinoza i essayet om den absolutte immanens, *L'immannenza assoluta* (1996).³ Ved hjælp af idéen om absolut immanens og en analyse af den mediale verbalform af det oldgræske ord for "ernæring" placeres vegetativ stræben i en prekær spænding mellem Aristoteles' og Agambens filosofi. I denne spænding overvejes betydningen af vegetativ stræben og til slut meningen med livet.

Intimiteten mellem sjæl og liv

¶4 ARISTOTELES GIVER LIV (*ΖΟΪ*) STØRST OPMÆRKSOMHED I BOG II af *De Anima*, på det sted, hvor han udlægger sin egen teori om sjælen efter at have kritiseret sine forgængere (diverse færsokratiske filosoffer og Platon) i Bog I. Her udgør liv et slags kendetegn på det, der har sjæl:

¶5 det besjælede afgrænses [*diōrīsthai*] fra det sjælløse ved at have liv [*tō zēn*]. Men liv siges på mange måder, som tanke, som sansning, som

bevægelse og tilstand i forhold til sted, og [derudover] bevægelse i forhold til ernæring, forfald og vækst, og er blot én af disse til stede, kalder vi det liv [*zēn*].⁴

¶6 Selvfølgelig siges liv på mange måder, som så mange andre ting problematiseret af Filosoffen (væren, skønhed, det gode, osv.), men det besynderlige er, at *alle de måder, liv siges på, siges også sjælen på*. I forhold til Aristoteles' tredeling af sjælen, udviklet senere i samme bog, kan vi forbinde hver måde, liv siges på, til hver del: tanke til den intellektuelle sjæl (*noētikón*), sansning og (selv-)bevægelse til den sansende sjæl (*aisthētikón*) og ernæring, vækst og forfald til den vegetative sjæl (*threptikón*). Siden alle disse aktiviteter er "sjælelige", lader det til, at liv bliver defineret cirkulært ift. sjælen: Det, der har sjæl, er levende, og det, der er levende, har sjæl. Kan liv dermed reduceres til sjæl? Aristoteles nævner ikke selv denne fare for tautologi og udelukker ikke muligheden. Resten af værket byder på en dybdegående analyse af sjælen og dens forskellige evner, som "liv" simpelthen er udelukket fra. Fremfor et livsbegreb lader det til, at sjælsbegrebet og dens tredeling, der svarer til de tre klasser af levende væsner (planter, dyr og mennesker), er nøglen til at forstå, hvordan levende væsner har liv på hver deres måde. Alligevel udgør liv i ovenstående citat en slags *fælles tærskel* for, hvornår noget har sjæl. Ordet "afgrænses" er en meget passende oversættelse af *diōrīsthai*, der indeholder roden *hóros* (grænse, mærke), her som verbum, *hōristhai* (begrænses, mærkes) og præfikset *dia-* (gennem). Hvis sjælsbegrebet tjener til ontologisk at skelne mellem levende væsner, må et muligt livsbegreb sige noget om det at leve (*tō zēn*) i absolut forstand og i sin definition ikke diskriminere mellem lavere og højere livsformer.

¶7 Jeg vil vove at påstå, at Aristoteles' mangel på et positivt livsbegreb skyldes en årvågenhed for dets metafysiske karakter, som ikke

lader ham underkaste liv en lignende aristotelisk analyse som sjælen, hvorfor han i sin vished må tie derom. Det er netop denne tien, der tillader os at lede efter et fælleselement hos alle levende væsner, hvoraf vi kan opbygge et livsbegreb.

Den vegetative sjæls allestedsnærvær

¶8 VI SKAL IKKE LEDE LÆNGE. FÆLLESELEMENTET ER DEN LAVESTE form for sjæl, den vegetative:

¶9 Denne livsform [den vegetative] kan adskilles fra de øvrige, men disse kan, blandt de dødelige, ikke adskilles fra den. Det er tydeligt for planternes vedkommende. Thi for dem er der ingen anden sjælens mulighed. Det er igennem dette princip [*arkhēn*], at livet [*zēn*] er for de levende [*hypárkhēi tois zōsi*], men levende væsner [*zōon*] er de især igennem sansningen.⁵

¶10 “Denne livsform” henviser til “den kraft og det princip, hvorefter de [planterne] vokser og visner i modsatte retninger,”⁶ hvilket Aristoteles betegner *threptikón*, ernæringsevnen. Og dog kunne “denne livsform” også henvise til plantens måde at leve på, som alle andre væsner i kraft af ernæringsevnen også har del i. Den kan “adskilles fra de øvrige”, nemlig i planten, hos hvem den vegetative del findes isoleret, uden “de øvrige”, dvs. uden den sansende eller den tænkende del.

¶11 I slutningen af værket bekræfter Aristoteles eksplicit ernæringsevnen som grundbetingelse for besjælede væsners liv:

¶12 Alt, hvad der lever og har sjæl, må nødvendigvis have den ernærende sjæl, fra fødsel til død. Og det er nødvendigt, at det skabte har vækst og modenhed og forfald, og disse er umulige uden ernæring. Den ernærende evne må altså nødvendigvis være i alle de ting, som gror og svinder.⁷

¶13 Dette impliceses af sjælens tredeling, der er definerende for de tre klasser af væsner: Hvis dyret mister evnen til at sanse, er det ikke længere dyr, og hvis mennesket mister evnen til at tænke, er det ikke længere menneske. Bliver mennesket hermed til et dyr, og bliver dyret til en plante? Aristoteles bemærker intet herom, men det er slående, at vi i dag beskriver en komatøs patient som værende i en “vegetativ tilstand” eller som en “grøntsag”, og at vi bruger ordet “vilddyr” eller “bæst” om et menneske, der har mangel på forstand eller er drevet til vanvid.

¶14 Den vegetative sjæl er hermed vores ledetråd, og planten tjener som paradigme for forståelsen af den. Aristoteles vanskeliggør dog vores opgave. Han tøver nemlig med at analysere planten og giver den kun kort opmærksomhed. Det kunne skyldes plantens underlige og særskilte struktur, der virker så forskellig fra dyrenes i både udseende og måde at være på; f.eks. at dele af den kan skæres af og vokse for sig, dens bundethed til jorden, eller egenskaben at gro to modsatrettede veje. I fornævnte citat (“Denne livsform...”) ender Aristoteles sågar med at pointere, at “levende væsner [*zōon*] er de især igennem sansningen.” Ordet *zōon* betegner på oldgræsk *dyr*, mennesket inkluderet og planterne ekskluderet, mens *zōsi*, *tō zēn* og *zōntōn* (bøjninger af verbet *záō*, “jeg lever”) betegner alt “det levende”, også planterne. Man kunne undre sig over oversættelsen af *zōon* til “levende væsen”, men Aristoteles’ tendens til at bruge ordet *zōon*, selv når han beskriver noget, der også gælder for planter, stemmer overens med menneskets generelle negligering af det vegetative.⁸ Med “levende væsen” mener jeg alle væsner, der er levende.

¶15 Den vegetative sjæl bliver kun mere mærkværdig, når vi ser tilbage på starten af *De Anima*, hvor undersøgelsen indledes med dyr (*zōon*):

¶16 Thi den [sjælen] er som princip for de levende væsner [*arkhē tōn zōōn*]
[...].⁹

¶17 Gennem hele Bog I nævnes ernæringssevnen (*threptikón*) ikke en eneste gang, og planterne bliver nævnt for første gang i slutningen af denne, hvor Aristoteles udtrykker en mistanke om, at planterne også kunne have sjæl: “Og det princip, som råder i planterne, synes også at være en art sjæl.”¹⁰ Opsummeringen af de færsokratiske filosoffers intuitioner vedrører kun dyrerne:

¶18 Det besjælede synes at adskille sig fra det sjælløse især ved to ting, ved bevægelse og ved sansning.¹¹

¶19 Både bevægelse og sansning er *måder*, *liv siges på*, og når Aristoteles forkaster idéen om, at tænkning alene bør kaldes *sjæl* (som hos Anaxagoras, hvor alt er besjælet gennem tanken, *noūs*), bliver konklusionen, at forgængerne “definerer sjælen ved tre ting, som sagt, ved bevægelse, ved sansningen, og ved det ulegemlige.”¹² Siden der ikke er nogen af dem, der omtaler planters sjæle eller ernæringssevnen, er den vegetative sjæl, som Aristoteles selv indfører, noget helt nyt. Det er endda lidt for radikalt for Aristoteles’ arvtager Theofraast, der i sin grundlæggelse af botanikken nøje beskriver og systematiserer planterne *uden* at tildele dem sjæl.¹³

Ernæringssevnens dualitet

¶20 I VORES OPBYGNING AF ET LIVSBEGREB ER EN AF DE VIGTIGSTE idéer den, at den vegetative sjæl virker som fælleslement for alle levende væsner:

¶21 For den ernærende sjæl [*threptikē psykhe*] findes i de øvrige og er sjælens første og mest almene evne, og det er i kraft af den, at det at leve er til for

dem alle.¹⁴

¶22 Lad os hermed se nærmere på, hvordan Aristoteles beskriver den vegetative sjæl:

¶23 Dens [den vegetative sjæls] funktioner [*érga*] er reproduktion [*gennēsai*] og brugen af ernæring [*trofē krēsthai*]; og den naturligste af de levende væsners [*zōsin*, egentlig “de levendes”, inklusive planters] funktioner [...] er at frembringe et andet lig sig selv, dyret et dyr, planten en plante, for at kunne have del i det evige og det guddommelige i den udstrækning, de kan. Alle ting begærer [*orégetai*] dette, og det er med denne hensigt, de handler, som de gør, i overensstemmelse med naturen.¹⁵

¶24 Hvis vi fokuserer på reproduktionen (*gennētikós*) som det første, er den vegetative sjæl mulighedsbetingelsen for levende væsners *naturligste* funktion: “at frembringe et andet lig sig selv.” Aristoteles præciserer dog, at dette ikke sker med det formål at give arten flest mulige instanser af sig selv, eller at få dens instanser til at eksistere i det længst mulige tidsinterval,

¶25 da det er umuligt at have vedvarende del i det evige og det guddommelige, for så vidt som ingen af de dødelige kan bevare deres identitet og forblive én i tal [...] og det er ikke det enkelte, men det, som er lig den enkelte, ikke én i tal [*arithmō*], men én i art [*eídei*], som forbliver.¹⁶

¶26 Det er denne evighed i formen (*eídos*), ikke i mangfoldighed og tidslig eksistens, som alle *levende* ting begærer, og det er med den vegetative del af sjælen, de gør det. Siden den vegetative sjæl altid er til stede i et levende væsen, stræber det konstant efter evighed og er således altid rettet mod det, den er (dvs. formen). *Orégetai* (stræber) må her forstås forskelligt fra den måde, hvorpå Aristoteles omtaler *óreksis* (begær) som en overkategori af “ønske [*epithymía*] og lidenskab

[*thymòs*] og vilje [*boúlēsis*].”¹⁷ Disse forudsætter alle sammen sansning; en evne, planter ikke har del i. Den naturligste stræben efter evighed må dermed forstås ud fra planten for at kunne skelnes fra den *óreksis*, som er særegen for dyrene. Denne må derfor kaldes en *vegetativ* stræben.

¶27 Den vegetative sjæls anden funktion er ernæringen, som leder os tilbage til forholdet mellem krop og sjæl:

¶28 Da intet ernæres [*tréfetai*], som ikke har liv, må det, som ernæres [*trefómenon*], være den besjælede krop, for så vidt den er besjælet, således at næringen [*trofē*] står i forhold til det besjælede og ikke i et tilfældigt sådant.¹⁸

¶29 Det er kroppen, der får gavn af næringen og ernæres derved, men det er sjælen, som muliggør den funktion, næring har for kroppen. Aristoteles siger derfor, at kroppen er det, som ernæres, mens sjælen er det ernærende.¹⁹ Men er det enkelte levende væsen ikke en sammensætning af sjæl og krop? Som levende væsen er den ernærde krop og den ernærende sjæl forbundet i et og samme subjekt, der både er agent og patient med hensyn til ernæringsevnen. Derudover er den konstante besiddelse af ernæringsevnen direkte forbundet med det specifikke levende væsens eksistens:

¶30 For det [besjælede væsen] bevarer sit væsen [*sōzei går tēn ousian*] og eksisterer, så længe det ernæres [*tréfetai*] [...]. Således er sjælens princip en sådan evne [*dynamis*], at den kan opretholde [*sōzein*] den, hvis sjælen er, og som han er, hvor ernæringen forbereder handling [*energein*]. Derfor kan han, berøvet ernæringen, ikke eksistere.²⁰

¶31 Sjælen (som princip, *arkhē*) siges at opretholde eller bevare (*sōzein*) individet, hvortil ernæringen er essentiel. På samme måde som men-

nesket berøvet tænkningen kategorisk er et dyr, er det levende væsen berøvet ernæringen ikke længere levende. Ovenstående passage skal ikke læses sådan, at ernæringsevnen ophører med at fungere, hvorefter det besjælede væsen ikke kan ernæres og snart vil dø af sult, men snarere sådan, at væsnet mister selve evnen til at ernære sig og derved i samme øjeblik mister sig selv *som* levende.

¶32 Aristoteles skelner mellem sjælen i *sovende* og *vågen* forstand: Mennesket har altid tænkning som en (sovende) mulighed, som “viden” (*epistēmē*), selv når det ikke aktivt tænker i form af “anvendt viden” (*tō theōreîn*).²¹ Det kan være, at et levende væsen har ernæringsevnen i sovende forstand, men ingen adgang til føde til i vågen forstand aktivt at ernære sig, og på denne måde snart vil dø af sult. Mennesket kan slet ikke gøre brug af tænkning eller sansning uden besiddelse af ernæringsevnen. På sin vis kan intet levende væsen undgå at ernære sig, selvom denne aktivitet sjældent bemærkes på samme måde som sansningen og tænkningen. Ligesom livet ligger skjult i sjælens komplekse aktiviteter, ligger det vegetative skjult i funktionen af de højere dele.

¶33 I planten har det vegetative viist sin dobbelte skikkelse, som Aristoteles erklærer:

¶34 [D]et er den samme evne i sjælen, som er ernærende [*threptikē*] og reproducerende [*gennētikē*].²²

¶35 Det levende væsen er altid vegetativt selvopretholdende og stræbende efter evighed i sin væren – to væremåder, der muligvis er to sider af samme vegetative sag. For egentlig kan vi også kalde den almene vegetative selvopretholdelse en form for iboende *stræben*, der aldrig ophører, så længe væsnet lever; noget lig med Aristoteles' beskrivelse af reproduktionens forhold til den væsensbestemmede *eidos* (form), hvormed det levende væsen er rettet mod det, den i sit væsen

er. Ernæringsevnens dualitet opfattet under én betegnelse er en *vegetativ stræben* efter at forblive levende. Men det er ydermere denne vegetative stræben, der er lig det at leve; en væremåde alt levende deltager i, hvoraf vi har vores livsbegreb: liv *er* vegetativ stræben og betyder, *at stræbe efter at stræbe*.

¶36 Liv som vegetativ stræben indebærer dog i sin definition en tilsyneladende cirkularitet. På dette punkt er det virtuelt lig det livsbegreb, som Giorgio Agamben i essayet *L'immanenza assoluta* ser som hovedfokus i det sene forfatterskab hos Gilles Deleuze. At stræbe efter at stræbe bliver her forstået som en form for *immanens*; et nøglebegreb, med hvilket vi kan videreudvikle idéen om vegetativ stræben.

Vegetativ stræben: medial ernæring

¶37 AGAMBENS ESSAY FOKUSERER PÅ GILLES DELEUZE' OG MICHEL Foucaults sidste udgivelser, der har liv som fælles tema. I udlægningen af Deleuze' tekst *L'immanence: Une vie...*²³ bliver hans livsbegreb fortolket ud fra en analyse af Baruch de Spinozas begreb *conatus* (stræben) og Aristoteles' idé om den vegetative sjæl. Agamben har her gravet en definition af liv frem fra Spinozas *Cogitata Metaphysica*:

¶38 Ved liv forstår vi den kraft, ved hvilken ting forbliver i deres væren [*in suo esse perseverant*].²⁴

¶39 Agamben genkender straks formuleringen "forblive i sin væren" fra Spinozas *Ethica*, formentlig læresætning 6 af 3. del, hvor det hedder:

¶40 Hver enkelt ting stræber efter, så vidt det står til den, at forblive i sin væren [*in suo esse perseverare conatur*].²⁵

¶41 I Etikkens efterfølgende læresætning beskrives *conatus* som essensen af enhver ting:

¶42 Den stræben [*conatus*], med hvilken hver enkelt ting stræber efter at forblive i sin væren [*in suo esse perseverare conatur*], er ikke andet end selve tingens aktuelle essens.²⁶

¶43 Sætter vi definitionen af liv ind i Spinozas *Etik*, så får vi, at liv er *conatus*, eller rettere kraften (*vis*), der ligger til grund for denne stræben efter at forblive i sin væren. For levende væsner gælder det hos Aristoteles, at “det at være” er lig med “det at leve”,²⁷ hvormed “det at være” for levende væsner er at stræbe efter at forblive i sin væren i form af *conatus*. Det er med livet, at man stræber efter at leve. Agamben fremviser denne cirkularitet, men forstår den som en immanens i livsformen, idet “liv” betegner immanens. Væsnet er sin egen væren/stræben immanent; selvtilstrækkelig *qua* levende. Eller med Agambens ord:

¶44 Ethvert væsen forbliver ikke kun i sin egen væren (*vis inertiae*), men begærer at forblive i den (*vis immantiae*). Det vil sige, at bevægelsen af *conatus* falder sammen med den immanente årsags bevægelse, i hvilken patient og agent gør sig uadskillelige.²⁸

¶45 I immanensen er agent og patient sammenfaldende. Her henviser Agamben til Spinozas undersøgelse af den mediale diatese i værket *Compendium Grammatices Linguae Hebrae*.²⁹ Et verbums diatese udtrykker forholdet mellem subjekt og handling. I sætningen “Jeg skriver denne tekst” er verbet aktivt, idet handlingen udgår fra sætningens subjekt som agenten, mens det i “Teksten skrives af mig” er passivt, da subjektet (“teksten”) er patienten for handlingen. Men i “Teksten skriver sig selv” er det refleksivt eller *medialt*: Teksten er

både agent og patient for den skrivende handling ved hjælp af det refleksive pronomen *sig*. Verbet kan gøres refleksivt på denne måde, men på dansk har vi også: “Jeg går mig en tur” – er “mig” mon overflødig her? Egentlig er det et levn fra en ældre form af verbet “går”, der f.eks. på oldgræsk hedder *erkhomai*, “jeg går/kommer (mig)”, hvor verbet “går” allerede har en medial bøjning uden tilføjelsen af et refleksivt pronomen. Således har mange oldssprog mediale verbalformer, hvilket ses i konstruktionen af indoeuropæisk, hvor medium er en del af sprogets morfologi, mens medium i mange moderne sprog erstattes med **se* (sig). Det mediale “går” er også det ord, Spinoza undersøger i sit sefardiske modersmål ladino, hvor det hedder *pasearse*, “at gå sig selv”, med morfemet *se* (sig) i endelsen af verbet.

¶46 Pudsigt nok er “begærer” (*orégetai*) i en af hovedpassagerne af *De Anima* også i medium – “Alle ting begærer [*orégetai*]...”³⁰ – hvor den aktive form af verbet, *oregei*, på oldgræsk betyder “at række ud”, ikke “at stræbe”. Der er dog intet tegn på det mediale i det danske “at stræbe”, og mens man kan rekonstruere det ved at tilføje “sig” – “Alle ting stræber sig efter evighed” – gør det sætningen kluntet og at overveje en sådan løsning i oversættelsen af alle verber ville gøre teksten svær at læse på dansk. Man kunne spekulere, hvorvidt et mere medialt sprog hænger sammen med en mere immanent forståelse af verden, og at fraværet af det mediale i vores sprog vanskeliggør det at tænke verden immanent; at manglen gør det intuitivt for tanken at være subjekt-objekt orienteret, hvorfor vi i filosofihistorien finder utallige forsøg på at opnå videlingen og “gå videre”.³¹

¶47 Senere i Agambens essay citeres stoikerne Kleanthes og Chrysippos: “Hjem spadserer? Kroppen bevæget af den hegemoniske del af sjælen eller selve den hegemoniske del?”,³² hvortil svaret må være: *ja*. Ligesom med ernæringsevnen er det ét og samme levende væsen, der *qua* sjæl (ernærende) og krop (ernæret) i forening *ernærer sig*. Aristot-

teles gør selv brug af den mediale form af ordet: "For det [besjælede væsen] bevarer sit væsen og eksisterer, så længe det ernærer [tréfētai]".³³ Agamben har øje på samme sted i *De Anima* og fremlægger Émile Benvenistes konstruktion af den indoeuropæiske rod for "at ernære", hvor det påvises, at det oldgræske ord *trefein* har tilsyneladende modstridende betydninger: "at vokse", "at ernære", "at vedholde", "at avle", "at kærne (mælk)" (*trefein gala*) og "at amme (børn)" (*trefein paidas*).³⁴ Benveniste sammenfører dem alle i trylleformularen:

¶48 At lade et væsen opnå den tilstand, den efterstræber.³⁵

¶49 Med denne formulering kan vi nu bedre forstå vegetativ stræben. Selvom udtrykket tilsyneladende beskriver den aktive diatese, tillader den også en medial betydning: Hvis agenten, der lader væsnet nå det ihærdigt efterstræbte, er selve væsnet, så lader den ernærende sig selv stræbe. Dette ernærede væsen er endda sat som allerede stræbende. Dermed er en iboende stræben betingelsen for, at noget kan næres. Når definitionen forstås medialt, er den en slags spirallerende cirkulation, da det, hvormed væsnet lader sig selv stræbe, simpelthen er dens egen stræben. Endvidere: Hvis denne stræben stræber efter at stræbe, er den egentlig altid allerede opnået og mangler intet. Agamben udtrykker det meget smukt:

¶50 Al ernærer sig, al laden sig være, er salig – nyder af sig selv [*gode di se*].³⁶

Et nyt liv, en ny politik

¶51 DET ER DENNE FORSTÅELSE AF LIV, SOM AGAMBEN FINDER HOS Deleuze og betegner som "absolut immanens". Liv i form af det, vi har kaldt vegetativ stræben forstået som medial ernæring, er paradigmet for den metafysiske hovedtese i Deleuze' forfatterskab: at forstå

væren som *immanent* frem for *transcendent* (eller endda *transcendentalt*).³⁷ Men med *absolut immanens* er der ingen distinktion mellem organiske og uorganiske væsner, hvilket var selve det skel (og mange andre), Aristoteles satte sig for at demonstrere i *De Anima*, i modsætning til de sjælsbegreber, der betegner for mange ting uden grund. Den aristoteliske tilgang til at undersøge verden er at lave opdelinger i væren for at uddifferentiere de forskellige værende væsner og i samme hug forklare, hvad *sjæl*, *menneske*, *dyr* og *planter* egentlig er. Men samtidig simulerer han samme bevægelse, med hvilken vi mennesker uophørligt “forskelliggør” os fra dyr og planter,³⁸ gør dyret forskelligt fra planten, det organiske fra det uorganiske, det levende fra det døde, bevidsthedens fylde fra materiens tomhed.

¶52 Agamben påpeger, at arven fra Aristoteles’ begreb om den vegetative sjæl er måden hvorpå han placerer den som grundlaget for, at man kan tale om et subjekt, der har liv,³⁹ ligesom tænkning udgør grundlaget for, at et subjekt kan prædikeres som *menneske*. Uafhængigt af om det “nedarvede” livsbegreb bør kaldes Aristoteles’ eget, er det åbenlyst, at liv som vegetativ stræben falder uden for hans filosofiske ørinde. Alligevel tjener hans mange distinktioner angående liv til både at opbygge og indskærpe vores forståelse af vegetativ stræben. F.eks. må vi spørge os selv, hvordan Aristoteles’ karakterisering af reproduktion som et væsens stræben efter sin form skal forstås, når dyret f.eks. mistet sanseevnen og ikke længere har sin dyreform og dog stadig i lige så høj grad er vegetativt stræbende. Liv som vegetativ stræben indeholder ikke sjælens divisioner: Det er snarere princippet (*arkhē*) med hvilket noget vedbliver at være dét “hvad-som-helst”, det nu engang er.

¶53 Agambens *Homo sacer*-projekt er meget brugbart for os, da det har opsporet paradigmet for Vestens politik i det “forskelliggøren-

de” livsbegreb, som det ihærdigt må undgås, at vegetativ stræben falder indenfor. Vi kan i tillæg hertil anføre følgende tese af Agamben:

¶54 Af en omdefinering af livet følger nødvendigvis en omdefinering af politikken.⁴⁰

¶55 Så længe liv udgør politikken i form af skellet *zōē/bios*, formår vi ikke at tænke en ny form for liv – og hvis vi engang formår det, vil det kunne mærkes i politikkens grundvold.

Idéen om liv

¶56 TRODS AGAMBENS EGNE FORSØG PÅ AT TÆNKE ET NYT LIVSBEGREB, og de indsigtfulde ligheder det måtte have med vores udlægning, finder vi muligvis med vegetativ stræben et liv, der slet ikke leder til et begreb. Måske bør liv rettere forstås som en *idé*; vegetativ stræben er således en prægnant væremåde, hvori liv kan anes. Begreber derimod er særligt aristoteliske: De anvendes på ting, hvoraf man ser, om de falder under et givet begreb. Med et livsbegreb (indeholdende visse kriterier) kan vi bestemme, om et væsen har liv, og endda negativt bestemme det som ikke havende liv. Idéen kan slet ikke anvendes; den er allerede på forhånd til stede som mulighedsbetingelsen for, at man kan siges noget om noget. Liv forstået som en idé kan *erfares*, men det, erfaringen giver, er ikke subjekter og prædikater om *hvad* noget er; blot *at* det er.

¶57 Vegetativ stræben lader os dermed fornemme “liv” i erfaringen af den vegetative del af os, i organernes små indre lyde og bevægelser, der endda kan vække en vis afsky i os. Det forekommer os forunderligt, at vegetativ stræben finder sted i vores krop og udgør vores mest grundlæggende levevilkår, og at den i skikkelse af en plantelignende livsform alligevel lader os passivt ignorere den og giver os plads til i stedet at orientere os i verden omkring os gennem sansning og tænk-

ning: at leve vores eget personlige liv ved siden af det vegetative liv i os. Det allermeist intime og nære ligger fjernest fra os. Det vegetative i os “holder os” i live, men giver os også plads til at være mennesker, hvilket er noget vi bør være særligt taknemmelige for. Samme salighed findes på afstand, når vi erfarer vegetativ stræben i planten, dens stilhed og skrøbelighed, hvis skønhed vi en gang imellem velvilligt bliver tvunget til at beundre.

¶58 Kan vi undgå at sætte livet på begreb og i stedet leve med den blotte erfaring af det? Hvordan ville en mere vegetativ politik se ud, og hvilket væsen ville mennesket blive til, hvis det lod livet være?

Noter

1. Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozza, 2014), 247–263.
2. Se f.eks. Aristoteles' *Politica*, 1097 b34–1098 a15.
3. Giorgio Agamben, “L'immanenza assoluta”, i *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 377–404.
4. *De Anima*, 413 a23–27. Aristoteles, *Om sjælen*, overs. S. Porsborg (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 2013), 45.
5. *De Anima*, 413 a31–b2. Aristoteles, *Om sjælen*, 46.
6. *De Anima*, 413 a24. Aristoteles, *Om sjælen*, 45.
7. *De Anima*, 434 a23–27. Aristoteles, *Om sjælen*, 95.
8. For en undersøgelse af negligeringen af planters væremåde, jf. Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (New York: Columbia University Press, 2013).
9. *De Anima*, 402 a7. Aristoteles, *Om sjælen*, 19.
10. *De Anima*, 411 b28. Aristoteles, *Om sjælen*, 42.
11. *De Anima*, 404 a27–28. Aristoteles, *Om sjælen*, 23.
12. *De Anima*, 405 b12–13. Aristoteles, *Om sjælen*, 27.
13. For en udlægning af Therofrasts undersøgelse af planterne, jf. Chr. Gorm Tortzen, “*Dette må undersøges nærmere.*” *Theofraast og botanikkens grundlæggelse* (Charlottenlund: Museum Tusculanums Forlag, 2003).
14. *De Anima*, 415 a24–26. Aristoteles, *Om sjælen*, 50.
15. *De Anima*, 415 a26–32. Aristoteles, *Om sjælen*, 50–51.
16. *De Anima*, 415 b4–9. Aristoteles, *Om sjælen*, 51.
17. *De Anima*, 414 b3. Aristoteles, *Om sjælen*, 48.
18. *De Anima*, 416 b10–12. Aristoteles, *Om sjælen*, 54.
19. *De Anima*, 416 b20–23. Aristoteles, *Om sjælen*, 54.

20. *De Anima*, 416 b15-20. Aristoteles, *Om sjælen*, 53-54.
21. *De Anima*, 412 a22-27. Aristoteles, *Om sjælen*, 43.
22. *De Anima*, 416 a20. Aristoteles, *Om sjælen*, 52.
23. I dansk oversættelse ved Frederik Tygstrup: "Immanensen: et liv...", Tidsskriftet Kritik, nr. 118 (1995).
24. Min oversættelse. Baruch de Spinoza, *Opera quae Supersunt Omnia Vol. 1: Principia Philosophiae, Cogitata Metaphysica, Ethica* (Leipzig: Tauchnitz, 1843 [1663]), 127.
25. Baruch de Spinoza, *Etik*, overs. S.V. Rasmussen (København: Levin & Munksgaards Forlag, 1933 [1677]), 83.
26. Spinoza, *Etik*, 84. "actualem essentiam." bliver oversat til "virkende Væsensbeskaffenhed.", hvilket jeg har ændret til "aktuelle essens."
27. *De Anima*, 415 b15. Aristoteles, *Om sjælen*, 51. Oversættelsen har "dyr", men *zōsin* bør oversættes som "levende".
28. Agamben, *L'immanenza assoluta*, 399. Min oversættelse (tak til Lucas Rigillo).
29. *Kompendium over det hebraiske Sprogs grammatik*.
30. *De Anima*, 415 a31. Aristoteles, *Om sjælen*, 51.
31. Agamben har lavet en fortolkning af G.W.F. Hegels absolutte og Martin Heideggers *Ereignis*, hvor det refleksive pronomen *se benyttes til at forstå deres tanker om historiens ende. Jf. "*Se. L'assoluto e l'Ereignis", i *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 163-190.
32. Agamben, *L'immanenza assoluta*, 399.
33. *De Anima*, 416 b15-16. Aristoteles, *Om sjælen*, 53.
34. Agamben, *L'uso dei corpi*, 262.
35. Agamben, *L'immanenza assoluta*, 400.
36. Agamben, *L'immanenza assoluta*, 401.
37. For Deleuze' egen formulering af forholdet mellem immanens og transcendens, jf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 46-50.
38. Denne måde mennesket "forskelliggør" sig selv på, er temaet i Giorgio Agamben, *Det åbne. Mennesket og dyret*, overs. S.G. Olesen (Skive: Wunderbuch, 2018 [2002]).
39. Agamben, *L'uso dei corpi*, 200.
40. Agamben, *L'uso dei corpi*, 261.

Indbydelse til et crush

ANDREAS DARGER,

CLARA LÆSSØE

6. JUNI 2023

DU VED IKKE, HVORDAN DET SKETE, MEN EN DAG opdager du, at noget har ændret sig: Det, du plejede at interessere dig for, føles pludselig ligegyldigt; du har problemer med at koncentrere dig i timen; du har hang til dagdrømmemeri; dine tanker bliver ved med at vende tilbage til et navn, et ansigt, en duft. Alle sange synes at tale til netop dig, og alle dine handlinger gøres nu med én person i tankerne. Du bliver ineffektiv på arbejdet, du glemmer dine aftaler, du snubler og støder ind i ting, du ser dig ikke for i trafikken.

¶₂ Denne karakteristik kan du sikkert genkende som en beskrivelse af en forelskelse eller et *crush*. Måske kender du symptomerne fra en eller flere episoder i dit eget liv, men der er i hvert fald ingen tvivl om, at du har mødt ‘den crushende’ før, i *chick flicks*, sæbeoperaer, ungdomsmagasiner, musicals eller sågar kanoniske værker som Gustave Flauberts *Madame Bovary* eller Johann Wolfgang von Goethes *Den unge Werthers lidelser*.

¶₃ Vi forstår crushing som en særlig intens og kortlivet afart af forelskelse. Som de ovennævnte eksempler antyder, er crushet desuden en slags forelskelse, der kan have en upassende eller useriøs naivitet knyttet til sig. De crushende er generelt forvist til lavkulturen eller en tragisk død i finkulturen. De fremstilles tit som fjollede skolepiger, der falder i staver over den nye elev i klassen eller som fortabte og forpinte sjæle, der lader deres besættelser knuse hele deres bourgeois liv.

¶₄ En af grundene til, at vi er glade for ordet crush, er at det også indeholder muligheden for at noget kan skifte form; at crushe er også, bogstaveligt, at knuse. Den amerikanske digter Richard Sikens digtsamling *Crush* fra 2005 vidner om både de muligheder og de

omkostninger, der ligger i det møde med verden, som et crush kan tilbyde. Verdener forsøges knust og omformet, mens kroppe fremstår sårbare og i fare for at blive knust. I Sikens digte ser vi en særlig villighed til at fastholde fortabelsens uvished og derigennem åbne for nye forståelser af, hvad der er virkelig eller vigtigt. Vi vender os derfor mod *Crush*'s sorthumoristiske og hjerteskærende digte og dens selvbevidste, nysgerrige og kritiske forhandlinger med crushet som genre.

¶5 At se crushet som en genre, betyder for os at se det som en række æstetiske såvel som affektive konventioner, som vi kan gøre ud efter, når vi får fornemmelsen af at falde, idet vi falder for nogen. Vi bruger således genrebegrebet i en udvidet forstand, sådan som den amerikanske affektteoretiker Lauren Berlant beskriver det i *The Female Complaint*:

¶6 In this book, a genre is an aesthetic structure of affective expectation, an institution or formation that absorbs all kinds of small variations or modifications while promising that the persons transacting with it will experience the pleasure of encountering what they expected, with details varying the theme.^I

¶7 En genre er i den forstand en form, der er elastisk nok til at kunne indoptage en lang række variationer over det samme tema, mens den samtidigt fungerer som en scene, man kan træde ind i med en vis forventning om, hvad der vil foregå. Det er en struktur, som vi kan genkende, som varsler bestemte måder, vi vil komme til at føle på, og som giver os den nydelse, der ligger i at møde det, man regnede med at møde. Crushing er således et felt fyldt med genrekonventioner, der kan hjælpe os med at bære vores møde med det affektive pres, vi kan mærke, når vi crusher.

¶8 Vi crusher begge hyppigt, og har oplevet, hvordan det har gjort nye ting synlige for os og antydet andre veje, og vi har sammen øvet os i at holde sådan nogle veje åbne. Disse oplevelser har sporet os ind på potentialerne ved crushing som en affektiv genre, der kan bruges til at anspore og forstørre et affektivt brud med følelsen af verden som fast og forståelig. I det følgende vil vi undersøge, hvordan crushet kan fungere som en scene for affektive omstruktureringer og brud for at skabe andre verdener. Dermed foreslår vi crushing som et godt sted at gå i gang med at ‘aflære verden’, sådan som Berlant beskriver aflæringsprocesser i bogen *On the Inconvenience of Other People*.²

¶9 Det er denne teksts udgangspunkt, at de samfund, som vi og Sikens crushere befinder os i, har brug for at blive forandret for bedre at understøtte de liv, de indbefatter. Berlant beskriver hvordan vi, for at kunne ændre verden, også må aflære den måde, vi har lært at forstå den på, fordi vi hele tiden medskaber verden i de møder vi har med andre og andet end os selv.

¶10 For at aflære verden må vi også bryde med de affektive tilknytninger, som vi danner til de objekter, vi begærer. Objekter kan ifølge Berlant være personer, institutioner, idéer, ting og sager, som vi forstår os selv i verden med, forstået sådan, at vores tilknytninger til specifikke objekter absorberer noget af den ambivalens, som vi hele tiden møder, fordi vi findes. At bryde med disse tilknytninger er også at aflære en forståelse af verden og dermed også at åbne for den ambivalens og overvældelse, som tilknytningerne skånede os fra. Bruddet kan derfor opleves som et knusende tab af kontinuitet:

¶11 You can't simply lose your object if it's providing a foundational world infrastructure for you. You can't decide not to be racist, not to be misogynist, not to be ambivalent about your anchors or fixations. But you can use the contradictions the object prompts to loosen and reconfigure

it, exploiting the elasticity of its contradictions, the incoherence of the forces that overdetermine it, that make every object/scene an assemblage that requires an intersectional analysis.³

¶12 Berlant lægger vægt på, at vi ikke bare kan skifte et dårligt begærssobjekt ud med et bedre, hvis dette begærssobjekt er grundlæggende for vores oplevelse af kontinuitet og mening i verden. Hvis vi for eksempel føler os forankrede af at stræbe efter et lykkeligt parforhold, kan vi ikke opgive denne stræben fra den ene dag til den anden, selvom den måske ikke bringer os andet end mistrivsel og ulykke. Berlant peger dog på, hvordan vores tilknytninger til objekter altid er forbundet med ambivalens og inkohärens, selvom de også skåner os fra at opleve meget af dette. Det, der ligner et afgrænset objekt, er egentlig en dynamisk samling af relationer. Når vi får øje på dét, kan vi gå i gang med at aflære ‘objektets objekthed’, altså forståelsen af vores objekt som fast og afgrænset.⁴ Ved at forstå objektet anderledes kan vi således forsøge at løsne op for de måder, vi er knyttet til det på.

¶13 Denne tekst er en indbydelse til at tænke over, hvordan Sikens *Crush* arbejder med at føre det usynlige til protokols, og hvordan selvfølgeligheder som morgenlysets afskaffelse af nattens muligheder kan aflæres gennem forbløffelse. Vi begrebsliggør her crushet som noget, der ikke bare ankommer og overmander os, men som også forudsætter et arbejde både af os selv og af dem, der har crushet før os. Til sidst foreslår vi at forstå den crushende som en dårlig læser, som en forbløffelsesparat person, der altid er klar til at blive forstyrret og til at lukke forvirringen ind.

Om at køre i ring

¶14 SIKENS DIGT *THE TORN-UP ROAD* BESTÅR AF FEM NUMMERERETE dele, der gentager den samme scene, hvor to mænd ruller rundt i

vejkanten. Nogle gange virker det mere som en voldshandling, som den ene udfører mod den anden, og andre gange virker det mere som en intimitet, de begge ønsker. Andre gange igen er det en mystisk og poetisk øvelse:

¶15 Can you see them there, by the side of the road,

not moving, not wrestling,

making a circle out of the space between the circles?⁵

¶16 Digtets interesse for dette område mellem to cirkler – måske mørket mellem lyskeglerne fra forlygterne på en bil – er en interesse for det, der falder uden for, som sker uden at nogen bemærker det, eller som er usynligt. Den scene, som digtet beskriver gentagne gange, har status som det, der findes mellem det egentlige eller vigtige. Derfor indledes digtet: “There is no way to make this story interesting”,⁶ en udtalelse der kan minde om den måde, hvorpå crushing er blevet forstået som noget man skal komme videre fra, for at nå til det, der er af egentlig betydning.

¶17 At bruge sin tid på noget så ubetydeligt som et crush, kan også være en måde at skabe en queer tidslighed på, som Jack Halberstam beskriver den:

¶18 Queer uses of time and space develop, at least in part, in opposition to the institutions of family, heterosexuality, and reproduction... If we try to think about queerness as an outcome of strange temporalities, imaginative life schedules, and eccentric economic practices, we detach queerness from sexual identity and come closer to understanding Foucault's comment in “Friendship as a Way of Life” that “homosexuality threatens people as a ‘way of life’ rather than as a way of having sex” [...].⁷

¶19 Således kan crushet fremstå useriøst og til tider direkte farligt, idet den crushende bruger sin tid på excentriske, fjollede og upropor-

nelle måder, hvorfor den voksne, der crusher, kan synes at hænge fast i teenagealderens useriøse dagdrømmerier. Alt dette tager tid og effektivitet fra det, som denne logik har fastsat som livets egentlige formål: at tage en uddannelse, blive gift, få et arbejde, få børn og leve et komfortabelt og langt liv.

¶20 Sikens digtes besættelsesagtige kredsen om et lille øjeblik kan i denne forstand læses som en måde at afbryde, kortslutte og forstyrre naturliggørelsen af en middelklassefornuftig og reproduktiv tidsorden på, en “straight” tidsorden, hvori natten ikke skal bruges på seksuelle eskapader men på at sove, så man kan være udvilet, når børnene igen skal sendes i skole og man selv skal på arbejde. I femte og sidste del af *The Torn-Up Road* beskrives det, man kan læse som en kamp med et temporalt regime, således:

¶21 There, on the ground, slipping through the minutes,
trying to notch them. Like taking the same picture over and over, the
spaces
in between sealed up –⁸

¶22 “To notch” kan betyde at markere ved at lave et hak eller indsnit i noget. Hvis man ikke kan få tiden til at stå stille, kan man måske alligevel skære en lille fordybning i den, og det kan man måske gøre igennem gentagelsen. Det er ligesom at tage det samme billede igen og igen, hvilket nu viser sig at være dette digts strategi: at tage fem fotografier af den samme scene og dermed, i afstanden mellem de fem fotografier, de fem strofer, at fremstille pausen, det forseglede øjeblik mellem øjeblikkene eller minutterne. *The Torn-Up Road* fremstiller det, der ofte udelades eller spøles hurtigt henover i normative tidslogikker, hvor teenagealderens ufornuft og drømmerier er noget, man skal skynde sig at komme sig over. I stedet lader digtet pladen køre i samme rille.

Om at aflære verdens selvfølgelighed

- ¶23 ANDEN DEL AF SIKENS DIGTSAMLING STARTER VED MORGENGry. Digitet *Visible World* beskriver på sine 14 linjer ankomsten af sollys i et soveværelse. Dagslyset gør sit indtog smertefuld og voldeligt:
- ¶24 the bedroom gone white, the astronomical light
pummeling you in a stream of fists.⁹
- ¶25 Det lys, som morgenen bringer, gør en bestemt verden synlig og udsletter med vold de to mænds natteverden. Den straight tidsorden erfares som en naturkraft og gør det tydeligt, hvilken modstand Sikens crushere møder i deres crushing. De strukturer, der gør deres trivsel mindre mulig, er internaliserede og naturaliserede som en tidsfornemmelse eller som at blive vækket af sollyset.
- ¶26 Når hverdagens mistrivsel her billedliggøres af det astronomiske lys, en fysisk lovmæssighed, kan queer mistrivsel synes umulig at undgå, men digitets måde at dvæle undrende ved morgenens ankomst på tilbyder også en måde at begynde at aflære mistrivslens uundgåelighed på. At få øje på det kontradiktorske og usammenhængende ved de måder, vi forstår vores objekter på, er en forudsætning for det, Berlant beskriver som at aflære disse objekters objekthed. Som de skriver:
- ¶27 Objectness is only a semblance, a seeming, a projection effect of interest in a thing we are trying to stabilize.¹⁰
- ¶28 At aflære sig et objekts objekthed er således at destabilisere de betydninger og forventninger, vi har forbundet til det og dermed at åbne for en genforhandling af, hvordan objektet stabiliserer os i verden. Dette er ikke et spørgsmål om at glemme, men snarere om at vænne sig af med visse måder at reagere på i mødet med verden. Vores soci-

ale impulser og reaktioner reflekterer de genrer, som vi har lært at forstå verden igennem, og de objekter vi holder sådan en verden fast med. Den strukturelle vold, vi har lært at se som en del af denne verden, reproducerer vi, idet vi bliver ved med at reagere sådan som vi har lært. At stoppe med at reproducere den gennem aflæring er ikke det samme som at eliminere den, men det er, ifølge Berlant, en central og nødvendig måde at forstyrre sociale strukturers tilsyneladende fasthed på.

¶29 Når vi aflærer, ryster vi jorden, vi står på. Når vi forsøger at trække i omridset af et begærssobjekt, eller omrokkere vores følelsesmæssige forbindelser til det, destabiliserer vi os selv i en grad, der ikke er nem at bære. Crushet er en genre, der møder os, når vi føler os destabiliserede og rystede af en forelskelse. Det er en genre, der møder det enestående med sine genetræk, sine symptomer, sine plots, og også en genre hvis konventioner, forbindelser og objekter har brug for en rekonfigurering. Men crushets net af genrekonventioner, der griber os, idet vi mærker os selv falde, gør sig, for os at se, godt som en scene for gentænkninger, genforhandlinger og -stabiliseringer. Crushet er en genre, der har konventionaliseret forvirring og fortabthed, og hvor vi dermed måske kan bære lidt mere destabilisering end vi ellers er vant til.

¶30 Den måde, Berlant beskriver aflæring på, kan minde om måden hvorpå den britisk- australske affektteoretiker Sara Ahmed beskæftiger sig med *wonder*, forbløffelse, der en væsentlig del af Ahmeds feministiske praksis:

¶31 It is through wonder that pain and anger come to life, as wonder allows us to realise that what hurts, and what causes pain, and what we feel is wrong, is not necessary, and can be unmade as well as made.^{II}

¶32 Når hverdagen slår os med sine indøvede uretfærdigheder, lader denne slæthed, denne forbløffelse, os se, at det ikke behøvede at være sådan. På tilsvarende vis får den forbløffelse, som den talende i *Visible World* giver udtryk for, når morgenen kommer bag på ham, smerten og verden til at træde frem på ny:

¶33 The dawn was breaking the bones of your heart like twigs.¹²

¶34 Her, som i det andet eksempel, hvor lyset har knytnæver, udpeger digtet en forbindelse mellem vold og dagens begyndelse, og igen fortæller det os noget om, hvordan en voldelig struktur er inkorporeret i kroppe og dage som naturaliserede forekomster. Omvendt er dette billedsprog også en måde at underliggøre, og at forbløffes over, det, som vi ellers normalt opfatter som en selvfølgelighed. Morgengryet ankommer hver dag, men når det kan knuse et hjertes knogler, bliver morgengryet forbløffende på ny. Og måske lader dette os tænke, at der kunne findes en verden, hvor morgengryet ikke var hjerteknusende. Morgenlysets afskaffelse af det, der var muligt om natten, føles ikke længere selvfølgeligt, og dermed er dagens objekthed i gang med at blive aflært.

¶35 Og måske findes denne anden verden også i *Crush*. I digtsamlingens sidste digt, *Snow and Dirty Rain*, transportereres man tilbage til et rum fyldt med lys. Dette rum omtales som “the gold room”.¹³ Et du siger: “*tell me about your books, your visions made / of flesh and light*”,¹⁴ hvortil der svarer:

¶36 *This is the Moon. This is
the Sun. Let me name the stars for you. Let me take you
there.*¹⁵

¶37 Dette scenarie beskrives i digtet som en drøm, den talende har haft om duet. I denne drøm er alle de astronomiske lyskilder, månen, solen og stjernerne, ikke så definerede at de ikke kan omdefineres; de vises frem som var de nyheder og de gives nye navne, der kun er for duet. Jegets bøger er her visioner af hud og lys, hvilket vidner om, hvordan kroppene i den bog vi læser i – *Crush* - konstant må forholde sig til lys i form af deres egen synlighed og deres evner til selv at kunne se det, der endnu ikke er der.

¶38 I *Snow and Dirty Rain* bliver lyskilderne ikke alene introduceret på ny. Jeget fremsætter også et løfte om, at man kan blive taget hen til dem. Dette kan også være et løfte om at kunne bebo den synlige verden, som tidligere syntes umulig at opholde sig i. Således bliver drømmen om duet også drømmen om at blive synlig i en ny forstand; at føle sig mulig på nye måder, idet man giver universet et andet navn, der passer bedre til den person, man vil genskabe det for.

¶39 Denne overvældelse af muligheder synes dog at fremkalde en form for skyld hos jeget. Med linjen “I am singing now while Rome / burns”¹⁶ gør han sig selv til en form for kejser Nero-figur, beruset af musik mens resten af folket brænder. Måske fordi man, i en verden med dårlige betingelser for queer liv, nemt kan forstå den personlige, affektive frigørelse som en veden sig væk fra en strukturel virkelighed til fordel for individuelt velbehag.

¶40 Således kan Sikens jeg lade sig fortabe i en individuel queer mulighedsverden og føle sig som Nero over for Roms brændende borgere, der ikke eksisterer i denne verden og sikkert ikke får muligheden. Dog kan vi med hjælp fra Berlant pege på vigtigheden af sådan en fortabelse i mulighedsverdener som disse. Den er en mulighed for at aflære sig den verden, hvor det ikke var muligt. Måske er den talende i *Visible World* netop i stand til at lade lyset komme bag

på sig, fordi han om morgenen lige har været i en anden verden – nattens verden – som aldrig er konstant, men hvori han kan finde en forbløffelse, som han kan tage med sig ind i dagen for at synliggøre det, der er usynligt i lyset.

¶41 Det, at den talende bliver slået af dagslysets ankomst (både i bogstavelig forstand og i overført betydning), er det første skridt på vejen til at se dagslysets forbindelse til forladigelse, vold og udslettelse som noget underligt, forundrende og som noget, der kunne være på en anden måde. Lysets voldelighed peger både på, hvordan historisk kontingente forhold kan fremstå fuldstændigt naturlige og selvfølgelige, men den kan omvendt også læses som en mærkværdiggørelse af det naturlige. Når morgengryet kan knække et hjertes knogler som kviste, lader det os se morgengryet, som så vi det for første gang – som noget ekstraordinært.

¶42 De knusende metaforer hos Siken vidner om den trussel, der hele tiden ligger i at lade sig forføre og desorientere. At lede efter potentiallerne i dette er et arbejde, der kræver en allerede eksisterende tillid til mødet med det usikre, en tillid, der lader til at være svær at holde intakt for Sikens crushere. Men selvom volden hverken kan ignoreres eller bagatelliseres hos Siken, kan man dog heller ikke se bort fra forsøgene på at lade sig forstyrre. De øjeblikke, hvor noget lykkes, er fyldt med løfter om andre verdener. Disse verdener er ikke uden vold, men de er tegn på, at noget kunne være anderledes, og det er denne mulighed, som de crushende forsøger at forstørre.

Om dårlige læsere

¶43 HOS DE OLDGRÆSKE DIGTERE, HVIS KÆRLIGHEDSDIGTE DEN canadiske filolog Anne Carson beskæftiger sig med i *Eros, the Bittersweet*, forbindes forelskelsen, eller egentlig det, de kaldte “eros”, med

destruktion og pulverisering. Carson opremser en række voldsmetoder:

- ¶44 Alongside melting we might cite metaphors of piercing, *crushing*, bridling, roasting, stinging, biting, grating, cropping, poisoning, singeing and grinding to a powder, all of which are used of eros by the poets, giving a cumulative impression of intense concern for the integrity and control of one's own body.¹⁷
- ¶45 Ankomsten af et erotisk begær beskrives således af disse digtere som et angreb på kroppen. Carson foreslår den tese, at det græske alfabets opfindelse, og derefter læsningens udbredelse, har påvirket digternes oplevelse af begærrets ankomst som noget, der er farligt for kroppen. Hvor man i en mundtlig kultur vil prioritere lytten og løbende mundtlig kommunikation med sine omgivelser, foretrækker man i en skriftkultur stilhed og afstand til forstyrrende indtryk fra omgivelserne for at kunne koncentrere sig om at læse. Det er dette skift, foreslår Carson, der får digterne i den unge oldgræske skriftkultur til at beskrive mødet med eros som knusende.¹⁸ Måske indvarsler læsning begyndelsen på den måde, vi forstår os selv som individer på i Vesten i dag. I hvert fald bruger Ahmed også læsningen og dens afbrydelse som eksempel, når hun skal illustrere, hvordan desorienterende øjeblikke opstår i hverdagen og hvilket potentiale, der følger med disse.
- ¶46 Ahmed sætter scenen således: Vi kender alle det at være optaget af noget foran os på bordet, en bog for eksempel, og så pludselig at blive forstyrret, fordi nogen siger vores navn. Idet vi vender os rundt for at konfrontere forstyrrelsen, falder vi ud af den verden, som læsningen konstituerede for os, uden dog at lande i en ny verden med det samme:

¶47 Such moments when you “switch” dimensions can be deeply disorienting. One moment does not follow another, as a sequence of spatial givens that unfolds as moments of time. They are moments in which you lose one perspective, but the “loss” itself is not empty or waiting; it is an object, thick with presence.¹⁹

¶48 Ahmed beskriver disse hverdagshændelser for os i al deres mærkværdighed. Det er et øjeblik i ingenmandsland, hvor muligheden for at finde nye holdepunkter findes. Vi foreslår, at man tænker crushet som et sådant øjeblik, hvor vi hører nogen sige vores navn eller mærker en hånd på vores skulder, og hvor vi, idet vi vender os for at besvare dette, mister orienteringen og i dette tab får øje på noget andet.

¶49 Ahmed minder os om, at det vi kan opleve som en tilfældig forelæselse, der rammer os som et lyn fra en klar himmel, har en historie, at en lang række af personer er gået foran os og har trådt en sti, der har gjort det muligt, at nogle mennesker fremfor andre fremstår som potentielle begærsojekter for os. Der er således gået et stykke arbejde ind i et begærsojekts ankomst:

¶50 In a way, the work of arrival is forgotten in the very feeling that the arrival is magic. The work involves following directions. We arrive when we have followed them properly: bad readings just won’t get us there.²⁰

¶51 Ahmed beskriver, hvordan vores kroppe guides til at gå ad de rette stier, hvordan verdener kan være straight indrettet og hvad der sker, når vi fejler eller simpelthen lader være med at følge de ruter, der bliver udpeget for os. Måske kræver det også en slags arbejde at crushe på upassende måder, det vil sige på “de forkerte personer” eller på “de forkerte tidspunkter”. Det kræver “dårlig” kortlæsning på den ene eller den anden måde at fejle i at følge de anvisninger, vi bliver

givet, eller også kræver det, at vi forsøger at skabe nye kort: Det betyder, at den slags crushing, som vi lokaliserer et potentiale i – det vil sige crushing, som man ikke bare lige kommer sig over eller crushing, der retter sig mod de forkerte personer – måske kræver et arbejde, vi kan kalde dårlig læsning. Dårlig læsning handler om at undlade at følge anvisningerne ordentligt i håbet om at fare vild.

¶52 Dårlig læsning kan ses som en afart af det, Halberstam kalder “the queer art of failure”. I sin bog af samme navn undersøger han, hvordan queer personer har forfinet, udviklet og videreudviklet kunsten at fejle, og han beskriver bogens metodologi således: “We will wander, improvise, fall short, and move in circles. We will lose our way, our cars, our agenda, and possibly our minds, but in losing we will find another way of making meaning”.²¹ At fejle er således en aflæringsmetode, og dårlig læsning kan ses som en strategi, der kan benyttes til sådan en aflæring, der går ud på at tabe, fortabe sig, forbløffes og fare vild for at producere verdener, der bedre kan understøtte queer trivsel.

¶53 Den dårlige læser er en figur, som på en række punkter minder om den, der har et crush. Den crushende er travlt optaget af at skrive crushets navn på sin hånd og kan ikke koncentrere sig om, hvad der sker i timen. Både den dårlige læser og den crushende er klar til at lade sig forbløffe af ting, der ikke var dem tiltænkt. Om forbløffelsen og hvordan den åbner sig mod verden skriver Ahmed:

¶54 the very orientation of wonder, with its open faces and open bodies, involves a reorientation of one’s relation to the world. Wonder keeps bodies and spaces open to the surprise of others.²²

¶55 Den crushende er en figur, der, allerede inden crushet ankommer, er klar til forbløffelse, klar til at lade sig forstyrre og forvirre. Den crushende kigger op fra sin bog, idet nogen siger deres navn, men den

crushende kigger måske også op, bare nogen går ind ad døren; klar til at få benene slæt væk under sig af et par sekunders akavet øjenkontakt. At forstå sig selv som en crusher er dermed også en måde at gøre sig klar til at miste en verden uden at føle sig fattigere.

Noter

1. Lauren Berlant, *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* (Durham: Duke University Press, 2008), 3–4.
2. Lauren Berlant, *On the Inconvenience of Other People* (Durham: Duke University Press, 2022).
3. Berlant, *Inconvenience*, 28.
4. Berlant, *Inconvenience*, 28.
5. Richard Siken, “The Torn-Up Road”, i *Crush* (New Haven: Yale University Press, 2005), del 3, linje 1–3.
6. Siken, “The Torn-Up Road”, del 1, linje 1.
7. Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place* (New York: New York University Press, 2005), 1.
8. Siken, “The Torn-Up Road”, del 5, linje 4–6.
9. Siken, “Visible World”, linje 5–6.
10. Berlant, *Inconvenience*, 25.
11. Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 181.
12. Siken, “Visible World”, linje 3.
13. Siken, “Snow and Dirty Rain”, linje 86.
14. Siken, “Snow and Dirty Rain”, linje 88–89.
15. Siken, “Snow and Dirty Rain”, linje 89–91.
16. Siken, “Snow and Dirty Rain”, linje 95–96.
17. Anne Carson, *Eros, the Bittersweet* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 41, vores kursivering.
18. Carson, *Eros*, 43.
19. Ahmed, *Queer Phenomenology*, 158.
20. Sara Ahmed, *Queer Phenomenology* (Durham: Duke University Press, 2006), 17.
21. Jack Halberstam, *The Queer Art of Failure* (Durham: Duke University Press, 2011), 25.
22. Ahmed, *Emotion*, 183.

Med livet som indsats

ANTON SCHARLING

KREBS,

JOHANNES CARLSSEN

7. JUNI 2023

MED UDGANGSPUNKT I DEN ITALIENSKE FILOSOF Emanuele Coccias værk *Planternes liv – Blandingens metaphysik*¹ argumenterer vi i denne artikel for, at hvis vi vil have en filosofisk metaphysik, der kan fortælle os noget fremfor intet, skal vi give filosofien lov til at fremdigte og spekulere *meta: ud over* videnskaben og logikken.

- ¶₂ Coccia træder ind ad den dør til en metaphysik med livet i centrum, som allerede Heidegger åbnede, men som han – som Giorgio Agamben påpeger i *Det åbne*² – også straks lukkede igen. I Coccias blandingsmetaphysik, som den kommer til udtryk i *Planternes liv*,³ finder vi en metaphysik, kosmologi eller ontoteologik, der “ikke tænker mindre metaphysisk” end den traditionelle, som kendes fra filosofiens historie, men som til gengæld forsyner os med et friskt, nutidigt og muligvis etisk-politisk frugtbart bud på de mest fundationale grunde til, at vi er her (“hvorfor der er noget snarere end intet”), eller sagt med andre ord: en grund til, et grund-lag for, væren.⁴
- ¶₃ I epilogen til *Planternes liv* beskriver Coccia sit syn på filosofien:
- ¶₄ Snarere end at være en disciplin, der kan identificeres ved sin genstand, sin metode og de problemstillinger og mål, der har kendetegnet den på tværs af tid og rum, er filosofien en salgs atmosfærisk tilstand, der pludselig kan indfinde sig hvor som helst og når som helst.⁵
- ¶₅ Dette udgangspunkt er sigende for Coccia, hvis skrivestil til tider kan minde om de forsokratiske digterfilosoffer. Coccia tøver ikke med at sætte væsentlige begreber med hver deres særegne virkningshistorie ind i en ny kontekst. En del af pointen med Coccias værker er imidlertid netop at udfordre traditionen, idet enhver “filosofisk

tildragelse” kan “ændre arrangementet af viden og indsigter i en given historisk kontekst og dermed vende op og ned på dens eksistensmodus.”⁶ Det handler ikke om at forkaste hele filosofihistorien og starte forfra, men om at tage hånd om viden, indsigter og erkendelser og forme disse i lyset af tidens eksistentielle, civilisatoriske og videnskabelige problemer. *Planternes liv* er både eksplisit spekulativ og naturvidenskabeligt velunderbygget. Værket er et forsøg på at tage filosofiske og naturvidenskabelige indsigter alvorligt og spekulere *ud over* disse på et metafysisk, kosmologisk plan. Det er vigtigt at have dette syn på filosofi og videnskab in mente, når man læser og kritiserer Coccia.

¶6 I andet kapitel af *Planternes liv* beskriver Coccia, hvordan næsten alle levende væsner forudsætter andre levende væsner for at overleve. Alt liv kræver, at der allerede eksisterer liv, som en “gigantisk, kosmisk tautologi”: Livet “forudsætter sig selv og frembringer kun sig selv.”⁷ Planterne er for Coccia undtagelsen, fordi de ikke behøver andet end sollys, vand, kuldioxid og nedbrudte mineraler for at overleve, dvs. de er *autotrofe*. De behøver ikke at indtage organisk materiale for at overleve, men skaber det derimod selv. Fotosyntese er det fænomen, der gør “døde” ting levende og dermed skaber grundlaget for næring for de *heterotrofe* dyr, svampe og planter, der indtager organisk materiale for at overleve. Dermed bryder planterne livets “topologiske regel om selvinklusion”, da de i deres virke bringer dødt materiale til live som næring.⁸ Hvordan dette er kommet i stand, er stadig et vaskeægte mysterium, men som Coccia påpeger, er det ikke desto mindre det, vi kan konstatere, finder sted. Uanset hvor mystisk det synes, er livets eksistens ikke desto mindre en kendsgerning, for så vidt du læser dette lige nu.

¶7 Coccia beskriver, hvordan planter *font monde* (bogstaveligt “gør verden”),⁹ hvilket her har en dobbelt betydning. Uover at skabe ilt

og næring, dvs. mulighedsbetingelser for andre livsformer, og dermed transformere Jorden til en grøn verden, så har *faire monde* også en metafysisk betydning, nemlig ophævelsen af skellet mellem liv og verden, mellem subjekt og rum. Snarere end at levende væsner som udgangspunkt tilpasser sig deres omgivelser, så viser planterne os, at de også *skaber* deres omgivelser. De samtidig *er* og *gør* verden. Man kunne sige, at de *ud-gør* den. “Ved at muliggøre den verden, som de er en del af og indeholdt i, tilintetgør planterne det topologiske hierarki, der synes at herske over kosmos.”¹⁰ I stedet for et system, hvor liv er indeholdt i verden som beholder, frembringer planterne en struktur, hvor verden og liv interagerer og blander sig med hinanden. Planterne har ændret verden metafysisk ved at tillade åndedrættet: “At trække vejret er at befinde sig i nogle omgivelser, der gennemtrænger os med samme intensitet, som vi gennemtrænger dem.”¹¹ De har skabt muligheden for det, Coccia kalder *inter-pénétration* (gensidig gennemtrængning)¹² mellem subjekt og rum, mellem liv og verden, og det er med udgangspunkt i denne nye ontologiske struktur, at Coccia fremsætter sit verdensbegreb.

En verden af liv

¶8 VERDEN ER LEVENDE. IKKE KUN FORDI DER EKSISTERER LEVENDE ting i den, men også fordi grænsen mellem verden og liv er umulig at definere, dvs. af-grænse. Verden er konstant i bevægelse, hvilket bl.a. planternes aktivitet lader os se. Denne tilstand beskriver Coccia som flydende, ja, han skriver faktisk, at enhver i-verden-væren skal forstås som en *être-dans-la-mer-du-monde* (væren-i-verdens-hav).¹³ Med ‘flydende’ mener Coccia dog ikke, at alt i verden er flydende *præcis* sådan, som vand er det. Coccias brug af flydende er bredere og lægger sig tæt op ad hans begreb om blanding. Til forklaring bruger han et eksempel om en fisk i havet.¹⁴ Fisken er i vandet, ja, men van-

det er så sandelig også i fisken, for så vidt det gennemtrænger dens krop via gællerne og lader den respirere. Her er en dobbelt henvisning til aktivitet: Vandet gennemtrænger, fisken drager ånde. Fuldstændig parallelt er det for mennesket. Vi drager ånde fra luften, vi *trækker* vitterligt vejret ind i os og gennemtrænges af verdens iltholdige luft. Luftens tryk udfylder lungernes undertryk, i takt med at brystkassen udvides, og mens vi pumper det ud i alle dele af vores krop gennem blodet, udfylder luften det rum, den plads, der er til den i vores røde blodlegemer. Herefter ud-ånder vi luft, men nu i en anden sammensætning. Mere kulstofholdig, mindre iltholdig, fuldstændig modsat, om end også fuldstændig parallelt med planternes respiration, hvorefter luften, der før var inde i os, nu blander sig med luften uden for.

¶9 Den gensidige gennemtrængning af verden og i-verden-væren er lig med en total *immersion* (indlejring).¹⁵ Dette hænger sammen med, at det for Coccia først og fremmest drejer sig om

¶10 at erkende, at *fra det levendes synsvinkel* – uanset dets objektive natur – er den materie som den beboede verden består af [...] ontologisk set en *samlet og homogen* enhed, og at denne enhed består i dens *flydende* natur.¹⁶

¶11 Det skal ikke forstås på den måde, at vi mennesker har evnen til at erkende *kun* fra f.eks. plantens perspektiv, som var Coccias tænkning førkritisk, men snarere sådan at vi, ligesom planter, fisk, dyr og andre liv er levende værender, frembragt med og af samme verden, mens vi også bebor og (ind)virker i og på samme verden – og derfor godt kan antage, at vi har noget fundamentalt, væsentligt og værens-mæssigt tilfælles, der tillader en erkendelse fra “det levendes synsvinkel”, som ikke begrænser sig til den rent menneskelige.

¶12 At atmosfæren er flydende betyder, at den konstant blandes med sig selv. Det betyder imidlertid ikke, at tingene bliver til én uniform masse, men blot, at alt er forbundet. Selvom vi lever i og indånder en atmosfære, der indeholder dele af alle “ting” i verden, er vi stadig mennesker, dog forstået på en særlig måde, som vi vil se, når vi senere inddrager Agamben. Vi har del i verden og omvendt, men vi kan stadigvæk godt beholde en form for form og forskellighed. Coccia forklarer dette med en analogi med menneskets krop.¹⁷ Organerne i vores krop er “adskilte” men samspillende enheder, forskellige på mange måder, men forenet i et åndedrag, i en forbundet krop. Organernes virke blander sig i kroppen og påvirker hinanden uden at smelte samme til én ensartet substans. På samme måde eksisterer alle levende ting i én “krop”, atmosfæren: “At være i verden er altid ensbetydende med ikke at dele en identitet, men at dele det samme åndedrag (*pneuma*).”¹⁸ De levende væsner påvirker og former hinanden, gennemtrænger hinanden, forenet som en familie i det fælles åndedrag, der er atmosfærens metafysiske rum. Dette peger mod den blot relative og praktiske status af enhver form for skelnen mellem noget som helst. At noget er én ting og ikke en anden, er for Coccia blot praktisk og meningsfuldt indenfor en bestemt tidsramme og et bestemt sprogfællesskab. I den virkelighed eller metafysik, han formulerer, *er* der kun blanding, bevægelse og forandring.

¶13 Åndedraget er, ifølge Coccia, vores mest fundamentale relation til verden. Det er i åndedraget, vi først møder verden, og det er dets bevægelse, der forener os med verden.¹⁹ På den måde fungerer åndedraget også som menneskets adgang til at forstå atmosfærens blanding: “Kun åndedraget kan røre og fornemme verden, give den liv. Man kan kun ånde verden.”²⁰ Fordi vi i åndedraget har en direkte forbindelse til verden, atmosfæren, er det den mest fundamentale handling, vi udfører, og dermed også den vigtigste handling at spør-

ge ind til filosofisk, hvis vi vil forstå den verden, der indåndes. Vi må ikke blot tænke og skrive metafysik, men også leve og ånde for at kunne forstå verdens virkelighed.

Først åndedrættet, så sproget

¶14 I EN KRITISK LÆSNING AF *PLANTERNES LIV* KRITISERER STEEN Nepper Larsen Coccia for at foretage en performativ selvmodsigelse:

¶15 [H]ele [Coccias] værk og alle hans finurlige filosofiske forsøg på at vriste sig fri af menneskets exceptionalistiske status modsiges af, at han altid allerede og først og fremmest er indfældet i en sproglig ontologi, og at det er ham, der skriver en bog ladet til randen med argumenter, der lever op til at honorere en række gyldighedsfordringer til ræsonnabelt sprogbrug, herunder en grundlæggende respekt for pragmatiske, semantiske, syntaktiske, grammatiske sprogregler.²¹

¶16 Coccia kan altså ikke undslippe menneskets “exceptionalistiske” status, fordi han “først og fremmest” er indfældet i menneskets sproglige ontologi.²² Dette er en forudsigelig og vel også uundgåelig kritik og vægtig nok til, at Coccia, eller andre i hans sted, må forholde sig til den.

¶17 Vi vil anfægte, at Coccia kan kritiseres med henvisning til den præmis, at han (og mennesket generelt) *først og fremmest* er indfældet i menneskets sproglige ontologi, da hans projekt i sin væsentlighed peger på, at denne præmis simpelthen er forkert. Vi vil mene, at han er ganske bevidst om, at han naturligvis *også* er det, men at han netop inde fra den – og ved at skubbe til grænserne for den – forsøger at formulere, at vi (og han selv) *mere grundlæggende* er indlejret i en atmosfære, hvor vi *først som sidst* drager ånde af den iltholdige luft, som er frembragt af planter. Derfor rammer Nepper Larsens kritik ikke blot forbi, han har simpelthen på forhånd taget et meta-

fysisk standpunkt, der er i konflikt med Coccias, når han skriver: “Hér var den igen – den performative selvmodsigelse; for Coccia er *i første og sidste instans* et menneske, en filosof, der vil noget, og det, han vil, er at overbevise os mennesker om, at vi må leve og tænke anderledes.”²³ Med andre ord begår Nepper Larsen her den afgørende fejl ikke at tænke med på Coccias egentlige præmisser. Dermed har han, på trods af at han opfordrer alle interesserede til at tage livet med den, afskåret sig selv fra at lade metafysikkritikken og radicaliteten i Coccias tænkning synke ind og blive bevæget af den.

Om at være blot eller væsentligt anderledes

¶18 I *DET ÅBNE* BEHANDLER DEN ITALIENSKE FILOSOF GIORGIO Agamben spørgsmålet om, hvordan man bliver menneske, dvs. det, han kalder “antropogenesen”, hvilket også vil sige: Hvordan sondringen mellem menneske og dyr på forskellige måder gennem den vestlige idéhistorie er kommet – og stadig kommer – i stand. Agamben konkluderer, at det, der gør mennesket til menneske, ikke er, at vi tænker og handler rationelt til forskel fra andre dyr, men netop det, at vi foretager en distinktion, en skelnen, mellem menneske og dyr. Det er den handling, hvormed vi laver en “cæsur”, en sproglig-metaphysisk opdeling af verden (herunder *af* og *i* os selv), der gør os til “mennesker”.²⁴

¶19 Agamben beskriver, hvordan det overleverede ontologiske hierarki for liv, som stammer fra et “klassisk sted” hos Aristoteles, tager sig ud: “det besjælede afgrænses fra det sjælløse ved at have liv.”²⁵ Og det minimale kriterium for liv hos Aristoteles er “ernæringsevnen” (*threptikón*),²⁶ hvilket planterne som “de laveste” besidder: “hos dem er der ingen anden kraft i sjælen,” viderebringes det af Agamben.²⁷ Ikke desto mindre er det for Aristoteles, som hos Coc-

cia, ved planternes evne til at ernære sig (fotosyntesen) “at det at leve tilkommer de levende”.²⁸

- ¶20 På følgende måde kan det ontologiske hierarki for liv hos Aristoteles opsummeres, set “nedefra”: 1) det ikke-levende eller sjælløse, f.eks. sten; 2) det blot levende eller det, der besidder en vegetativ sjæl, f.eks. planter; 3) de levende væsner med sanser, f.eks. dyr, og 4) de talende og fornuftige dyr, dvs. mennesker.
- ¶21 Agamben fremfører, at Aristoteles’ beskrivelse af mennesket som et *animal rationale*, der besidder sprog og fornuft til forskel fra dyr, bliver afvist Heidegger, der ikke mener, at man blot kan tilføje sansning, sprog og fornuft til det “blot levende” og dermed komme frem til mennesket.²⁹
- ¶22 Heidegger indfører i stedet sin egen opdeling af livet, der på trods af en begrebsmæssig forskel ikke desto mindre viderefører Aristoteles’ ontologiske hierarki for liv. Heideggers tredeling lyder således: 1) Det, der er verdensløst (*weltlos*), f.eks. sten, 2) det, der er verdensfattigt (*weltarm*), f.eks. planter og dyr, og 3) det, der er verdensdannende (*weltbildend*), dvs. mennesket, *Dasein*.³⁰
- ¶23 Heidegger reproducerer altså et ontologisk hierarki, hvor mennesket ikke har adgang til verden på en *blot* anderledes måde end de såkaldte “verdensfattige”, men simpelthen i højere grad og *væsentligt* anderledes.³¹ Agamben viser, hvordan Heidegger nedbryder det overleverede ontologiske hierarki ved at sætte spørgsmålstegn ved dyrets mangel på verden og *Daseins* adgang til dyrets verden – og at han derefter, på trods af den ontologiske destruktion, alligevel vælger at genopbygge hierarkiet på ny.³²
- ¶24 Agambens arkæologi over antropogenesen er særligt vigtig, fordi den peger på det vilkårlige i det valg, Heidegger her træffer. Som Agamben viser, er det netop i selve den akt, hvor det skelner, at mennesket bliver skabt eller dannet.³³ Idet vi indrammer nogle af

funktionerne i os selv, f.eks. sansningen, ernæringsevnen og åndedrættet, og definerer dem som “dyriske” eller det “kun-at-leve” (*Nur-noch-leben*), bliver ‘dyret’, ‘planten’ og det ‘blot levende’ til.³⁴ Alt imens dette foregår, slår vi ligeledes ring om sproget og fornuftten, det værens- og verdensudlæggende, “den eksplícitte metafysiske forståelse”, og kalder disse for det særegent og væsentligt “menneskelige”.³⁵

¶25 Hermed fabrikeres mennesket, dyret og det ontologiske hierarki for liv. Det bliver således tydeligt, hvordan Heidegger, som Coccia også påpeger, reproducerer antropogenesen eller “den antropologiske maskine” og dermed hele den vestlige histories ontologiske hierarki.³⁶ Som Coccia viser os i *Planternes liv*, kunne vi træffe et andet valg:

¶26 For at kunne forstå og kende verden *må man vælge*, fra hvilken grad af liv, fra hvilken højde og form man vil iagttage og dermed leve den. Vi har brug for et mellemled [det levende], et blik, der kan se og leve verden dér, hvor vi [mennesket] ikke selv kan komme til det.³⁷

¶27 Hvis vi vælger at se det væsen, vi selv er, *først og fremmest* som et liv, der drager ånde, ernærer sig, osv. (som alle andre liv), og anskuer vores evne til at bruge sprog og fornuft, dvs. den (på heideggersk) “eksplícitte metafysiske”³⁸ forståelse og evne til (begrebslig) verdensskabelse som noget sekundært og *blot* anderledes, men ikke *væsentligt* anderledes, end andre liv, så behøver vi ikke *med nødvendighed* (som Heidegger hævdede)³⁹ at forstå dyr og planters væren som verdensfattig. På denne måde kommer vi heller ikke til at se os selv som værende *væsentligt* anderledes end plante- og dyreliv. Som Coccia påpeger, er planterne også verdensskabende eller -dannende; *elles font monde*: de *gør verden*. Planterne gør det blot på en førontologisk, før- eller ikke-formaliseret-sproglig måde, hvor *Dasein* gør det

på en eksplisit ontologisk, teoretisk eller sproglig-metafysisk måde. Dette er ikke for at argumentere for, at planter selv eller alene *udlægger* væren og verden ontologisk i betydningen sproglig-metafysisk. Men vi kan godt med Coccia erkende, at de på en særlig – og for os *grundlæggende* – måde *skaber* eller *danner* verden; de danner mulighedsbetingelse for vores blotte og bare eksistens, den verden og atmosfære vi lever i, og derfor også vores mulighed for at udlægge væren sprogligt-metafysisk, hvilket også vil sige: for metafysikken overhovedet. Det er på denne måde, vi skal forstå Coccias beskrivelse af planter som metafysiske og kosmogoniske.

¶28 Det, vi vil anholde her, er, at der er et valg at træffe. Den ene mulighed er ikke *med nødvendighed* mere rigtig end den anden. “Rigtigheden” eller måske nærmere frugtbarheden af, hvad vi vælger, afhænger både af hvilken tid, vi træffer valget i, og hvordan vi fortolker denne samtid, mens det også afhænger af, hvilket slags væsen vi vil være, hvilket også vil sige: Hvilket væsen vi vælger, at vi *er* (og altså beskriver os *som*).

¶29 Er vi kommet til en ny tid, der kræver ny tænkning?

Med livet som indsats

¶30 I LYSET AF DENNE INDSIGT MÅ VI, FOR AT VÆRE KONSEKVENTE og tænke videre med Coccia, sige: Det højeste værende er liv; væren tænkes *som* liv. Den livsform eller -måde, vi selv er, udlægger væren *for* os selv, *fra* os selv. Vælger vi imidlertid ikke at tage de kunstige skæringspunkter i os selv og mellem det, der kaldes “menneske”, “dyr” og “planter”, metafysisk alvorligt (om end det stadig kan være praktisk at skelne sådan), bliver det tyde-ligt, muligt for os at tyde, at det ene og samme liv (*la seule et même vie*),⁴⁰ der ud-gør verden og udlægger væren, er det samme.

¶31 Hvis vi accepterer, at alt liv eksisterer i samme atmosfære, samme verden, og i øvrigt ikke er adskilt *væsentligt* fra hinanden i et opstillet ontologisk hierarki, bliver det muligt for os at se verden og væren fra *livets* (hvilket altså *også*, men *ikke udelukkende* vil sige: vores eget) perspektiv. Ikke desto mindre er det relevant at holde sig for øje, at Coccias filosofiske projekt hviler på en antagelse om, at vores liv historisk og atmosfærisk er tilstrækkeligt – og *nødvendigt* – forbundet til planternes til, at det kan benyttes som grundlag for en metafysik. Vi vil mene, at valget af planternes liv som værens grund ikke er filosofisk uforsvarligt, ja, faktisk vil vi i tillæg mene, at det muligvis både er etisk og politisk frugtbart set i lyset af den samtid, denne blandingens metafysik er formuleret i: en tid med verdensomspændende, eksistentielt truende livskriser (biodiversitet, miljø, atmosfære/klima og mere lokalt, men forbundet hermed: hungersnød, vandmangel, krig osv.). En mere udførlig argumentation for dette, samt udforskning og formulering af de potentielle etisk-politiske implikationer af blandingens metafysik må vi tilvejebringe andetsteds, hvorfor vi for nuværende blot vil påpege potentialet.

Filosofien er overalt

¶32 SOM NÆVNT TIDLIGERE HAR COCCIA ET SÆRLIGT SYN PÅ, HVAD filosofi er eller bør være. Filosofi, mener Coccia, skal ikke forstås som en velafrænset videnskabelig disciplin på lige fod med naturvidenskaberne, men er i stedet en tilstand, der indtræffer under en søgen, undren eller spørgen, og som ikke kan knyttes til bestemte metoder, genstande og problemstillinger. Filosofiens rolle er ifølge Coccia at tolke og spekulere *ud over* videnskaben. Og denne opgave må ikke kun være forbeholdt den akademiserede, videnskabeliggjorte filosofi, der i dag dominerer fagfilosofien på vores universiteter.

¶33 Det er med dette filosofibegreb in mente, man skal læse Coccia, hvis man vil forstå, hvad han forsøger med *Planternes liv*. Noget af det særlige ved Coccias tænkning er nemlig, at han knytter sit konkrete, tids- og livsafhængige bud på en metafysik sammen med en filosofi- og institutionskritik. På den måde kan han inde fra metafysikkens sprog forsøre sit ørinde, fordi han har købt ontoteologikens præmis og truffet et bevidst valg om at tale i og gennem metafysikkens sprog, fordi han har erkendt, at man må lege med på metafysikkens præmisser for at deltage i kampen om virkeligheden.

¶34 Hvis vi vil have en filosofisk metafysik, en samlet og samlende fortælling, en lære om verden og væren, en kosmo- og onto-logi, der ikke på forhånd er dømt til enten at være indholdsløs og intetsigende værenslogik eller ”blot” at have status af en kunstnerisk, religiøs, litterær eller digterisk ytring, så skal vi give filosofien lov til at fremdigte og spekulere *ud over*, men naturligvis stadigvæk *informeret af* og *forbundet til* – men ikke *absolut bundet af* – videnskaben og logikken. Vi må i det perspektiv tillade filosoffen at identificere et højeste værende, væren *som* noget, et grundlag for væren og tilskrive dette noget den *væsentligste* eller *teos*-agtige rolle for at få en – hvad end vi vil kalde det – metafysik, kosmologi eller ontoteologik, der siger os noget frem for intet.

¶35 Videnskaben giver rigtignok svar på meget, men på trods af de mange svar – eller til tider afledt af disse – findes der stadig mysterier. Nogle gange i, andre gange uden for videnskaben, men altid inden for vores fælles liv og verden. Det må vi, ifølge Coccia, tillade filosofien at beskæftige sig med.

¶36 Igen er der tale om et valg. Det er kun, hvis vi vil have en filosofisk metafysik, der muligvis kan knytte os tættere til hinanden og den levende verden omkring os, at vi skal vælge ovenstående. Hvis ikke vi vil det, må vi blot acceptere, at metafysikken ”kun” kan kom-

me til orde gennem religionen, kunsten, litteraturen og poesien – og forblive fordrevet fra filosofien, der i så fald har valgt at begrænse sig selv til det snævert videnskabelige og logiske.

Noter

1. Emanuele Coccia, *Planternes liv – Blandingens metafysik*, overs. T. Havemann (København: Hans Reitzels Forlag, 2021).
2. Giorgio Agamben, *Det åbne*, overs. S.G. Olesen (Skive: Forlaget Wunderbuch, 2018).
3. Når vi citerer hele sætninger og ikke blot forholder os til begreber eller mindre formuleringer fra Coccias tænkning, vil vi for formidlingens skyld citere fra den danske oversættelse. For specifikke franske udtryk henviser vi til *La vie de plantes – Une métaphysique du mélange* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2016).
4. Martin Heidegger, *Hvad er metafysik?*, overs. G.K. Sørensen & J. Hass (København: Hans Reitzels Forlag, 2022), 51.
5. Coccia, *Planternes liv*, 133.
6. Coccia, *Planternes liv*, 134.
7. Coccia, *Planternes liv*, 31.
8. Coccia, *Planternes liv*, 32.
9. Coccia, *La vie des plantes*, 21; *Planternes liv*, 32.
10. Coccia, *Planternes liv*, 34.
11. Coccia, *Planternes liv*, 34.
12. Coccia, *La vie des plantes*, 48; *Planternes liv*, 87.
13. Coccia, *Planternes liv*, 53.
14. Coccia, *Planternes liv*, 53.
15. Coccia, *Planternes liv*, 52.
16. Coccia, *Planternes liv*, 52.
17. Coccia, *Planternes liv*, 70–71.
18. Coccia, *Planternes liv*, 71.
19. Coccia, *Planternes liv*, 75.
20. Coccia, *Planternes liv*, 75.
21. Steen Nepper Larsen, “Solen og planternes metafysik – en kritisk læsning af Emanuele Coccias filosofi”, *Tidsskriftet Paradoks*, 20. april 2022, ¶86.
22. Nepper Larsen, “Solen og planternes metafysik”, §86.
23. Nepper Larsen, “Solen og planternes metafysik”, §89, vores kursiv.
24. Agamben, *Det åbne*, 35.
25. Aristoteles, *Om sjælen*, overs. S. Porsborg (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 1998), 45 (II.2, 413a-413b).
26. Aristoteles, *Om sjælen*, 45 (II.2, 413a-413b).

27. Agamben, *Det åbne*, 33.
28. Agamben, *Det åbne*, 33.
29. Se Agamben, *Det åbne*, 33 hhv. 70; eller Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag), 50.
30. Agamben, *Det åbne*, 71 hhv. 85.
31. “Væsentligt” peger her i retning af det aristoteliske *ousia* (væsen), forstået som det højeste værende i Aristoteles’ førstefilosofi, dvs. *som* væren. Det fungerer dermed som kriterium for at skelne ontologisk-hierarkisk imellem væsner. Vurderes noget som væsentligt anderledes end noget andet, må disse tilskrives forskellige ontologisk-hierarkiske kategorier.
32. Agamben, *Det åbne*, 81–82.
33. Agamben, *Det åbne*, 102–103.
34. Agamben, *Det åbne*, 70; Heidegger, *Sein und Zeit*, 50.
35. Agamben, *Det åbne*, 82.
36. Coccia, *Planternes liv*, Agamben, *Det åbne*, 82–84.
37. Coccia, *Planternes liv*, 41–42, vores kursiv.
38. Agamben, *Det åbne*, 82.
39. Agamben, *Det åbne*, 82.
40. Emanuele Coccia, *Métamorphoses* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2020), 13.

Paradoks

TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI

*Filosofisk-teoretisk årbog udgives af Paradoks –
Tidsskrift for filosofi og teori.*

Årbogen udkommer årligt d. 27. august og indeholder de artikler, tidsskriftet har publiceret i det forgangne år. Den trykte udgave af årbogen er en ikke-kommercial udgivelse, og *Paradoks* opnår ingen fortjeneste ved salg.

Tidsskriftet Paradoks har eksisteret siden 2020 og har til formål at katalysere den filosofiske og teoretiske debat og idéudvikling ved at give plads til emner og formater, som har svære betingelser inden for den professionelle universitetstænknings nuværende rammer.

Tidsskriftet er frit tilgængeligt på *paradoks.nu*.