

# Filosofisk- teoretisk årbog **5**

Udgivelser i Paradoks 2024/2025

*Anne Elisabeth Sejten  
Asger Juhl  
Aske Nørgaard  
Carsten Fogh Nielsen  
Jan Faye  
Janus Elmstrøm Lauritsen*

*Johan Brun Mendes Cederfeldt  
Jørgen Huggler  
Lucas Rigillo  
Mads Refshauge Kjær  
Mogens Pahuus  
Rasmus Bro Clemmensen*

*Robert Morsing Thyssen  
Sebastian Sander Oest  
Sigrid Amalie Ørum Mikkelsen  
Tobias Beck Odgaard  
Uffe Steen*

# Filosofisk-teoretisk årbog **5**

Udgivelser i Paradoks 2024/2025

Paradoks  
TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI

*Filosofisk-teoretisk årbog 5. Udgivelser i Paradoks 2024/2025*  
5. årgang

Udgivet 27. august 2025 af *Tidsskriftet Paradoks*  
ISSN: 2597-3185  
paradoks.nu

Vi støtter fri viden. Derfor er alle artikler i *Paradoks* licenseret under *Creative Commons Kreditering-Ikkekommerciel 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 kommercielt.

*Redaktionen ved udgivelsestidspunktet:*

Gustav Damgaard  
Anders Hansen  
Cille Hvass Holm  
Frederik-Emil Friis Jakobsen  
Janus Elmstrøm Lauritsen  
Mathias Rølle  
Kristian Olesen Toft  
Kristoffer Balslev Willert

Redaktionen kan kontaktes på [kontakt@paradoks.nu](mailto: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 liberalisme", *Tidsskriftet Paradoks*, 27. august 2020, ¶1.

# Indhold

Forord	I
Det guddommelige i det jordiske. Et fænomenologisk forsøg <i>Mogens Pahuus · 14. oktober</i>	12
Afpolitiseringen af Israel-Palæstina-konflikten og illusionen om et neutralt samfund <i>Lucas Rigillo · 26. december</i>	37
Mellem kritik og teknik: Et fænomenologisk studie i betydningen af “woke” <i>Tobias Beck Odgaard · 25. juni</i>	53
“Hvorfor siger dyrene ikke bare, at det gør ondt?” <i>Uffe Steen · 15. juli</i>	73
MATERIENS IDÉ (2. DEL)	97
Mod en æstetisk økologi <i>Janus Elmstrøm Lauritsen · 4. september</i>	98
Passiv, aktiv og levende materialitet <i>Sebastian Sander Oest · 13. september</i>	117
Hvorfor bør vi være naturalister – og ikke (ny)materialister? <i>Jan Faye · 26. september</i>	138
Marx og antikkens materialisme. En læsning af hans naturfilosofiske afhandling <i>Robert Morsing Thyssen · 26. november</i>	172
Materialismens absolutte – fra korrelation til kontingens <i>Aske Nørgaard · 28. februar</i>	191
Materie uden isme: Fra antikkens materialismekritik til en an-archistisk metafysik <i>Rasmus Bro Clemmensen · 27. marts</i>	208
Stoffets fornedrelse? Hans Jonas og spørgsmålet om antropocentrisme <i>Johan Brun Mendes Cederfeldt · 15. april</i>	224

Thumos og Agape <i>Asger Juhl · 16. juni</i>	244
300 ÅR MED KANT	258
Om Immanuel Kants <i>Kritik af den rene fornuft</i> : Sandhedens Land <i>Jørgen Huggler · 1. december</i>	260
Om Immanuel Kants <i>Kritik af den rene fornuft</i> : Tågehavet og det ubetingede <i>Jørgen Huggler · 8. december</i>	276
Om problemerne med at læse Kants <i>Kritik af den praktiske fornuft</i> <i>Carsten Fogh Nielsen · 15. december</i>	292
Ud over kanten – fransk forskelstænkning og Kants <i>Kritik af dømmekraften</i> <i>Anne Elisabeth Sejten · 22. december</i>	317
BACHELORKONKURRENCE 2025	343
Metafysikkens ombesættelse: Metafysikken i Hans Blumenbergs metaforologi <i>Mads Refshauge Kjær · 4. juni</i>	344
Begavet med relationelt gehør: Om empatiens udfoldelse mellem mennesker <i>Sigrid Amalie Ørum Mikkelsen · 5. juni</i>	360

# Forord

REDAKTIONEN

27. AUGUST 2025

MÅSKE LÆSER DU DISSE LINJER I EN TRYKT UDGAVE af *Filosofisk-teoretisk årbog*? Måske står du og bladrer i den til *Paradoks*' femårsjubilæum, som vi afholder i LiteraturHaus d. 29 august 2025, et par dage efter tidsskriftets (og Hegels) fødselsdag? Her har vi indbudt til symposium om filosofiens og teoriens rolle og fremtid – et spørgsmål eller et problem, der på mange måder er det, som *Paradoks* blev stiftet på.

¶<sub>2</sub> Det er fem år siden, vi trykkede på knappen og udgav tidsskriftets første tre artikler d. 27. august 2020. Forud for lanceringen lå et års arbejde med at finde frem til, hvad *Paradoks* skulle være og ikke-være (beklager, Parmenides!) og ikke mindst med at henvende sig til en masse tænkende væsener for pænt at spørge, om de mon ville overlade en tekst i hænderne på dette endnu unavngivne, endnu ikkeeksisterende medie. Denne historie er fortalt i forordet til første årgang af årbogen og kommer til udtryk i tidsskriftets formålstekst. Kort fortalt var *Paradoks* tænkt som en platform for filosofi og teori, frigjort fra kommercielle såvel som professionelle akademiske interesser, hvor særligt sidstnævntes kultur for lukkede betalingstidsskrifter og *peer review* synes at suge livet ud af den levende filosofiske tradition. Derfor blev det også hurtigt besluttet, at *Paradoks*, for at facilitere en levende idéudvikling, skulle udkomme gratis og online, og altså ikke på tryk eller som en PDF-fil  $x$  antal gange om året.

¶<sub>3</sub> Og så alligevel. Hvert år på tidsskriftets fødselsdag, begyndende med etårsdagen i 2021, har vi samlet alle årets artikler i en PDF under navnet *Filosofisk-teoretisk årbog*. Ideen med en årbog var at opveje nogle af de uundgåelige ulemper ved at udkomme online. Blandt andet kan vi langt bedre præsentere artikelsier som samlede antologier, ligesom det gør det lettere at bevare artiklerne til eftertiden

end på en hjemmeside, hvor det bare kræver én glemt regning, før hele molevitten forsvinder for evigt. Sidst men ikke mindst gør årbogen det håndgribeligt, hvor meget original dansk filosofi, som udkommer i *Paradoks*. 374 sider med 18 artikler fra 17 forskellige skribenter er det f.eks. blevet til i nærværende årbog. Og dermed tilbage til dette forords første sætning; for endnu mere håndgribeligt er det unægteligt at kunne stå med en årbog i hånden, hvilket er blevet muligt takket være en aftale, vi har indgået med bogtrykker Allan Werk, som på hjemmesiden *werkshop.dk* stiller vores årbøger til rådighed for køb *on demand*. Som en nonprofitforening tjener *Paradoks* intet på salget, og prisen dækker alene produktionsomkostningerne. Dermed kan skribenter, redaktører og andre interesserede langt om længe have *Paradoks* stående i bogreolen. Hurra!

¶4 ET AF ÅRETS HØJDEPUNKTER HAR VÆRET MARKERINGEN AF Kants 300-års fødselsdag. Det er efterhånden svært at fremføre innovative læsninger af den filosofiske arkitektoniks store mester, men vi vil mene, at Jørgen Huggler, Carsten Fogh Nielsen og Anne Elisabeth Sejten alle gør et fremragende forsøg med deres fortolkninger af Kants tre kritikker, som de sætter ind i både historiske og nutidige kontekster.

¶5 Vores årlige *Bachelorkonkurrence* skal også nævnes. I år kårede vi to vindere: Sigrd Amalie Ørum Mikkelsens “Begavet med relationelt gehør: Om empatiens udfoldelse mellem mennesker” og Mads Refshauge Kjærs “Metafysikkens ombesættelse: Metafysikken i Hans Blumenbergs metaforologi”, som hver understreger, at de tunge, begrebsrige og filosofihistoriske emner endnu ikke er blevet sat helt på sidelinjen (af de studerende i hvert fald) til fordel for empirisk og praktisk filosofi. Vi gentog succesen med en prisceremoni, hvor vinderne modtog de højst eftertragtede ugletrofæer og derpå fik

mulighed for at præsentere deres arbejde foran engagerede fagfæller, interesserede medstuderende og stolte familiemedlemmer. Tak til alle jer, der i år indsendte jeres bacheloropgaver til konkurrencen. For en flok tidligere studerende som os er det imponerende, opløftende og inspirerende at følge med i, hvad der tænkes på læsesalene og diskuteres i fredagsbarerne!

¶6 Det blev også året, hvor vi gav en smagsprøve på et nyt tiltag, som vi sætter i søen i det kommende år. Med et uddrag fra den franske filosof Quentin Meillassoux' bog *Efter endeligheden: Et essay om kontingensens nødvendighed*, som er udarbejdet af redaktionens egen Frederik-Emil Friis Jakobsen og inden længe udkommer i sin helhed på Forlaget Aleatorik, har vi bragt vores første oversættelse af en klassisk filosofisk tekst. Af rettighedshensyn indgår teksten ikke i denne årbog, men på hjemmesiden kan man altså få en forsmag på *Paradoks'* kommende *Oversættelsesbibliotek*, som sigter på at gøre korte, klassiske, filosofiske tekster tilgængelige på dansk. Inden længe løfter vi sløret for, hvad biblioteket nærmere indebærer, og hvordan man kan bidrage. *Restez branchés!*

¶7 *PARADOKS* BLEV STIFTET I EN VERDEN, SOM PÅ MANGE MÅDER nu ligger fjernt. Allerede under forberedelserne til projektet ramte pandemien, hvorfor redaktionsmøderne ret hurtigt blev virtuelle. Siden har vi set en invasion af Ukraine, et genvalg af Donald Trump, en eskalerende klimakrise og et igangværende folkemord i Gaza, for bare at nævne nogle af de tragiske omstændigheder, vi befinder os i, og som kan virke uoverskuelige hvis ikke ligefrem handlingslamrende. Som altid, når virkelighedens nød melder sig, kan man ikke undgå at spørge sig selv, om den levende filosofi, hvilket var det problem, som *Paradoks* skulle adressere, stadig er relevant? Sagt med en parafrase af Marx' ellefte Feuerbach-tese: Er tiden kommet til at

forandre verden frem for, som filosofterne, at blive ved med at fortolke den? Eller omvendt: Har verden allerede forandret sig så meget, at der mere end nogensinde er brug for fortolkning, for filosofi og teori?

- ¶8 De spørgsmål har vi ikke svarene på. Men det virker ikke overilet at konkludere, at forholdet mellem teori og praksis er værd at genoverveje i disse år, og derfor har vi udsendt et *call for papers*, der inviterer til at gentænke politikken mulighed og væsen. Ved indgangen til det tyvende århundrede spurgte Lenin: “Hvad må der gøres?” I den kommende artikelserie, der bærer undertitlen “Vortids politik”, spørger vi: “Hvad må der tænkes?” Betingelserne for politisk tænkning og handling synes at være under så kraftig forvandling, at det er vanskeligt at vide, hvorhen man skal orientere sig, og hvorhen man skal rette sit politiske engagement, når kapitalen koncentrerer, en verdensorden smuldrer, klimaet ignoreres og verden lukker øjnene for Israels folkemord på palæstinenserne.
- ¶9 Vi ender dette jubilæumsforord dobbelt. Først skal der lyde en kæmpe tak til skribenter, læsere og venner af tidsskriftet for fem fantastiske, lærerige og ikke mindst sjove år. Vi gør det jo, fordi vi synes, at det er sjovt. Samtidig er filosofien ikke kun for sjov. Den er ikke kun en hyggelig adspredelse i fede år. Filosofien er engagerende og livsforandrende, for den, der bliver rørt af den. Den kan være eksplosiv og farlig for sine omgivelser. Den fordærver ungdommen. Og som vi ved fra Platon, er vejen ud af hulen på eget ansvar.
- ¶10 Den anden og egentlige afslutning på dette forord er en erklæring, som er initieret af Jon Auring Grimm, Stine Zink Kaasgaard og Kristoffer Balslev Willert, og som 134 fagfilosoffer har underskrevet mod Israels igangværende folkemord i Gaza. Her følger opråbet samt listen af medunderskrivere:

## Filosoffer siger fra

¶<sup>11</sup> OPRØRETS UDSAGN ER ET *NEJ* TIL URETFÆRDIGHEDEN OG knægtelsen. Men dets udspring er en iboende bekræftelse af livet, der i oprøret hævder sin værdighed.

¶<sup>12</sup> Vi har længe været vidner til en systematisk fornædrelse af, vold mod og mord på det palæstinensiske folk. Men vi vil ikke lukke vores øjne. Vi bærer vidne, og vi siger nej, fordi vi insisterer på livets værdighed.

¶<sup>13</sup> Det er i dag veldokumenteret

- At Israel begår krigsforbrydelser
- At ufatteligt mange mennesker er døde som følge af Israels krig
- At Israel begår folkemord, hvilket bekræftes af ledende eksperter
- At Israel fortsat og tiltagende besætter palæstinensisk land og opretter ulovlige bosættelser
- At danske komponenter anvendes i Israels forbrydelser

¶<sup>14</sup> Alt det ved magthaverne også, men de har ikke modet til at stå ved den viden, og derfor vildleder, bortforklarer, undskylder og afventer de. Forsigtig afstandtagen uden konsekvenser er blot skalkeskjul for manglende vilje til handling.

¶<sup>15</sup> Derfor må vi fortsætte med at sige fra! Ikke i vores navn. Vi siger nej til knægtelsen, fornædrelsen, og de lukkede øjne. Et sådant *nej* indeholder som skrevet et *ja*, der ikke gælder politiske, nationale eller religiøse tilhørsforhold, men simpelthen livet selv. Det liv, som bliver knægtet. Det liv, som vi alle bærer en smule af i vores hænder.

¶<sup>16</sup> Vi støtter derfor op om forfatterens erklæring, som blev fremsat i Politiken d. 11.06.2025 og kræver:

- At Danmark anerkender Palæstina som legitim og selvstændig stat
- At Danmark standser alt salg af F-35 flydele til Israel

- At Danmark åbner for og tilbyder medicinsk behandling af sårede og syge fra Gaza
  - At Danmark i sit formandskab for EU arbejder for at ophæve associeringsaftalen (den aftale som har formet handelsrelationen mellem EU og Israel i de sidste 25 år), indtil Israel
    - 1) stopper krigshandlingerne i Gaza og ophæver blokaden
    - 2) sikrer frie og sikre arbejdsforhold for nødhjælpsarbejdere
    - 3) sikrer fri og sikker adgang for international presse
    - 4) stopper annekteringen af Vestbredden og ophæver besættelsen af Palæstina
- ¶17 Arven fra Auschwitz burde føre til umuligheden af forbrydelserne i Gaza. Vi insisterer på den smertelige erkendelse af holocaust: *ALDRIG IGEN* gælder for *ALLE*, og ellers *INGEN*.
- ¶18 Det står klart, at enhver der forstår tyngden i ordene *ALDRIG IGEN* ikke alene tager afstand fra antisemitisme, men tillige insisterer på den lektion, antisemitismens grufulde forbrydelser har lært os: *ALDRIG IGEN* gælder for *ALLE*.
- ¶19 ERKLÆRINGEN ER UNDERSKREVET AF 134 FAGFILOSOFER:
- Jon Auring Grimm  
 Stine Zink Kaasgaard  
 Kristoffer Balslev Willert  
 Tone Dandanell  
 Andreas Vinther Jensen  
 Rasmus Ugilt  
 Mads Hansen  
 Asger Sørensen  
 Steen Brock  
 Tine Byrckel

Jonas Moustén  
Jeannette Søgaard  
Anne Engedal  
Lars Lodberg  
Søren Christensen  
Brian Benjamin Hansen  
Stuart Pethick  
Uffe Juul Jensen  
Søren Mau  
Boris Lauritzen  
Sara Dahlstrup Mogensen  
Ulrik Goos Iversen  
Esther Oluffa Pedersen  
Anton S. Christensen  
Andreas Manthey Sanderhoff  
Nicolai Knudsen  
Niels Wilde  
Sune Frølund  
Marie Møller Kristensen  
Andreas Beyer Gregersen  
Bodil Hvass Kjems  
Mathias Rølle  
Søren Harnow Klausen  
Jan Faye  
William Mathorne  
Martin Bjerre Bygballe  
Nils Holtug  
Mads Vestergaard  
Anders Kjeldgaard Hansen  
Kirsten Klercke

Anne-Marie Eggert Olsen  
Andreas Thustrup Pommer  
Joshua Hatherley  
Johannes Lundberg  
Hans Fink  
Sien Leppens  
Magnus Møller Ziegler  
Merete Wiberg  
Andreas Tagmose Grønkjær  
Troels Stru Schmidt  
Macon Holt  
Adam Juhl Norholt  
Sille Stenild  
Cille Hvass Holm  
Inger Christiansen  
Lotte Wittendorff Laursen  
Hermann Schmid  
Anne-Marie Søndergaard Christensen  
Rosa Skytt Burr  
Anne-Sophie Sørup Wandall  
Martin Fogt Pollas Rønberg  
Klemens Kappel  
Mikkel Gerken  
Søren Engelsen  
Ditte Dyrgaard  
Martin Ejsing Christensen  
Jacob Lautrup Kristensen  
Frederik-Emil Friis Jakobsen  
Mette Rose Nielsen  
Sebastian Sander Oest

Niels Offenber  
Maria Kjær Rosenbaum Rasmussen  
Andreas Olsen  
Kristian-Alberto Lykke Cobos  
Henrik Jøker Bjerre  
Lotte List  
Jakob Donskov  
Morten Baunegaard Danielsen  
Frederik Kirst Müntzberg  
Mia Henriksen  
Andreas Sidenius  
Emil Busch  
Martin Hauberg-Lund Laugesen  
Asbjørn Steglich-Petersen  
Simon Okholm  
Carsten Fogh Nielsen  
Thor Hennelund Nielsen  
Kresten Lundgaard-Leth  
Sune With Tryk Christensen  
Benjamin Jensen  
Gustav Johannes Hoder  
Sverre Raffnsøe  
Søren Rosendal  
Klaus Hartvig  
Jon Frederiksen  
Emma Solberg  
Sigurd Katborg  
Tanja Fløe Dalby  
Morten Schnefeld  
Jone Haug Köhler

Johan Poulsen  
Stefan Herning  
Asker Bryld Staunæs  
Jeppe Taudal Thorsen  
Jessica Gericke le Fèvre Honoré Iversen  
Katrine Mølgaard  
Line Kollerup  
Nina Vangsgaard Balle  
Jens Villads Heiede Jensen  
Thea Fersbye  
Marianne Træbing Secher  
Tenna Libak  
Ronni Godsk Hansen  
Jasna Bach Arnešćad  
Mads Algreen Torp  
Andreas Sigsgaard Jensen  
Kasper Ralšćed Jensen  
Helene von Tabouillot  
Line Skovgaard Juhl  
Andreas Beck Holm  
Tobias Beck Odgaard  
Nicolai Bo Larsen  
Sebastian Jon Holmen  
Jarl Viktor Schultz  
Nana Eichel Bech  
Oliver Anton Lunow Nielsen  
Alexander Bruggisser  
Tanja Burke Cryer  
Asbjørn Gammelgård  
Andrea Nomi Stokic Dam

Anders Bering Holm  
Katrine Høghøj  
Mads Refshauge Kjær  
Isabelle Karkov Bachir

# Det guddommelige i det jordiske. Et fænomenologisk forsøg

MOGENS PAHUUS

14. OKTOBER 2024

DER HAR FOR ET STYKKE TID SIDEN UDSPILLET SIG noget af en fænomenologi-fejde her i tidsskriftet *Paradoks*, hvor forskellige opfattelser af fænomenologien er blevet spillet ud mod hinanden.<sup>1</sup> Det er en diskussion, som jeg gerne vil give et lille bidrag til med et konkret eksempel på en fænomenologisk analyse af et fænomenfelt, som jeg har foretaget i min bog *Det guddommelige i det jordiske*.<sup>2</sup> Jeg har her forsøgt at anvende den form for fænomenologi, som man plejer at kalde eksistentiel fænomenologi, og som i Tyskland er blevet praktiseret af Martin Heidegger og Hans Lipps, i Frankrig af Maurice Merleau-Ponty og herhjemme af K. E. Løgstrup. Jeg har selv forsøgt at anvende denne metode i en række bøger og altså seneſt i førnævnte bog, idet jeg i særlig grad har beskæftiget mig med den sproglige – og i forlængelse heraf også den litterære – formulering af de erfaringer og fænomener, der behandles.

¶<sup>2</sup> Jeg mener selv, at man i diskussionerne af fænomenologien ofte har bevæget sig på et temmelig metodisk og abstrakt plan. Og jeg mener, at det fænomenologiske slagord “zu den Sachen selbst” (til tingene selv) lægger op til, at udgangspunktet må være de konkrete analyser af fænomenerne selv. Derfor kommer jeg i denne lingvistisk-fænomenologiske analyse til at dvæle et godt stykke tid ved forskellen mellem et ord/fænomen som stol (der udtrykker en praktisk omgang med tingene) og et ord/fænomen som stilhed og – senere – ord som hjemlighed og træ (der udtrykker en indtryks-artikulerende omgang med tingene, og hvor denne indtryksartikulering giver adgang til det guddommelige i det jordiske).

## En oplevelse af det sublime

¶<sub>3</sub> I DEN LILLE FORTÆLLING *FUSIJAMA* FORTÆLLER JOHANNES V. Jensen om det indtryk, synet af japanernes hellige bjerg gjorde på ham, da han en morgen vågnede og kikkede ud ad køjet på skibet og da så bjergets hvide snekegle løfte sig over den blå tykning, der skjulte dets fod: “Det var som om Jorden selv var kommen mig imod i sin kosmiske Friskhed, den unge Planet, der vender sig ud af Mulmet, kronet af Nordlyset, med sin havblaa skønne Sfære og Fastlandenes mangefarvede Jordsmon belyst af Solen”. Han føler her, at han kommer til at opleve på samme friske måde, som man kan opleve tingene på i barndommen, og det kan meget vel hænge sammen med, at han denne morgen på skibet ud for Japan er vågnet ved, at vinden luftede ind i kahytten, og ved at han i søvne løb så fuld af glæde, at han ikke kunne blive liggende ned. Der skal altså særlige omstændigheder til for at opleve på samme umiddelbare måde som barnet, “naar tillærte Forestillinger har gjort Barndommen til det tabte Land og vakt Illusionen om en anden ædlere Virkelighed, end den vi ser”. Der må “en Fjernhed og Fremmedhed, en sublim Overraskelse til for at gengive Jorden dens Friskhed”. Men da forstår han også, “at den højere Verden, vi stunder imod, kun kan være den der er, men at vi aldrig i det givne Øjeblik er naet op til den, at vi til daglig er blinde for den”.<sup>3</sup>

¶<sub>4</sub> Jeg vil give Jensen ret. Vi kan opleve noget sublimt eller ophøjet eller på anden vis guddommeligt, og vi kan samtidig erfare og forstå, at dette sublime eller ophøjede hører vor egen jordiske tilværelse til. Og vi kan endelig forstå, at det guddommelige kun bliver os til del, hvis vi oplever og erfarer på en involveret – en åben og selvforglemmende – måde. Med andre ord: Vi kender for det første alle sammen til at drømme om og længes efter noget, som vi kan kalde det største, det højeste eller det dybeste i tilværelsen, det som Johannes

V. Jensen kalder “en højere eller ædlere verden”. I religionerne taler man om det som det hellige eller det guddommelige. Jf. de danske teologer Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager, der definerer religion på følgende måde: “religion må være udtryk for noget helligt eller guddommeligt, som man forholder sig til i eksistentiel alvor”.<sup>4</sup> Jeg mener også, at man kan formulere det guddommelige som det, som det for alvor kommer an på i tilværelsen, som det mest værdifulde og derfor det mest fordrende i tilværelsen. Det er det, den tysk-amerikanske teolog Paul Tillich kalder “the ultimate concern”, og det er det, som en idehistoriker som Dorthe Jørgensen (i bl.a. bogen *Den skønne tankning*) kalder det, der har værdi i sig selv. For det andet gælder det, at man meget vel kan være af den opfattelse, at det er at finde i det jordiske, dvs. i det liv på jorden, som vi alle fødes ind i og gennemlever i vel efterhånden firs år – sammen med andre og i en optagethed af og beskæftigelse med tingene og omgivelserne eller naturen. At vi altså – med Tillichs ord – kan finde “the divine in the human”, det guddommelige i det menneskelige.<sup>5</sup> For det tredje gælder det, at vi for at kunne opleve det guddommelige i det jordiske må forholde os på en særegen måde, må stå i en bestemt form for forhold til verden og til de andre og må være aktive på en særegen måde.

- ¶5 Min tese i denne artikel er for det første, at det største, det højeste og det dybeste i dets forskellige former har en form for hellighed eller ubetingethed eller værdifuldhed i sig selv, som bevirker, at man kan tale om en form for dennesidig religiøsitet eller religiøs følelse. For det andet, at man kan argumentere for denne tese gennem eksistentielt-fænomenologiske analyser – en analysemåde, som jeg altså samtidig gerne vil præsentere i sine grundtræk.
- ¶6 Hvad det gælder om i den form for filosofi, som den eksistentielle fænomenologi repræsenterer, er at afdække det centrale og betyd-

ningsfulde i den menneskelige tilværelse. Her kan jeg helt og fuldt tilslutte mig K. E. Løgstrups formulering af opgaven for den eksistentielle fænomenologi: “at hente frem i dagens lys den forståelse af den menneskelige natur og menneskets forhold til verden, der ligger skjult i den før-filosofiske kundskab”.<sup>6</sup> I denne artikel forsøger jeg at drage den væsentlige bestanddel i menneskets forhold til verden frem i lyset, som har karakter af mødet med det største eller det ubetingede i tilværelsen.

¶7 De fleste religioner bygger som nævnt på den antagelse, at der findes noget “højere” end det jordiske. Men samtidig kan man dog også i disse religioner anskue noget af det jordiske som havende del i det guddommelige. I kristendommen kan man eksempelvis finde både den opfattelse, at det jordiske liv kun er at forstå som en jammerdal, der går forud for det egentlige liv i det hinsides, og den opfattelse, at der findes noget guddommeligt i det jordiske. Således igen hos Løgstrup, der taler om de suveræne livsytringer – såsom kærlighed, tillid og medfølelse – ikke blot som de “største” eller “højeste” (mest livsvigtige) fænomener i det jordiske liv men også som skabt af Gud. Og således også hos Niels Henrik Gregersen, der siger, at “midt i dennesidigheden findes der eksempler på gudsriget og det evige liv, og ikke kun analogier til en fremtidig hinsidighed”.<sup>7</sup> Min påstand i denne artikel – og i den bog, der ligger til grund for den, *Det guddommelige i det jordiske* – er altså nu den, at det guddommelige *kun* er at finde i det jordiske.

## **Det guddommeliges former: i forholdet til de andre, til omgivelserne og til sig selv**

¶8 I MIT FORSØG PÅ AT VISE, HVOR OG HVORDAN VI FINDER DET guddommelige i det jordiske, vil jeg tage udgangspunkt i romantikernes tanke om, at det guddommelige fremtræder klarest i tre fæno-

mener, nemlig i kærligheden (bl.a. hos filosofen F. C. Sibbern), i naturen (bl.a. hos fysikeren H. C. Ørsted og digteren H. C. Andersen) og i kunsten (bl.a. hos digteren Schack Staffeldt). Ved “romantikerne” forstår jeg hele den europæiske kulturstrømning inden for såvel filosofi som litteratur, billedkunst og musik fra ca. 1790 til 1870. Jeg mener dog, at de tre områder må forstås på en bredere måde: Hvad kærligheden angår, vil det sige, at det ubetingede eller guddommelige er at finde i ikke bare den erotiske form for kærlighed men i enhver form for et virkeligt involveret forhold til andre, som fx venskabet eller kærligheden til ens børnebørn. Hvad angår forholdet til naturen, er det guddommelige at finde ikke bare i oplevelsen af skønheden og det sublime eller ophøjede i naturen men også i den involverede oplevelse af omgivelserne som sådan og i fænomener som følelsen af hjemlighed og den form for stilhed og ro, der kan forekomme en at rumme noget uudsigeligt. Jeg vil ligeledes udvide romantikernes tanke om det guddommelige i kunsten til tanken om det guddommelige i de mangfoldige former for skabende virksomhed, hvad enten disse er rettet mod det at skabe et frugtbart forhold til andre mennesker (hvor man kan være med til at skabe en bestemt ånd eller atmosfære) eller er rettet mod frembringelsen af et værk, som kan være kunstnerisk, men også kan være filosofisk eller videnskabeligt eller af mere praktisk art. Endelig vil jeg plædere for, at den skabende virksomhed faktisk ikke kun omfatter forholdet til de andre og til verden eller det materialemæssige men også kan bestå i udfoldelser af kropslig art som idræt.

¶ På denne måde kan man sige, at det guddommelige findes i de mest involverede forhold til dels de andre, dels verden eller omgivelserne, dels sig selv (og skabende virksomhed angår forholdet til sig selv, selv om den naturligvis altid inddrager enten forhold i verden eller forholdet til andre). Vi har ifølge Martin Heidegger altid et for-

hold til både det, han kalder *Mitwelt*, *Umwelt* og *Eigenwelt*. Og det guddommelige er da at finde i de “højeste”, mest involverede former for disse måder at forholde sig på.

¶10 Vi kan derfor opstille følgende skema:

Kærlighed	som det højeste i forholdet til	de andre ( <i>Mitwelt</i> )
Naturoplevelse	som det højeste i forholdet til	omverdenen ( <i>Umwelt</i> )
Skabende virksomhed	som det højeste i forholdet til	sig selv ( <i>Eigenwelt</i> )

## **Kernen i det at forholde sig til det guddommelige**

¶11 MAN KAN NU SPØRGE, OM IKKE DER ER NOGET FÆLLES FOR DISSE tre måder at forholde sig på, noget som netop udgør karakteren af det guddommelige i kærligheden, naturoplevelsen og den skabende virksomhed. Mit svar er, at det er der, og at vi her nærmer os det centrale i det guddommelige.

¶12 Det fælles er, at vi er til på en så åben og selvforglemmende optaget måde, at vi virkelig berøres af enten et andet menneske eller af noget i vor omverden og af de muligheder, der ligger i det, vi har at gøre med og arbejder med. Denne berørthed fører til, at vi svarer på det indtryk, som ligger i at blive berørt, at vi altså aktivt tager det op, som vi berøres af. Og det betyder, at vi gennem denne berørthed forvandles og selv med vort eget svar eller vor aktivitet forvandler det, som vi bliver berørt af – om ikke på anden måde, da på den måde, at vi artikulerer dette indtryk og på denne måde får det, der har gjort indtryk på os, til at fremstå på en rigere og klarere måde.

Denne forvandling af den anden, af omgivelserne eller af materialet, vi arbejder med (eller af selve opfattelsen af det andet), indebærer så igen, at vi nu berøres af det nye og forvandlede og dermed igen selv svarer og er aktive og altså også selv igen forvandles og så fremdeles.

¶13 Det er denne proces, hvor vi berøres og svarer, og hvor vi og det, vi står overfor og har at gøre med, forvandles, som Hartmut Rosa i bogen *Resonans* kalder for et resonans-forhold til verden.<sup>8</sup> Han taler om en særegen kombination af det passive (det, at vi berøres) og det aktive (at vi svarer – med vor egen stemme, så at sige), som han kalder det medio-passive. Den samme tanke finder vi hos Martin Buber i *Jeg og du*, der taler om, at vi, når vi står i den måde at forholde os til andre på, hvor vi er deltagende til stede, altså i forholdet jeg-du (i modsætning til forholdet jeg-det, hvor vi nøjes med at iagttage eller erfare den anden), kommer til at stå i et udvekslings- eller vekselvirkningsforhold, hvor jeg'et og du'et tilsammen danner et mellemområde, et *Zwischen*, hvor vi ikke længere kan skelne mellem den enes eller den andens aktivitet og passivitet.<sup>9</sup> Vi kan således erfare, at jeget og duet i den virkelige samtale mellem to så at sige føres videre af samtalen selv som et tredje. Ifølge Buber findes forholdet jeg-du ikke blot mellem mennesker men også mellem mennesker og andre former for det levende – mest med dyrene, men også med planter og træer – og videre mellem mennesker og en del af det menneskeskabte (som Buber kalder åndelige væsenheder, og hvormed han primært tænker på kunstværker og videnskabelige eller filosofiske værker). Her mener jeg nu, at vi kan gå endnu videre og også tale om forholdet jeg-du i forholdet til omgivelserne som sådan, altså i de mange forskellige former for involveret omgang med natur og i mange andre former for skabende virksomhed end de mere åndelige.

¶14 Man kan også her henvise til Ludvig Feilbergs skelnen mellem de to forhold til verden og de andre, som han kalder henholdsvis lige-

løb og kredsning (*Samlede Skrifter II*),<sup>10</sup> hvor ligeløbet er karakteriseret ved åbenhed og det mulighedsforhøjende, og hvor kredsning er karakteriseret ved lukkethed og det muligheds-formindskende eller mulighedshæmmende. Her betoner Feilberg altså med sit begreb om det mulighedsforhøjende og med yderligere begreber som det føden- de eller tilblivende (*Status nascendi*), at der netop er tale om en bestandig udveksling. Endelig finder man også tanken hos K. E. Løgstrup, som ser den væsentligste forskel mellem de suveræne og de tvungne eller kredsene livsytringer i deres forhold til mulighe- derne: De første skaber og fremmer mulighederne, mens de sidste hæmmer disse.

## **Det guddommelige former som mellem- menneskelighed, mellem-verdener og mellem-ting**

¶15 NÅR DET GÆLDER FORHOLDET TIL ET ANDET MENNESKE, ER DET guddommelige at finde i dette, at man berøres af det inderste og egentligste i et andet menneske, nemlig dettes væsen eller natur, og at man selv er aktiv ud fra det inderste og egentligste i sig selv. Man kan sige, at *das Zwischen* her får karakter af mangfoldige former for virkelig involveret mellem-menneskelighed.

¶16 Når det gælder forholdet til natur og omgivelser, da er det gud- dommelige at finde i dette, at man berøres af noget anskueligt i det- tes skønhed eller ophøjethed (eller at det frembringer henrykkende indtryk eller avler stilhed og hjemlighed), og at man selv er aktiv med alle sine evner til at åbne sig for og tage del i det anskueligt- materielle, dvs. alle ens sanser, ens krop – ikke mindst de rytmer i en selv (åndedrættet, hjerterytmen, penduleringen med armene, når man vandrer m.v.), som sætter en i stand til at deltage i de rytmer,

der præger det anskuelige. Her får *das Zwischen* karakter af mange former for en mellem-verden.

¶17 Når det gælder den skabende virksomhed, da er det guddommelige at finde i den mangfoldighed af muligheder for aktiv omforvandling af det givne, som åbner sig for os, når vi er aktive ud fra alle vore evner, altså når vi er opslugt af den givne virksomhed på en selvforglemmende måde. Her får *das Zwischen* karakter af mangfoldige former for mellem-ting eller mellem-værker, hvor værket kan være et kunstværk, en roman eller et brød, som man blander, ælter og bager, og hvor det mellem-agtige ved fx kunstværket er kombinationen af dets tema og materialer på den ene side og den kunstneriske idé på den anden side.

¶18 Når forholdet til det guddommelige har denne dobbelte karakter af det passive og det aktive, betyder det, at vi ikke har kontrol over eller kan råde over det guddommelige i vor tilværelse. Rosa taler da også her om en ukontrollerbarhed, en *Unverfügbarkeit*. Det er langt hen ad vejen noget, der bliver os til del, skænkes os. Men samtidig er det også vigtigt at sige, at hvis vi ikke lærer at mobilisere vor egen åbenhed, involverethed, vore egne sanser, vore egne følelser og vore egne evner (i stedet for blot at være i en tilstand af målrettethed i løsningen af vore opgaver), er det ikke muligt at få del i det guddommelige. Vi kan være stillet således – af omstændighederne og af det givne i os – at vi i kun begrænset grad får del i det guddommelige. Og vi kan på den anden side leve på en så begrænset måde – fx optaget af at komme så nemt og behageligt gennem livet som muligt – at vi ikke får del i dette højeste og største.

## **Den fænomenologiske undersøgelse**

¶19 UNDERTITLEN TIL DENNE ARTIKEL ER “ET FÆNOMENOLOGISK forsøg”. Men hvad har det guddommelige med det fænomenologi-

ske at gøre? Jo, når man skal klarlægge det guddommelige i det jordiske, mener jeg, at det er oplagt – og endda nødvendigt – at tænke og undersøge de relevante fænomener på en fænomenologisk måde. I den fænomenologiske undersøgelse har man nemlig altid at gøre med forhold eller måder at forholde sig på. Den ene side af forholdet er en menneskelig form for aktivitet, og den anden side af forholdet er denne aktivitets genstand. Man kan her – med afsæt i Edmund Husserl – tale om et forhold mellem noesis og noema, hvor noesis er den erkendelsesmæssige aktivitet, og noema er genstanden for denne aktivitet, og hvor noesis forstås som en bestemt form for erkendelsesmæssigt greb (et be-greb), som former den genstand, der erkendes, dvs. som får genstanden til at fremtræde på en bestemt måde. Tanken er altså, at der findes mange former for erkendelsesmæssige greb, og at genstanden derfor kan fremtræde på mange forskellige måder – alt efter hvilket erkendelsesmæssigt greb det begribes eller gribes gennem.

¶<sub>20</sub> Går man fra Husserl videre til den tidlige Heidegger, vil man se, at han opfatter den erkendelsesmæssige aktivitet som en del af en mere omfattende form for aktivitet, en aktivitet af handlingsmæssig karakter. Han viser i *Væren og tid*, at vi i størstedelen af vor tilværelse udfolder en sådan handlingsmæssig aktivitet, som har karakter af det at sørge for, at tage sig af, at tage op og omforvandle det, vi tager op. En aktivitet, som han benævner med det tyske *Sorge* eller det latinske *cura*. For en sådan aktivitet fremtræder det, vi har at gøre med og omforvandler – altså det givne i omgivelserne – som redskaber og materialer og ressourcer eller som fremstillede ting, og alt dette kalder han *Zeug*.

¶<sub>21</sub> Når det gælder den erkendelsesmæssige aktivitet, som er knyttet til *Sorge*, kan man sige, at den har karakter af det at forstå sig på noget, således som man forstår sig på en hammer, når man kan

håndtere og bruge den. For denne form for forståelse træder tingene frem som havende karakter af håndterbarhed (*Zuhandenheit*). Her står denne form for forståelse i en slags modsætning til en mere teoretisk form for forståelse, hvor man har genstanden for sin forståelse stående over for sig, og hvor den altså får form af det, tyskerne kalder *Gegenstand* (noget, der står over for en: gegen), og som Heidegger kalder for *Vorhandenheit*.

¶<sup>22</sup> Fra Husserl og Heidegger kan man gå videre til Max Scheler, der er optaget af den type forholden sig til og forståelse af verden, og især af de andre, som er af følelsesmæssig art. En optagethed, som dog i nogen grad er foregrebet af Heidegger med dennes udarbejdelse af den afdækning af verden, som sker gennem vor stemthed (*Befindlichkeit*). På denne måde ser man, at fænomenologiens historie er karakteriseret ved en stadig udvidelse af vore måder at tage noget op på. Et afgørende senere skridt finder man hos Maurice Merleau-Ponty, som for alvor inddrager sanserne og kroppen som måder at være i verden på og måder at tage tingene op på. Igen er der andre, der har foregrebet denne sidste udvidelse, bl.a. Hans Lipps, der også har beskæftiget sig med sanserne, og som viser, at der ved siden af de egentlige begreber og de mere praktiske greb (af *Sorge*-karakter) findes det, han kalder sigtende greb eller konceptioner, hvor der er tale om at fatte eller artikulere de indtryk, der indvirker på os. Vi kommer straks tilbage til forskellen mellem et praktisk greb (eksemplet vil være en stol) og et sigtende greb (eksemplet vil være stilhed og ro).

¶<sup>23</sup> Når jeg før talte om, at vi kun kan erfare det guddommelige i det jordiske ved at mobilisere alle vore former for opladthed og åbenhed og aktive måder at gribe og lade sig gribe af tingene på, er der altså tale om, at der i denne type erfaring foreligger en særlig omfattende

form for den aktivitet, som der overalt er tale om, hvor der foreligger et forhold til verden og de andre og en selv.

## Dagligdags erfaring og dagligsproget

¶<sub>24</sub> NÅR MAN SKAL UNDERSØGE ET ELEMENT I DET GUDDOMMELIGE i det jordiske – som eksempelvis den form for hjemlighed, der har virkelig dybde og virkelig betydning, og som dermed kommer til at udgøre den del af det guddommelige – mener jeg, at man for at afdække denne form for forholden sig og den form for dennes genstand, som udgør hjemligheds-erfaringen, kan – og bør – tage udgangspunkt i det, K. E. Løgstrup har kaldt “den før-filosofiske kundskab”, som simpelthen er vor levede dagliglivs-erfaring. Den er ofte implicit og altså ikke altid verbaliseret, men alligevel lønner det sig at tage udgangspunkt i de ord og udtryk, som vi anvender om disse erfaringer, altså i dagligsproget eller det naturlige sprog. Man kan således tale om, at der findes en form for eksistentiel fænomenologi, som har karakter af en lingvistisk fænomenologi. Og det er den form, jeg selv forsøger at praktisere. Men inden vi kommer til hjemligheds-erfaringen, må vi uddybe fænomenologiens begreb om fænomen og bringe det i forbindelse med sproget.

¶<sub>25</sub> Når man fænomenologisk undersøger noget, da opfattes det fænomen, man undersøger, som indeholdende to elementer – som vi allerede har skitseret: På den ene side rummer fænomenet et subjektivt element, en rettedhed mod noget, som man opfatter eller fatter, dvs. griber. På den anden side er der tale om et objektivt element, noget som opfattes og fattes og derved kommer til at fremtræde eller vise sig på en bestemt måde. Når noget altså viser sig (og det er kernen i ordet fænomen), er forudsætningen for, at det viser sig eller fremtræder som noget bestemt, at vi nærmer os det med et bestemt greb. Dette greb kan eksempelvis være et begreb, og et

sådant har en sådan bestemthed, at vi kan give en definition af begrebet, typisk på den måde, at man angiver genus og differentia, dvs. forstår genstanden ud fra den mere omfattende type eller art, genstanden falder ind under, samt de særlige karakteristika, som udmærker den type ting, som genstanden tilhører. For eksempel forstås mennesket på den måde som et rationelt levende væsen. Men meget ofte er der dog tale om andre slags greb. For ifølge Hans Lipps står vi ikke primært i tilværelsen over for ting med egenskaber (hvor begge dele indfanges med almenbegreber) men er sat i en situation, hvor vi er forviklet med verden, og hvor vi i denne forviklethed må gå i lag med tingene for at få udredt situationen og komme videre. Her betjener vi os af “Begriffe des alltäglichen Lebens” (dagliglivsbegreber), dvs. måder at tage tingene op på og forvandle situationen, som Lipps kalder konceptioner, og som også kommer til udtryk i de ord og udtryk, vi bruger. Også her er der tale om en form for greb, idet det latinske ord *capere* betyder gribe. Lipps skelner her bl.a. mellem praktiske konceptioner, hvor vi behandler og bruger noget, som fx “stol” og sigtende konceptioner, hvor vi fatter noget på den måde, at det ses eller opleves på en bestemt måde, og hvor ordet altså artikulerer et indtryk, som fx “rolig” og “stille”.<sup>11</sup> Jeg vil i det følgende se nærmere på disse to eksempler, idet jeg mener, at vi gennem undersøgelsen af de sigtende eller indtryksartikulerende konceptioner kan få klarhed over, hvori det guddommelige i det jordiske består. Det vil her vise sig, at allerede ordene “rolig” og “stille” kan anvendes om noget guddommeligt, hvilket bliver endnu tydeligere, når vi kommer til en sigtende konception som “det at føle sig hjemme”. Men først skal forskellen mellem almenbegreber og konceptioner belyses nærmere ud fra den praktiske konception “stol”.

¶26 Man kunne tænke sig, at “stol” var et begreb om en bestemt type møbel (genus) med bestemte karakteristika eller differentia, nemlig

et sidde-møbel. Herefter kunne man tænke sig, at man kan definere stole som frembragte genstande med fire ben, en siddeplade og et ryglæn. Hvad angår den sidste definition, ville man imidlertid hurtigt kunne konstatere, at der jo ikke behøver at være tale om fire ben. Tre er nok, og i givet fald kan stolen være stol, blot den har en enkelt tilstrækkelig bred fod. Desuden gælder det, at definitionen også er gældende for en bänk, og at hvis stolen forstås som en vandret plade, der understøttes, så kommer ordet også til at omfatte en taburet og en skammel. Konstateringen af, at det er svært at give en definition af rent saglig art af en stol, fører til den forståelse af betydningen af ordet "stol", at det er brugen af dette møbel, vor omgang med det, vort legemlige forhold til det eller vort greb om det, som er det afgørende i dette fænomens væsen: En stol er noget, som vi kan bruge til at give os støtte, når vi er i gang med aktiviteter som at spise (jf. noget, der skal til, når vi "går til bords"), skrive (skrivebords-stol) eller læse (læse-plads). Og det er netop, fordi vi har specielle aktiviteter knyttet til brugen af stole, at vi taler om en lænestol (afslapning), en skammel (til at stå op på for at nå noget, som er placeret højere oppe, end vi selv rækker) osv. Eftersom den brug af eller det greb om, der er med til at gøre en stol til en stol, er, at den skal afgive *støtte* til bestemte aktiviteter, bliver det klart, at vi også kan tale om at *stole på* en anden eller på noget, en anden siger. Eftersom en stol altid optager en bestemt plads et bestemt sted (fx rundt om spisebordet eller ved skrivebordet), er det forståeligt, at vi kan bruge et udtryk som at sætte eller stille en anden stolen for døren, hvilket jo betyder, at vedkommende bliver sat på plads. Og eftersom den plads, en stol optager, i almindelighed rummer et hulrum under sædet, bliver det forståeligt, at vi kan tale om at stille noget under stolen i betydningen: hemmeligholde noget. Endelig er forklaringen på, at man kan kalde den opretstående plade på en violin, hvor

strengene er fastspændt, for en stol simpelthen det essentielle forhold ved en stol, at den afgiver støtte. Hvis ikke dette at afgive støtte var det centrale i betydningen af “stol”, ville det være helt ubegribeligt, at man skulle kunne “overføre” ordet til en violin.

¶27 Men nu til de sigtende konceptioner – og til eksemplet ro/rolig og stilhed/stille. Ordene ro og stilhed kan i visse situationer betyde, at der er tale om et fravær af enten lyde eller af bevægelser – eller af begge dele. Men det forhold, at ordet rolig på dansk primært anvendes om mennesker i betydningen besindig (jf. også, at man kan tale om, at et menneske er “en stille type”), og det forhold, at et udtryk som “det kan du roligt gøre” betyder, at det kan du trygt gøre, viser, at kernen i ordets betydning er det indtryk af afslappethed og harmoni, som bestemte mennesker giver os, og som står i modsætning til det indtryk af nervøsitet, som andre mennesker kan give os. Dette indtryk kan omgivelserne selvfølgelig også give os, eksempelvis om aftenen, hvor alting bliver så stille og roligt, fordi bevægelserne forsvinder (jf. Goethes berømte digt *Über allen Gipfeln ist Ruh* (Over alle tinder er der ro) med linjen “in den Vipfeln spürt man kaum einen Hauch” (i toppene fornemmer man knap nok en luftning), og det fordi lydene forsvinder: “die Vögelein schweigen im Walde” (de små fugle tier i skoven). Derfor får hele situationen, som skildres i Goethes digt, karakter af ro: “Über allen Gipfeln ist Ruh”. Samtidig er det afgørende i hele digtet, at det først og fremmest handler om noget sindsmessigt, jf. slutningslinjerne: “Warte nur / balde / ruhest du auch (Vent kun, snart hviler du også)”.)

¶28 Allerede ro og stilhed kan – i bestemte former og i bestemte situationer – siges at rumme noget guddommeligt. Men lad os her gå videre til hjemlighed som eksempel. Vi vil da kunne konstatere, at der allerførst – i analysen af hjem og hjemlighed – må skelnes mellem hjem og hjemme i stedsmæssig eller geografisk forstand og det at

føle sig hjemme. Der må altså skelnes mellem på den ene side hjem, hvor hjem betyder bolig (mit hjem), og hvor vi taler om at komme hjem og at være hjemme, og hvor vi – i videre forstand – taler om hjemstavn og hjemsted og hjemland. Og på den anden side hjemlighed i betydningen at føle sig hjemme. Men her – altså i forbindelse med det at følge sig hjemme – må vi igen skelne yderligere. Vi kan tale om det hjemlige og det at føle sig hjemme som modsætningen til det at være til stede i det offentlige eller i offentligheden og det at være på arbejde eller være på sin arbejdsplads. Her vil det at føle sig hjemme ofte blot have karakter af det at slappe af, hygge sig, rekreation. Noget andet og dybere er der tale om, når hjemligheden forbindes med ord som hjemve og hjemlængsel (som eksempelvis hos H. C. Andersen: “I Danmark er jeg født / der har jeg hjemme”). Her er der tale om, at man har knyttet sig til et bestemt sted eller en bestemt livsform, hvor hjemlighed altså betyder, at man har slået følelsesmæssige rødder: “Hvad var vel i verden det fattige liv / med al dets fortærende tant / om ikke en plet med en dal og lidt siv / vort hjerte i skælvinger bandt”, som det hedder hos Jeppe Aakjær i digtet *Jylland*. Men samtidig kan man godt fornemme, at der findes en endnu dybere og mere værdifuld form for hjemlighed, hvor det afgørende er, at man har fundet et sted, hvor man helt og fuldt kan dele sit liv med en bestemt anden eller bestemte andre – hvor det hjemlige er dybt forbundet med forholdet til andre. I Somerset Maughams roman *Timen før daggry* møder vi en kvinde, der sent i livet finder en mand, som hun kommer til at elske, en kvinde, hvorom det hedder: “Det var som om hun hele sit liv havde været en landflygtig, der tæredes hen af længsel efter sit hjem, og i ham havde fundet det hjem, hun altid havde vidst ventede på hende”.<sup>12</sup> Her kan også henvises til den engelske filosof Simon May, der har argumenteret for, at der er en intim sammenhæng mellem kærlighed og

det at være rodfæstet. For ham er kernen i kærligheden, at den anden med sit nærvær og sin tilstedeværelse forankrer os i en verden, der ikke bare passer til, men også fremmer vores særegne ejendommelighed, at vi af den anden bliver ført ud af vort eksil og ind til vort virkelige hjem.<sup>13</sup>

¶29 Når vi har at gøre med de fænomener, som udgør det guddommelige i tilværelsen, har vor forholden sig til disse fænomener som sagt karakter af et involveret forhold – en åben og selvforglemmende optagethed. Og da træder bestemte ting i tilværelsen – bestemte andre mennesker, bestemte elementer i omverdenen og naturen og bestemte muligheder for aktivitet og omforvandling frem som skønne, ophøjede, strålende, dybe, overvældende, inderlige. Martin Andersen Nexø var uddannet skomager, før han blev digter, og han beskriver overgangen fra den form for aktivitet, som skomageriet (som en form for *Sorge*) var for ham, til den involverede aktivitet, som digtningen blev for ham, på følgende måde: “Når jeg reparerede et par sko, så var de pæne; men når min tanke pudsede en enkelt genstand op, ja så gav alle ting sig til at skinne og leve”.<sup>14</sup>

¶30 Det guddommelige er det skinnende i vor tilværelse. Apropos det at være skomager, skal det dog tilføjes, at også det på et eller andet plan – i design eller i håndværk – at fremstille et par sko kan få del i det skinnende.

¶31 Med de citater – fra H. C. Andersen, Jeppe Aakjær og Somerset Maugham – angående hjemligheden, som jeg netop har anført, vil jeg demonstrere, at litteraturen er en form for erkendelsesmæssig afdækning, som ligger i forlængelse af vor dagligdags-erfaring og dagligsprog, hvorfor det er oplagt at bruge denne form for erkendelse i forbindelse med fænomenologiske analyser af den menneskelige tilværelse og fænomenerne i denne.

## Tre former for fænomenologi

¶<sup>32</sup> I DEN KLASSISKE (HUSSERL) OG I DEN EKSISTENTIELLE FÆNO-  
menologi (fra Heidegger til Merleau-Ponty) er der – som allerede  
beskrevet – altid tale om, at fænomenet rummer to elementer: et  
subjektivt greb og noget objektivt grebet. I den klassiske fænomeno-  
logi tales der om det første element (det subjektive) som erkendel-  
sens konstitution af det værende, og i den eksistentielle fænomeno-  
logi (ikke mindst hos Heidegger) om den menneskelige tilværelses  
åbenhed for verden. Ifølge den klassiske fænomenologi kender vi  
kun til det værende, sådan som vi selv har konstitueret det i vor  
erkendelse af det, og i den eksistentielle fænomenologi hævdes, at vi  
kun kender til verden i de horisonter, som *Sorge* eller *cura* har åbnet  
for os, samt de horisonter, som andre former for aktivitet åbner for  
os. Her er der imidlertid fænomenologer, der hylder en tredje form  
for fænomenologi, blandt dem atter K. E. Løgstrup, der hævder, at  
“vor tilværelses åbenhed er så radikal, at hvad der er til og hvad der  
går for sig viser sig, sådan som det er i sig selv”.<sup>15</sup> Løgstrup mener, at  
der må skelnes mellem på den ene side det menneskeskabte og på  
den anden side det naturgivne eller de givne omgivelser og den givne  
natur. Om det første gælder det, at vi selv konstituerer det eller  
åbner det op ud fra vore greb. Men om det naturgivne – fx et træ –  
gælder det ifølge Løgstrup, at vi ikke møder op “med vor forståelse  
af hvad et træ er for med den at forstå, at træet udenfor huset er et  
træ. Sådan oplever vi det i hvert fald ikke. Snarere oplever vi det, som  
træet gav os forståelsen af, at det er et træ. Ikke fra os selv, men fra  
træet ved vi, at det er et træ. I sin forståelighed giver verden os orde-  
ne. Alle forekomsterne synes at tale med om deres væsen og blive  
selvstændige partnere i forståelsen”.<sup>16</sup> Også andre fænomenologer  
tænker på en tilsvarende måde, for eksempel de franske teologiske

fænomenologer Jean-Luc Marion og Michel Henry, og herhjemme idehistorikeren Finn Thorbjørn Hansen.

¶33 Hansen har sammen med sin kone Ann Charlotte Thorsted i bogen *At tænke med hjertet* givet en redegørelse for denne sidstnævnte position og sammenlignet den med de to første (Husserl og Heidegger). De lader her Marion stå som denne tredje positions mest centrale tænker. Marion mener, at der findes fænomener, som han kalder generøse eller mættede, og det, de er mættede med, er meningsfylde, “en forunderlig og uforklarlig meningsfuldhed”.<sup>17</sup> “Disse erfaringer overskrider, hvad vi som menneske kan fatte og dog alligevel ane som dybt meningsfulde eller meningsgivende”.<sup>18</sup> Vi kan ikke erkende dem og fatte dem og opfatte dem med sproget, men “vi aner dem i øjeblikke, hvor vi er slået af dyb forundring”.<sup>19</sup> De er “dybt gådefulde fænomener og metafysiske erfaringer og begivenheder, der overskrider, hvad vi kan begribe og kognitivt forstå med vores bevidsthed, sprog og menneskelige erkendelse”.<sup>20</sup> Vi kan møde dem i “erfaringen af dyb kærlighed, forunderlig og uventet tilidsfuldhed, i legen, i venskabet, i de selvforglemmende samtaler, i kunstneriske eller naturmæssige oplevelser af stor skønhed eller ubegribelig bjergtagethed og nærvær — livsglæde og livsmod”.<sup>21</sup> Disse fænomener er tydeligvis meget beslægtede med de fænomener, som jeg har kaldt “det guddommelige i det jordiske”. Men det afgørende for denne tredje position er tanken om, at de ikke forudsætter en subjektiv indsats eller et subjektivt “greb”. Det er “ikke mennesket, der er aktøren, men snarere fænomenet selv. Det eneste, vi mennesker kan forsøge at gøre her, er at træde til siden, for at fænomenet selv kan få mulighed for at komme til”.<sup>22</sup> Disse fænomener kalder på os. Vi kan “ane og fornemme en erfaring og ‘kalden’ i øjeblikket fra et sted så at sige bagom både sproget og værenshorizonten. Denne

bagvedliggende horisont er det, vi benævner mysteriumhorisonten”.<sup>23</sup>

¶34 Jeg mener, at både Løgstrup, Marion, Thorsted og Hansen tager fejl. Lad mig her skelne mellem forskellige typer af fænomener. Både når det gælder om at forstå en stol, og når det gælder om at forstå et træ (eller ro og stilhed eller hjemlighed eller kærlighed), gælder det, at der altid er tale om to “selvstændige partnere i forståelsen”. Blot må man forstå, at der ved siden af den form for åbenhed, der er knyttet til *Sorge* – altså den til brugen og anvendelsens knyttede åbenhed – findes en lang række andre former for åbenhed, som er knyttet til andre former for aktiviteter. I forhold til træer mener jeg, at vi først og fremmest udfolder en form for oplevende aktivitet, som dels består i artikulering af det sansemæssige, dels består i en kropslig efterligning – en kropslig-mimetisk aktivitet – sammen med følelserne og med fantasien.<sup>24</sup>

¶35 Noget andet er, at vi i mødet med noget ikke-brugbart, altså noget naturligt givet, ofte begynder med at blive tiltalt af det, vi møder, og at vor egen aktivitet så at sige kommer i anden række. Når man møder et træ af en bestemt type, kan det gøre indtryk og virke ind på os og berøre og bevæge os med sin form for oprejsthed og rankhed, med sin form for grene og disses form for forgrenethed, med sin form for bladenes form og farve, og dermed kan det aktivere nye former for kropslig mimesis hos os. Det kan være tilfældet, når man første gang ser et kæmpefyrretræ nord for San Fransisco, eller når man første gang ser en japansk vandgran, men det kan også ske, når man ser på det imponerende egetræ, som står ved siden af søen i Øregård-parken i København, selv om man dog mange gange før har beundret egetræer. På denne måde kan det opleves, som om det afgørende er, at træet virkelig taler til os og gør noget ved os. Men ved nærmere eftertanke bliver det jo klart, at træet faktisk kun kan

virke ind på os, fordi vi er til stede med vore erfaringer af og indstillethed på, at planter og træer altid er noget, som rejser sig op og strækker sig op og udfolder sig – eller i egetræets tilfælde allerede møder op med mange erfaringer af egetræer og dermed mange elementer i konceptionen af et egetræ. Så der er også altid et element af noget subjektivt, som gør, at vi overhovedet kan opfatte det, vi står over for, som noget vegetativt. Alle møder op med en sådan holdning i forhold til træer, men samtidig er der jo stor forskel på, om man er til stede i denne holdning og aktivitet på en involveret måde. Der er forskel på mennesker, når det gælder træers betydning for dem, men det er sigende, at bestemte træer i adskillige religioner bliver betragtet som noget, der rummer hellighed eller det guddommelige.

## Konklusion

¶36 HVOR ROMANTIKERNE VAR TILBØJELIGE TIL AT FOKUSERE PÅ det store og ophøjede i deres søgen efter det guddommelige i det jordiske, er mange af os i dag – og i det hele taget siden den såkaldte store generation i dansk litteratur, livsfilosofi og kunst i begyndelsen af nittenhundredetallet (“det stofflige gennembrud”, “vitalismen”) – lige så optagede af “det uendeligt store i det uendeligt små”, som det hed hos Georg Brandes. Vi kan se det guddommelige ikke kun i de store træer men også i det frodige græs og blomstermylderet i “et hjørne af hegnet” (J. P. Jacobsen). Lad mig give et eksempel hentet fra litteraturhistorikeren Vilhelm Andersen. Han fortæller i sin essayistiske bog *Aaret og dagen* om en spadseretur sammen med en veninde ad en sti mellem en rugmark og et levende hegn, hvor de kommer til et sted, hvor rugen hører op, og hegnet støder sammen med et nyt hegn, hvilket betyder, at de kommer til en krog, der var helt tilgroet med vilde buske og blomster. Denne krog vender mod

syd og ligger i læ, og det betyder, at alt, hvad der gror i den, har nået en usædvanlig størrelse og fylde, samtidig med at den regnfulde sommer har gengivet planterne deres forårsfriskhed. De to spadserende, som hidtil har været temmelig tavse, fordi der var noget, de havde været uenige om eller bedrøvede over, bliver her uvilkårligt stående: “Vi maa hver for sig have forstået eller anet, at Naturens Vilje er Blomstring, Udfoldelse, Hengivelse, Aabenhed, og at egentligt tilknappede Miner og det tillukkede Sind er et menneskeligt Paafund, hvormed vi blot beskærer hinanden Guds Gaver. Vore Hjerter var under Indtrykket af al denne Blomstring sprunget ud paany”.<sup>25</sup> Andersen skrev flere livsfilosofiske bøger og forsvarede ligesom jeg – og mange af de andre digtere og tænkere i det store gennembrud – tanken om det guddommelige i det jordiske.

¶37 På tilsvarende måde må vi også revidere romantikernes opfattelse af det skabende. Hvor de – som i H. C. Andersens *Klokken* – fandt det skabende i det kunstneriske (H. C. Andersen selv) og erkendelsesmæssige (H. C. Ørsted), der kan vi se, at også i håndværket og i det idrætsmæssige kan der skabes noget sublimt. Ja, selv et barn kan være nyskabende i sin måde at tage tingene op på, hvilket eksempelvis kan komme til udtryk i dets metaforiske sprogbrug. Som da mit niårige barnebarn om turen på sin vand-rutsjebane sagde, at hun følte sig tør som en rosin, i stedet for at hun skulle have været glat som en delfin.

¶38 Hvad angår romantikernes forståelse af kærligheden som guddommelig, har vi mindre grund til at revidere deres opfattelse. Også de var optaget af fx venskabet som noget, der i visse tilfælde kan rumme en central form for kærlighed. Til gengæld er der grund til her at betone – og det er der også i forbindelse med naturoplevelsen og den skabende virksomhed – at der i det guddommelige i det jordiske altid er tale om en forening af det store i det objektivt givne og

af en subjektiv indsats – og altså ikke kun om noget stort “derude”, som “kalder på” os og “taler til” os. Og at det subjektive her i særlig grad har karakter af noget inderligt, ligesom det objektive i særlig grad har karakter af det i forhold til os selv anderledes og ydre. Noget som hverken romantikerne eller den netop nævnte tredje form for fænomenologi (“værens-horisonten”, “mysterium-horisonten”) havde og har tilstrækkelig forståelse for. For når det drejer sig om fænomener som kærlighed, tillidsfuldhed, venskab, selvforglemmende samtaler, altså eksistentielle og mellemmenneskelige fænomener, er der, hvad angår den subjektive faktor eller indsats, tale om en evne til at være helt og fuldt til stede ud fra det inderste i en selv, altså at være til ud fra forskellige former for følelsesmæssig *involverethed*. Og hvad angår det objektive, det man møder, findes der grundlæggende to måder at forholde sig til andre på. Den første er det at have brug for den anden, at have behov for den anden, ønske noget af den anden, hvor retningen er, at man vil have noget fra den anden og føre noget hen til sig selv. Den anden er det at gå ud til den anden i en *optagethed af* den anden eller af noget, man har fælles med den anden, og hvor retningen er, at man giver sig selv hen til det andet (jf. ordet hengivenhed) eller til det fælles, altså går væk fra sig selv. Kun i det sidste tilfælde går man for alvor ud til det givne – til det objektive. Vi har altså her en forening af det i inderlig forstand subjektive og det i objektiv forstand anderledes.

- ¶39 Både i den selvforglemmende glæde over det naturgivne og levende, i den skabende virksomhed og i hengivelsen til et andet menneske er der altså tale om, at vi på en gang er åbne for noget betydningsfuldt i verden og de andre, og at vi er til stede med en subjektiv indstillethed, forholden sig eller indsats. Det er her tale om noget, man ikke har i sin magt, men samtidig er der altid også tale om, at man er til stede på en indsatsmæssig måde. Løgstrup taler således om

kærligheden – der jo primært er noget, der vederfares os – som noget, der kræver, at vi i den er til stede som “en samlet magt”, hvilket betyder, at kærligheden forudsætter, at man har samlet sig, og det er en krævende ting. På tilsvarende måde må vi have gjort en indsats for at kunne forstå og opleve, “at Naturens vilje er Blomstring, Udfoldelse, Hengivelse, Aabenhed”.<sup>26</sup> Ligesom der skal en langvarig indsats af træningsmæssig karakter til, for at en elitegymnast kan skabe den form for det sublime, som ligger i hans eller hendes suveræne og/eller gratiøse bevægelser. For en central form for det skabende er det selv-skabende, hvor vi ikke blot – som Aristoteles påpegede – skaber vor egen moralske karakter gennem øvelse – men hvor vi også skaber os selv i mere legemlig og bevægelsesmæssig forstand. Det betyder, at vi både i forholdet til andre (*Mitwelt*), i forholdet til det givne omkring os (*Umwelt*) og i den enkeltes forhold til sig selv (*Eigenwelt*) må forbinde det, der vederfares os, med en aktiv forholden sig.

## Noter

1. Begyndende med Søren Gosvig Olesen, “*Examen de conscience*, eller: Hvordan fænomenologien blev til fup og svindel”, *Tidskriftet Paradoks*, 8. februar 2023.
2. Mogens Pahuus, *Det guddommelige i det jordiiske. Fænomenologiske bidrag til en livsanskuelse* (Aalborg: Aalborg universitetsforlag, 2023).
3. Johannes V. Jensen, *Myter I* (København: Gyldendal 1946), 95–96.
4. Svend Andersen et al, *Religionsfilosofi* (København: Gad, 2002), 88.
5. Paul Tillich, *The Dynamics of Faith* (New York: Harper and Brothers 1957).
6. K. E. Løgstrup, *Solidaritet og kærlighed* (København: Gyldendal, 1987), 117.
7. Niels Henrik Gregersen, *Ind i fællesskabet* (København: Eksistensen, 2021), 27.
8. Jf. Hartmut Rosa, *Resonans* (København: Eksistensen, 2022).
9. Jf. Martin Buber, *Jeg og du* (København: Munksgaard, 1964).
10. Jf. Ludvig Feilberg, *Samlede skrifter I-II* (København: Gyldendal, 1949).
11. Se Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1959).
12. Somerset Maugham: *Timen før daggrø* (København: Jespersen og Pio, 1946), 98.

13. Simon May, *Love. A New Understanding of an Ancient Emotion* (Oxford: Oxford University Press, 2019).
14. Martin Andersen Nexø, *Under åben himmel. Erindringer bd. 3* (København: Gyldendal, 1965), 109.
15. K. E. Løgstrup, *Vidde og prægnans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I.* (København: Gyldendal 1976), 135.
16. Løgstrup, *Vidde og prægnans*, 143.
17. Ann Charlotte Thorsted & Finn Thorbjørn Hansen, *At tænke med hjertet. En grundbog i eksistentiel praksisfænomenologi* (Aarhus: Klim, 2022), 209.
18. Thorsted & Hansen, *At tænke med hjertet*, 207.
19. Thorsted & Hansen, *At tænke med hjertet*, 206.
20. Thorsted & Hansen, *At tænke med hjertet*, 216.
21. Thorsted & Hansen, *At tænke med hjertet*, 207.
22. Thorsted & Hansen, *At tænke med hjertet*, 209.
23. Thorsted & Hansen, *At tænke med hjertet*, 216.
24. Jf. Mogens Pahuus, *Naturen og den menneskelige natur* (Aarhus: Philosophia, 1988).
25. Vilhelm Andersen, *Aaret og dagen* (København: Gyldendal, 1954), 86.
26. Andersen, *Aaret og dagen*, 86.

# Afpolitiseringen af Israel-Palæstina-konflikten og illusionen om et neutralt samfund

LUCAS RIGILLO

26. DECEMBER 2024

I MAJ 2024 DELTOG JEG I BELEJRINGEN AF KØBENHAVNS UNIVERSITET, der var organiseret af Studerende mod Besættelsen. Vores primære mål var at få universitetet til at trække investeringer fra virksomheder, der er indblandet i den israelske besættelse af Palæstina. På grund af aktionens synlighed og sensationelle karakter, flokkedes Danmarks mediehuse til den omdøbte Rafah Garden på Københavns Universitets City Campus. Med offentlighedens øjne rettet mod sig, tyede KU til et tweet, der skulle afklare og forsvare dets standpunkter og gøremål i relation til både studenteraktivisterne og Israel-Palæstina-konflikten *in toto*. Indledningsvist, og som svar på teltelejrens første krav om en fordømmelse af Israels folkedrab i Gaza, erklærede universitetet: “Københavns Universitet som institution har ingen, og får ingen, holdning til den verserende konflikt i Gaza”.<sup>1</sup> Dette udsagn om, at universitet ikke ville tage politisk stilling, fik stor betydning for resten af historien om Rafah Garden. Både i de diskussioner, der blev ført i medierne, og i aktivisternes forhandlinger med universitetet. Men den fik også mig til at gruble over behovet for at forholde sig “neutral” over for eksempelvis Israels krigsførelse. Et behov, som både Eurovision, sportsturneringer og talrige andre dele af civilsamfundet har udvißt. For samtidig med, at det var en selvfølge, at man fordømte Hamas og deres handlinger, så syntes det helt på sin plads, at institutioner fastholdt deres tavshed og såkaldte apolitiskhed over for Israel.

¶2 Jeg mener, at denne reaktion fremstiller et interessant fænomen i den moderne vestlige statstænkning, som blev genkendt og fremført

af Carl Schmitt tilbage i mellemkrigstiden, nemlig forsøget på en neutralisering og afpolitisering af stat, samfund og menneskelig eksistens i almindelighed. Jeg vil derfor forsøge at insistere på det politiskes virkelighed og bringe den frem i lyset. For hvor meget man end forsøger at skjule eller fortrænge det ubehagelige ved politikken, så spøger den ikke desto mindre i stort set alle afkroge af vores tilværelse. Og jeg mener, at det er langt farligere at lade den spøge i det skjulte, end at se den i øjnene og kæmpe for det, man har kært.

## Det afpolitiserede universitet og staten

¶<sub>3</sub> VI AKTIVISTER BLEV OFTE SPURGT AF JOURNALISTER, OM DET ikke var rigtigt, at universitetet var en *apolitisk* institution. Vores oftest brugte modsvar var en henvisning til universitets øjeblikkelige fordømmelse af Ruslands invasion af Ukraine i 2022 og dets samtidige indstilling af alt akademisk samarbejde med russiske institutioner. Til dette hævdede uddannelsesministeren Christina Egelund blandt andet i Pi Debat,<sup>2</sup> at universitetets handlinger mod Rusland ikke var af politisk karakter, da de var kommet fra regeringens anbefalinger. Udtalelser som disse er udtryk for et ønske om neutrale, strømlinede institutioner, der ikke er i stand til uafhængigt at bekende et politisk ståsted. Egelund påpegede muligheden for at holde regeringen til ansvar for sine beslutninger ved det næste folketingsvalg, og at en sådan manglede med universitetets ledelse. Men peger det ikke netop på det demokratiske underskud, som en offentlig institution som KU lider under? Bør det ikke kun være en anledning til at demokratisere universitetet, hvorefter det kunne få muligheden (og ansvaret) for at bedrive egen politik? Min mistanke er, at dette ikke ville være en velset udvikling. For jeg tror, at det, der egentlig var på spil, var en trussel imod regeringens suverænitæt. Hvis suverænitæten, som det er blevet fastholdt i vestlig statstænkning, er udele-

lig (indivisibel), og aldrig må deles, da må et universitet selvfølgelig heller aldrig selv træffe en politisk afgørelse.

¶4 Men KU træffer da hele tiden interne politiske beslutninger og afholder endda valg til studenter- og medarbejderrepræsentationen. Så hvad er egentlig en politisk afgørelse? Hvad er en konkret politisk handling? Ifølge Schmitt er kriteriet for det politiske den berygtede sondring mellem ven og fjende. Staten får først sin politiske bestemmelse i kraft af denne, for eksempel udtrykt igennem begreberne *folk* og *fremmede*. Fjenden er én, der i sidste ende kan udgøre en eksistentiel trussel, og blandt fjenderne vil potentialet for krig altid lure, skønt denne ikke *nødvendigvis* kommer til udtryk.<sup>3</sup> Men staten har ikke kun fjender uden for sig selv. Det er vigtigt at have in mente, at Schmitt eksplicit adskiller det politiskes begreb fra statsbegrebet, for ellers ville det føre til den “logisk umulige [...] konklusion, at alt ikke-statsligt, altså alt “samfundsmæssigt”, dermed må[tte] være upolitisk”.<sup>4</sup> Ifølge Schmitt sker det politiske alle steder, hvor sondringen mellem ven og fjende kan finde sted, på trods af, at den ofte netop ikke *erklæres*, også de steder, hvor den ikke desto mindre (implicit) er til stede. Universitetet er for eksempel altid en politisk institution, men en mere forklædt en af slagsen, idet den kun får sin bestemmelse fra den regering, som råder over den. Har den frihed til selv at skelne (for eksempel mellem god kontra dårlig forskningspraksis eller dialogsøgende kontra antidemokratisk studenterbevægelse), er det kun en status-quo-bevarende frihed skænket af staten, og altid en, som kan trækkes tilbage, hvad der også ofte trues med, for eksempel af borgerlige politikere, der vil forbyde undervisning i såkaldt “woke”-teori. Uden at side stille Rancière og Schmitt, så kan man sammenligne førstnævntes bestræbelse på en politik, der formår at bære modsætninger i samfundet, og at skabe et rum for “dissensus” frem for konsensus, med Schmitts insisteren på det politi-

skes oppositionelle karakter. Rancière ville sige, at universitetet er blevet et politi-organ, en ekstension af statens tekniske forvaltningsfunktioner, og ikke en egentlig politisk instans.<sup>5</sup> Schmitt ville sige, at universitetet er blevet *afpolitiseret*, altså har fået frataget (men i virkeligheden kun tildækket) sin mulighed for at bedrive egen politik. Schmitt påpeger en overordnet tendens til afpolitisering i samfundet, en søgen efter et neutralt område, hvor politik ikke længere er et behov, hvor risikoen og ubehaget i at have en fjende er fortrængt. Og han advarer mod de ekstreme farer, der ligger i en sådan fejning under gulvtæppet af politikens egentlige (og måske skrækkelige) væsen.

¶ Har Københavns Universitet en fjende, der i sidste ende kan udgøre så reel en trussel, at kun krig vil kunne afgøre, hvem der får lov at eksistere? For at besvare det spørgsmål, må vi forstå den tilstand af afpolitisering, vores samfund længe har befundet sig i. Ifølge Schmitt har de europæiske eliter i løbet af de seneste århundreder bevæget sig mellem forskellige "centralområder", hvori de har forsøgt at finde en neutral, stridsløs grund at handle ud fra uden at risikere det politiskes faretruende konflikter. I takt med, at de implicite konflikter kom til udtryk inden for ét centralområde, bevægede man sig videre mod et nyt.<sup>6</sup> Det 19. århundredes centralområde var det økonomiske, hvis tilsyneladende lovmæssigheder, videnskabelighed og kontrollerbarhed syntes at give mulighed for en rationel og målelig forvaltning af samfundet. Så længe der var enighed om de økonomiske principper (og her må man bemærke den implicite tilstedeværelse af ven/fjende-sondringen), kunne samfundet operere uden alvorlige konflikter og uenigheder. Men med marxismens og bolsjevismens fremtog kunne den økonomiske neutralitet ikke længere opretholdes. Fælles for både Lenin, Wilhelm II og Roosevelt var dog deres tillid til teknikkens potentiale, og det 20. århundrede blev således til det tekniske centralområdes tid.

- ¶6 At vi stadig befinder os i teknikkenes tidsalder synes plausibelt, og det vil derfor være nærliggende at undersøge det neutrale universitets spørgsmål ud fra det tekniske centralområdes forhold og karakteristika. Ser vi på universitetet og de utallige universitetsreformer, herunder de seneste kandidat- og administrationsreformer, synes de i hvert fald at være udformet og bestemt ud fra vores samfunds klassiske og velkendte effektiviseringslogik, der benytter sig af bestandigt nye smarte tekniske løsninger til at bruge færre penge for at tjene flere. Ligeledes hører vi i universitetslovens formålsbestemmelse §2, stk. 3, at: “[u]niversitetets forsknings- og uddannelsesresultater skal bidrage til at fremme vækst, velfærd og udvikling i samfundet.”<sup>7</sup> Man bemærker det velkendte neutrale, afpolitiserede, ukontroversielle sprog: vækst, velfærd og udvikling. Begreber, der ikke falder ind i nogen ven/fjende-sondring. Hvem skulle være udviklingens uven? Men hvad hvis vækst, velfærd og udvikling pludselig skulle stå i konflikt med overholdelse af menneskerettigheder eller opretholdelsen af en beboelig planet? Eller måske endda god forskning? Ja, hvad så? Det står der intet om i universitetsloven.
- ¶7 At samarbejde med en stat, der begår systematisk racediskrimination,<sup>8</sup> er under plausibel anklage for folkemord,<sup>9</sup> og hvis universiteter spiller en afgørende rolle i dets militærindustri,<sup>10</sup> er således i absolut overensstemmelse med afpolitiseringslogik. Universitetet ville ud fra denne logik først bedrive politik, hvis det stoppede dette samarbejde, fordi det da ville udføre sin *egen* sondring mellem ven og fjende.
- ¶8 Universitetet er altså *afpolitiseret*, ikke i den forstand at det er apolitisk, men fordi det har fået frataget sin mulighed for at afgøre sin politiske bestemmelse. Det er neutralt, ikke i den forstand, at det ikke kan tage stilling, men i og med at det altid allerede har taget stilling i overensstemmelse med statens implicite og ofte forklædte

politiske bekendtgørelser. I tilfældet med Rusland havde den danske regering allerede erklæret Rusland som fjende, og derfor (og dermed må jeg i en eller anden forstand give Egelund ret i hendes førnævnte analyse) var det altså ikke en politisk beslutning fra universitetets side at afbryde samarbejde med landet. Israel er immervæk Danmarks ven, og derfor ville det være politisk at tage stilling til dets forbrydelser. Det ville være politisk, fordi det ville være universitetets egen politiske sondring, dets egen ven/fjende-erklæring, hvilket vi i et afpolitiseret samfund aldrig ville kunne tillade. For at besvare det før stillede spørgsmål, har universitetet altså allerede en eksistentiel fjende, eller rettere: *havde* det (ikke i en kronologisk, men i en strukturel forstand), nemlig i form af staten, inden det blev besejret og gjort til et neutralt, teknisk-økonomisk instrument for suverænitets forklædte virke, hvis formål er udtrykt i vor tids kategoriske vækstimperativ.

## **Risikoen ved at isolere Palæstina-spørgsmålet til et juridisk eller etisk problem**

¶9 DET SYNES UMULIGT AT BENÆGTE, AT ISRAEL-PALÆSTINA-KONFLIKTEN er et paradigmatiske eksempel på en politisk konflikt. Dette forklarer vel også den enorme berøringsangst, der hersker omkring den, og som får universiteter, sportsbegivenheder, sangkonkurrencer og andre dele af “civilsamfundet” til at insistere på at være apolitiske. For så vidt konflikten omtales, forsøges det ofte at behandle den som noget andet end noget politisk – noget rent juridisk, etisk eller måske endda økonomisk. Dette er ikke i sig selv forbavsende eller uforståeligt, da jura, etik, økonomi og et hav af andre områder unægteligt spiller ind i konfliktens dybde. Jeg vil dog anbefale – ikke mindst de, som kæmper for palæstinenserne liv, værdighed og øvrige rettigheder – at fastholde blikket på den politiske dimension, da

denne alligevel, som jeg vil forsøge at vise, ligger rundt i både den juridiske og etiske sfære.

### *Juraen*

- ¶<sup>10</sup> Nogle vil hævde, at tilfælde af sådan en ekstrem karakter som krigsforbrydelser og folkemord bør holdes inden for den juridiske sfære. Der er trods alt tale om juridisk bestemte kategorier, fastlagt ved hjælp af dekretter og konventioner, som vurderes og håndhæves af internationale forbund og domstole.
- ¶<sup>11</sup> Givetvis er det praktisk, at en distinktion mellem politik og jura er til stede. Den internationale jura skal ideelt set netop tjene til at modarbejde og lægge hæmsko for nationalstaternes værste handlinger. Men vi bør fastholde blikket på politikens “bagdøre”, de steder hvor juraen alligevel påvirkes af og kræver politisk magt. Den internationale jura er formet ud fra nationalstaternes eksistens, og den kræver i sidste ende deres magtudøvelse for at blive håndhævet. Den mister derfor sin betydning, når spørgsmålet om suverænitet ikke indtænkes, for det er kun en suveræn, der kan håndhæve (og ophæve) juridiske bestemmelser. Dette ses i suverænitets inderste råderum, *undtagelsen*, hvoraf våbeneksporten til Israel er et yderst tjenligt eksempel. For suverænen kan altid gøre undtagelser for loven og behøver ydermere ingen undskyldning. Suverænen beder ikke om lov for at give lov, “behøver ikke have ret for at skabe ret”, som Schmitt skriver.<sup>11</sup> Den siddende regering nægter fortsat at afbryde våbenleverancer til Israel til trods for Danmarks og EU’s lovgivning og den internationale domstols ordrer, og til dette har Lars Løkke Rasmussen sagt, at risikoen for krigsforbrydelser må vejes op mod øvrige danske interesser. “Jeg undskylder meget for det, men *this is real life*”, sagde han suverænt.<sup>12</sup> Så kynisk kunne Schmitt næsten ikke selv have sagt det. I *real life* vil loven altid falde tilbage på suverænitet, på spørgsmålene *quis interpretabitur* og *quis judicabit?*

(hvem fortolker og hvem dømmes), hvis svar lyder: *autoritas, non veritas, facit legem* (autoritet, ikke sandhed, skaber lov).<sup>13</sup> På den anden side kan en for stor lid til juraen komme i vejen for nødvendig politisk handling, hvis ikke lovteksterne giver en ordentlig hjemmel. I sagen med Rafah Garden lykkedes det at få Københavns Universitet til at trække investeringer fra israelske bosættelser, netop fordi universitetet allerede havde formuleret en "Etisk investeringspolitik", som refererede til analyser udformet af FN, der frarådede investering i en række firmaer, der opererer på Vestbredden. Godt nok fulgte universitetet ikke sin egen politik (og havde endda indskrevet i dokumentet, at det ikke havde kapacitet til selvstændigt at sikre sig, at den blev overholdt), men presset fra aktivisterne var stærkere, når vi kunne referere til universitetets egne dekretter. Imidlertid er det i skrivende stund ikke lykkedes at indføre en akademisk boykot, og en del af forklaringen er, at der ikke på samme måder ligger klare juridiske bestemmelser for, hvornår et akademisk samarbejde skal indstilles (udover en vag anbefaling i Uddannelsesministeriets retningslinjer for internationalt samarbejde om "ekstrem forsigtighed" hvis institutionen kan have relation til militæret). Manglen på handling fra både Israel og det internationale samfund efter flere beordringer om våbenhvile fra den internationale domstol er yderligere bevis for, at juraen ikke kan stå for sig selv.

### *Etikken*

¶12 I aktivistiske cirkler ser man på den anden side af og til et forsøg på at holde Palæstina-spørgsmålet på et rent etisk plan. Ofte ser man, når humanitære katastrofer når en særlig ekstrem skala, og manglen på nødhjælp er yderst presserende, et forsøg på at sætte et etisk sprog i spil, som abstraherer fra de historiske, politiske, økonomiske og sociale kontroverser, der indgår i den almene eller øvrige diskurs om problematikken, og som kan stå i vejen for, at bistand til de lidende

når frem. Man siger for eksempel: “Tilsidesæt et øjeblik diskussionen om, hvad der egentlig udgør legitimt selvforsvar: det er under alle omstændigheder aldrig tilladt at slå børn ihjel.” På den måde ankommer man, eller vender tilbage til, det *rent menneskelige* element: lidelsen, sulten, sygdommen, døden. Her appelleres til medmenneskelighed, omsorg for den næste, næstekærlighed (med eller uden dens religiøse ballast), humanitær bistand, menneskerettigheder osv. Formålet med en sådan operation er at skære ind til benet, skære det irrelevante, overflødige fra, og derudover at nå til et ukontroversielt, ubestrideligt, universelt fællespunkt, hvor ingen kan stille sig selv uden for korrektheden af appellen uden at udstille sig selv som umoralske, følelsesløse eller endda umenneskelige.

¶13 Gaza er selvsagt et eksemplarisk tilfælde på dette. Det er nemlig fortsat “umuligt” at benægte den etiske skrækkelighed ved hændelser som børn, der dør af sult og polio, amputeres uden bedøvelse, folk der bliver skudt og efterlades til at udbløde på åben gade, eller bliver bombet i deres hjem og ligger begravet i murbrokker i dagevis inden de omkommer af deres kvæstelser, iltmangel, tørst og sult. Jeg siger “umuligt” i anførselstegn, fordi det selvfølgelig i praksis benægtes og negligeres ustandselt. Således kan politikere med den ene hånd godkende våbenleverance til staten, der udfører sådanne handlinger, og med den anden sende en mere eller mindre beskeden pakke nødhjælp (uden videre tanke på, om den førnævnte stat lader denne hjælp ankomme til de civile), imens de udtaler, at det selvfølgelig er horrible billeder, der kommer ud af krigszonen, og at alt bør gøres for at beskytte civile. Danmark har for eksempel længe haft den officielle indstilling, at de ønsker en våbenhvile, men har intet gjort for at indstille dansk våbenleverance eller sanktionere Israel.

¶14 Schmitt anser det humanitært-moralske som et af de områder, hvori de europæiske eliter har forsøgt at nå frem til en neutral, strid-

løs grund, der undgår politikens krigeriske natur. Denne var ifølge ham centralområdet for det 18. århundrede, hvor bl.a. Kant begyndte at udfordre den hårde, traditionelle metafysik, og hvor menneskets ånd og rationalitet blev sat i centrum. I denne tid drømte Rousseau og Kant om en suverænitet i absolut overensstemmelse med folkets vilje og om en evig verdensfred, hvor menneskets delte fornuft skulle gøre os alle lige og broderlige.<sup>14</sup> Her ville politisk strid altså synes at nå sit endeligt. På trods af, at centralområdet har ændret sig siden, så mente Schmitt, at vores tid stadig i høj grad er formet af denne samfundsmodel. Det internationale samfund er baseret direkte på Kants drøm om et verdensforbund, ligesom menneskerettighedserklæringerne har deres rod i nogle af begge tænkeres formuleringer. Det væsentlige er dog, at Schmitt betragter denne humanitær-rationelle “ende på politikken” som en tildækning af politikens fjendtlige natur, en natur, som aldrig for alvor kan elimineres, og som derfor stadig vil liste rundt i et afpoliteret verdenssamfund. Efter min mening kan dette (blandt andre) især ses i tre centrale problematikker, utilstrækkeligheder om man vil, ved den humanitære-moralske appel:

- ¶15 *Første problematik: Den etiske appel risikerer at miste blikket for den såkaldt universelle etiks politiske fundering. Eller, i en mildere formulering, de måder hvorpå det politiske formår at indvirke på og udøve sig gennem det, der kaldes det etiske.*
- ¶16 Styrken ved den etiske appel er dens fremtrædelse som noget universelt, evigtgyldigt, ukritiserbart. Menneskerettighederne kender ingen undtagelser. Men ifølge Schmitt, har denne universaliserbarhed kun til formål at tjene en bestemt gruppe af menneskeheden, navnlig den, der kontrollerer og bestemmer denne universalitet. Derrida har formuleret Schmitts kritik yderst rammende: denne universelle appel ville være en måde “at få en partikulær interesse til

at fremstå som en global eller universel, at få en nationalstats, eller en begrænset gruppe af nationalstaters interesser til at fremstå som hele verdens, som den almene menneskeheds universelle interesse”.<sup>15</sup> Er det ikke dette, der viser sig i FN i dag, hvor dette nationalstatsbaserede, europæisk skabte forbund (med tre permanent siddende europæiske nationer i sikkerhedsrådet) ser sig udfordret af sine egne “principper”, og vender og drejer sig for at give Israel en undskyldning for at fortsætte med straffrihed? Som Derrida også pointerer, er menneskerettighederne og de institutioner, der opretholder dem, også afhængige af “en særlig historisk kultur. Man kan ikke adskille dem fra bestemte europæiske filosofiske begreber, og navnlig fra et begreb om statslig eller national suverænitet”.<sup>16</sup> Derfor ville vi gøre klogt i ikke at glemme den “universelle etiks” udviklingshistorie, og de måder, den er blevet (mis)brugt og udnyttet på. Vi må ikke glemme, at det var slaveejere, der erklærede menneskenes universelle rettigheder. Vi må ikke glemme den plyndrende kolonialisering, der skulle til for at etablere det velstående rationelt-humanistiske Europa. Kort sagt må vi have øje for de partikulære grupper, som har haft gavn af den formodede universalitet, og hvilke grupper, der er blevet forfordelt. Som Arendt pointerede, blev flygtningespørgsmålet, som kulminerede i Shoahen og forflyttelsen af Europas jøder til Palæstina, skabt og formuleret af den europæiske idé om nationalstater – men i dag benytter vi os stadig af en appel til suverænitet og national selvbestemmelse hvad angår ofrene for dette problem. Når vi som aktivister læner os op ad disse etablerede og institutionaliserede begreber, risikerer vi ikke blot at videreføre problematiske principper, der har vist sig uegnede til at tage vare på befolkningsgrupper og samfundsstrukturer i deres mangfoldighed (altså de, der ikke lige passer ind under den europæiske norm), men også at forbigå chancen for en reel omvendning af værdier, og for indførelsen af uforudse-

te og endnu ukendte alternativer. Marx krævede noget lignende af fremtidens revolutioner:

- ¶17 Det nittende århundredes sociale revolution kan ikke hente sin poesi fra fortiden, men kun fra fremtiden. Den kan ikke begynde med sig selv, før den har rystet al overtro på fortiden af sig. De tidligere revolutioner trængte til de verdenshistoriske minder om fortiden for at bedøve sig selv overfor deres eget indhold. Det nittende århundredes revolution må lade de døde begrave deres døde for at finde frem til sit eget indhold. Dengang gik ordene videre end indholdet, nu går indholdet videre end ordene.<sup>17</sup>
- ¶18 *Anden problematik: Den etiske appel har få veje at gå, hvis den slår fejl eller bliver ignoreret.*
- ¶19 Den etiske appel skulle gerne nå ind til folks hjerter, vække en umiddelbar modreaktion, som allerhelst bør udmunde sig i handlinger. Men den etiske appel mangler bid, i sig selv fører den ikke til nogen håndhævelse, hvorfor det også er så nemt for Danmark blot at sige, at der ønskes en våbenhvile. Det er meget muligt at “anerkende” etiske grufuldheder uden at ty til nogen form for handling imod dem, og i værste tilfælde kan deres udøvere stolt fremvise deres handlinger, uden frygt for at nogen vil stoppe dem. I Gaza er det IDF-soldaterne selv, der har delt videoer, hvor de mishandler fanger, bruger menneskeskjolde og sprænger illegitime krigsmål i luften.<sup>18</sup> Kan man stole på, at de vil stoppe, blot ved at vi beder dem om det? Det er i hvert fald ikke sket endnu.
- ¶20 *Tredje problematik (og dette er den væsentligste og farligste): Den etiske appel kan i lige så høj grad gøres til redskab for udøveren af forbrydelsen.*
- ¶21 Dette ses ikke kun hos statsledere, der imødekommer den etiske kritik, men samtidig bidrager materielt til katastrofen, men især i

den retorik, som benyttes af netop forbryderen. Schmitt (af alle mennesker) advarede mod den ekstreme risiko ved at benytte sig af den humane appel til krigsformål. For krigens væsen er yderpunktet af den politiske sondring mellem ven og fjende – den reelle manifestering af dette fjendskabs iboende mulighed for gensidig ødelæggelse. Men “mennesket” som helhed har ingen politisk fjende her på jorden.<sup>19</sup> Der kan således aldrig erklæres en krig, hvor “mennesket” står på den ene side, uden at fjenden gøres til noget umenneskeligt, undermenneskeligt, monstret. At erklære sin side af en konflikt som “menneskeheden” side kan “kun være et udtryk for den skrækelige fordring, at fjenden fratages sin kvalitet af menneske, at han erklæres *hors-la-loi*, *hors l’humanité*, hvorved krigen drives til den yderste grad af umenneskelighed.”<sup>20</sup> Det er netop denne dehumanisering af fjenden der skal til, for at udøve forbrydelser af den højeste skala (herunder den Shoah, som Schmitt selv bærer et ansvar for). Og det er netop den retorik, som israelske ledere benytter sig af i deres appel og retfærdiggørelse af deres handlinger, med henvisning til både virkelige og opfundne hændelser fra angrebet den 7. oktober. “Vi kæmper mod menneskelige dyr”, sagde daværende forsvarsminister Yoav Gallant den 9. oktober 2023, i det han erklærede, at der ville blive slukket for mad, brændstof og elektricitet til Gazas befolkning og at hæren ville “eliminere alting”. Netanyahu kaldte det “en kamp mellem lysets børn og mørkets børn, mellem menneskeheden og jungleloven”.<sup>21</sup> Når først en krig erklæres mellem “civilisation” og “barbarisme” er alle forbehold løftet for, hvad der kan gøres mod fjenden. Dyr bekæmpes som dyr – *homini lupus homini*.

¶<sup>22</sup> Det synes i første omgang bemærkelsesværdigt og forbløffende, at den yderste katastrofes plads ikke åbnes af den politiske distinktion ven/fjende, hvis inderste implikation er krigen, men snarere igennem den *etiske* distinktion godt/ondt. Og det er bestemt heller ikke

muligt at nå til dette yderpunkt uden den politiske erklæring, uden bestemmelsen af en fjende og krigserklæringen imod den. Men hvor det politiske i sin åbenhed tydeligt synliggør sin egen risiko, sin skrækkelighed som potentiale for en eksistentiel konflikt, så er det politiske i forklædning, i sit skjul, med sit alibi som noget apolitisk, med sin påberåbelse af noget rent etisk, det, der virkelig formår at opnå denne iboende konsekvens, *tilintetgørelsen* af den anden, snarere end fastholdelsen og afgrænsningen af vennen og fjenden. Det er kun det politiske *med et etisk ansigt*, der kan snige sig ind i umenneskelighedens felt.

## Post(politisk)-scriptum

¶<sup>23</sup> SCHMITT MÅ FOR ALT I VERDEN IKKE BLIVE ENDEN PÅ VORES politiske tænkning – ej heller må hans mildest talt hykleriske fordomme af den inhumane krigsførelse tages ved ordet og anvendes som ypperste eksempel på en ordentlig og ærlig krigsførelse. Han er dog væsentlig som diagnostiker, da han med sin åbenhed om magtens skrækkelige potentiale viser os det paradigme, som europæisk statstænkning til stadighed befinder sig i, på trods af forsøgene på at tildække det. Den næste udfordring – som jeg ikke har plads til at tage op her – ville være at se mod nogle alternative veje for politisk udvikling, som ikke benægter og fortrænger politisk strid, men som alt imens de fastholder blikket for politikens risici og for krigens potentiale, søger at forme en politisk sameksistens, der sætter mennesker i deres mangfoldighed (og ikke mennesket i dets universalitet) først. Jeg kan pege mod Derrida og Ranciére, som henholdsvis ser demokratiet som noget altid kommende (*a-venir*), noget vi aldrig må stille os tilfredse med (se f.eks. *L'autre cap* eller *Voyous* for Derridas mindst indirekte formuleringer om en anderledes politik), og hos Ranciére som en søgen mod *dissensus*, hvor modsætninger ikke

ophæves, men hvor der skabes et rum, der lader “to verdener eksistere i én”.<sup>22</sup> Måske er det også blevet tid til, at vi kigger udover vores stridsfyldte kontinent, hvor krig har været normen i årtusinder, og hvor denne såkaldte efterkrigstid i dag viser al sit hykleri og tildækning af dem, som har måttet lide og undertrykkes under Europas fejlslåede forsøg på at tage ansvar for sit jødehad og sin behandling af statsløse.

¶24 Vi er i al fald endnu ikke nået til enden af det politiske, hvis noget sådant overhovedet findes. Så længe mennesket stadig skaber venner og fjender her på jorden, så længe det endnu bekriger og besætter, så længe det endnu dræber, da bør man om noget kæmpe for, at dette ikke pakkes væk og får lov at blive gjort i skjul. Kun da kan øvrige sfærer, såsom juraen og etikken, have mulighed for at drive deres virke og lægge politikens yderste konsekvenser i bånd, og kun da kan en oprigtig *politisk* modpart få lov at stille sig frem og modvirke det, den betragter som en eksistentiel fjende. Hvad end det er palæstinenserne, der får ligeværdig ret til at erklære deres ret til eksistens og selvbestemmelse mod en zionistisk fjende, der ønsker dem elimineret, eller det er et universitet, der af egen vurdering må bestemme, at det vil foretrække saglighed, fri forskning og opretholdelse af menneskerettigheder frem for økonomisk vækst og teknisk udvikling.

## Noter

1. @koebenhavns\_uni, X, 6. maj 2024, [https://x.com/koebenhavns\\_uni/status/1787462969590161749](https://x.com/koebenhavns_uni/status/1787462969590161749).
2. P1 Debat, “Skal universiteter fordømme Israels krigsførelse?”, DR, 8. maj 2024, <https://www.dr.dk/lyd/p1/p1-debat/p1-debat-2024/p1-debat-skal-universiteter-fordoem-me-israels-krigsfoerelse-11162401193>.
3. Carl Schmitt, *Det politiskes begreb* (Hans Reitzels Forlag, 2019), 51.
4. Schmitt, *Det politiskes begreb*, 54.
5. Jacques Rancière, *Ti teser om politik* (Aleatorik, 2021), 51.
6. Schmitt, *Det politiskes begreb*, 137.

7. Danske love, "Universitetsloven", §2, <https://danskelove.dk/universitetsloven>.
8. International Court of Justice, "Advisory opinion", 19. juli 2024, §223, <https://icj-cij.org/sites/default/files/case-related/186/186-20240719-adv-01-00-en.pdf>.
9. International Court of Justice, "Order. South Africa v. Israel", 26. januar 2024, §54, <https://icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20240126-ord-01-00-en.pdf>.
10. Meron Rapoport, " 'It'll turn campus into an army base': Tel Aviv University to host soldiers' program", *+972 magazine*, 4. oktober 2024, <https://www.972mag.com/tau-army-militarization-palestinian-students/>; "Why boycott Israeli universities?", BDS movement, sidst tilgæet 6. november 2024, <https://bdsmovement.net/academic-boycott#why>.
11. Carl Schmitt, *Politisk teologi* (Informations Forlag, 2009), 32.
12. Sebastian Gjerding, "Løkke vejer risiko for israelske krigsforbrydelser...", *Information*, 4. maj 2024, <https://www.information.dk/indland/2024/05/loekke-vejer-risiko-israelske-krigsforbrydelser-danmarks-egne-interesser>.
13. Schmitt, *Det politiske begreb*, 104.
14. Schmitt, *Det politiske begreb*, 131.
15. Jacques Derrida, *La bête et le souverain* (Éditions Galilée, 2008), 108 (min oversættelse).
16. Jacques Derrida, *Spéctres de Marx* (Éditions Galilée, 1993), 138 (min oversættelse).
17. Karl Marx, *Louis Bonapartes Attende Brumaire* (Forlaget Tiden, 1976). Jeg skylder mit kendskab til dette Marx-citat Derridas behandling af det i fjerde kapitel af ovenfor citerede *Spéctres de Marx*.
18. Richard Sanders, "What did Al Jazeera's investigation into Israeli war crimes in Gaza reveal?", *Al Jazeera*, 3. oktober 2024, <https://www.aljazeera.com/news/2024/10/3/what-did-al-jazeeras-investigation-into-israeli-war-crimes-in-gaza-reveal>.
19. Schmitt, *Det politiske begreb*, 95.
20. Schmitt, *Det politiske begreb*, 96.
21. International Court of Justice, "Application instituting proceedings", 28. december 2023, 60, <https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/192/192-20231228-app-01-00-en.pdf> (min oversættelse).
22. Rancière, *Ti teser om politik*, 56.

# Mellem kritik og teknik: Et fænomenologisk studie i betydningen af “woke”

TOBIAS BECK

ODGAARD

25. JUNI 2025

**A**NLEDNINGEN TIL DENNE ARTIKEL ER DEN VALGkampagne og debat, der sidste år ledte frem til Donald Trumps genvalg som USA’s præsident. Jeg vil dog ikke tale om denne valgkampagne i sig selv, men i stedet knytte an til et særligt fænomen som spillede en stor rolle deri: ordet “woke”. Det er nemlig slående, at dette ord for få år siden havde en meget anderledes betydning end den, som i det seneste efterår blæste vind i republikanernes sejl. Mit ærinde her er at blive klogere på denne omfortolkning.

¶<sup>2</sup> Jeg vil forfølge dette ærinde ad omveje igennem Edmund Husserls fænomenologi. På baggrund af hans værk *Krisis* og dets diagnose af en krise i de såkaldt “europæiske videnskaber”, vil jeg uddrage en lære om begreberne *kritik*, *teknik* og *meningsforskydning*. Efter en gennemgang af Husserls diagnose, systematiserer jeg denne begrebslære som en morfologi, hvormed jeg mener en lære om de tre begrebers former og deres indbyrdes variationer. Jeg vil derefter bruge morfologien til at analysere dynamikken i begrebet “woke” i overblik fra 1930’ernes USA til dets anvendelse i dag. Jeg hævder her, at hvor *woke* oprindeligt fungerer som en kritisk reduktion fra nedartet normativ gyldighed til arbitrære historiske magtforhold, fungerer den nye anvendelse “woke” derimod som en automatiseret teknik, der ukritisk tager traditionens ugyldighed for givet. Slutteligt sætter jeg meningsforskydningen af *woke* ind i en filosofihistorisk kontekst for at belyse en kontinuitet i den strid mellem kritik og teknik, som i dag udspiller sig omkring den såkaldte “wokeisme”.

¶3 Det husserlianske blik bidrager med generelle begreber fra diagnosen i *Krisis* som kan hjælpe os til en metodisk forståelse af den semantiske udvikling af “woke”. Med hjælp fra Husserl kan vi altså stille skarpt på, hvilken mening og hvilke gyldighedskrav, som *woke* har indebåret både før og efter sin forskydning, og ydermere forfægter jeg, at de husserlianske begreber om kritik og teknik afspejler hver deres stadiet i denne forskydning af *woke*. I *Krisis* hævder Husserl, at teknificeringen af naturvidenskaberne lammer vores evne til at tage videnskabens *samlede opgave* alvorligt. Netop derfor må naturvidenskaberne tilbageføres til deres ophav for at muliggøre en forståelse af videnskaberne, der værdsætter deres oprindelige anstød til kritisk at informere vores forvaltning af os selv og verden. Naturvidenskabernes fortrængning af alle andre teoretiske interesser, har sådan forvansket en ide om kritisk ansvarlig livsførelse, som Husserl vil fremelske på ny. Med denne parallel fra *Krisis* kan vi dermed opnå klarhed omkring, hvorledes forskydningen af *woke* forvansker muligheden for en særegen, ofte berettiget, kritik. Nøjagtig som i *Krisis* efterlades vi derfor med en fordring om at genoplive troen på ansvarlig kritik på trods af dens hegemoniske nedværdigelse.

## **Teknik og meningsforskydning i *Krisis***

¶4 TEMAET FOR *KRISIS* ER EN KRISE I DET, SOM HUSSERL KALDER de europæiske videnskaber. Betegnelsen “de europæiske videnskaber” henviser for Husserl både til 1930’ernes faktiske europæiske videnskaber i deres, som vi vil se, kvasi-naturvidenskabelige tilbøjeligheder, og til en særlig *ide*, som de virker under. Denne ide projicerer muligheden for at vejlede menneskenes samlede liv på baggrund af kritisk velovervejet evidens. Det interessante for mit ærinde er, at krisen befordres af et samspil mellem begreberne *kritik*, *teknik* og *meningsforskydning*. Med henblik på at udfolde en morfologi af dis-

se tre begreber, vil jeg derfor give et generelt indblik i Husserls diagnose af denne krise. Det vil bidrage til vores forståelse af, hvordan den semantiske udvikling af *woke* nedværdiger en variant af kritik.

¶ Den krise, som Husserl diagnosticerer, udspringer af en nedarvet misforståelse i de europæiske videnskaber. Som konsekvens af denne misforståelse mister videnskaben troen på sin evne til at kunne informere en ansvarlig europæisk kultur.<sup>1</sup> Misforståelsen beror ifølge *Krisis* på en uforsigtighed begået af Galileo Galilei.<sup>2</sup> Den geniale fysiker og opdageren af metoden for den eksperimenterende naturvidenskab bibragte i sine banebrydende tanker en række formodninger med et uopklaret metodologisk ophav. Det drejer sig specifikt om Galileis anvendelse af den rene geometri, hvis abstrakte former han overfører på vores konkrete verdenserfaring, eksemplificeret ved hans legendariske erklæring om, at “[naturens bog] er skrevet med matematikkens sprog, med trekanter, cirkler og andre geometriske figurer som bogstaver”.<sup>3</sup> Rene geometriske former findes imidlertid ikke i vores intuitive erfaring, og vi kan kun begribe dem gennem *idealiserende akter*, der springer fra fx trekant-lignende genstande til *grænsefiguren* (*Limes-Gestalt*) geometrisk trekant.<sup>4</sup> Disse grænsefigurer, rene trekanter, punkter osv., gives altså ikke i den konkrete erfaring, og derfor behøver vi idealiserende hjælpemidler fra forestillingsevnen for at kunne begribe dem. Idealiseringen knytter ydermere kun an til ét aspekt ved konkret givne genstande, nemlig deres udstrakte rumlige figur, som den abstraherer fra genstandes andre egenskaber. Geometri uddrager sådan figurer fra vores omverden ved at udglatte deres knoklede og ujævne kanter, indtil de bliver til rene figurer. Den rene geometri er umulig uden dette metodologiske skridt, der frembringer de rene geometriske former ved at *abstrahere* og *idealisere* udstrækning. Naturvidenskabens overførsel af “matematikens sprog” på den erfarede “natur” er derfor strengt taget en

*genoverførsel*, idet matematikken i forvejen afleder sine former, gennem idealisering, fra erfaringens udstrakte genstande.

¶6 For Husserl er sådan en genoverførsel ikke nødvendigvis et problem. Ganske vist benytter matematisk naturvidenskab sig af remedier, som ikke komplet træffer deres genstande, idet naturen kan erfares intuitivt med flere egenskaber end udstrækning, så som moralsk og æstetisk værdi.<sup>5</sup> Ifølge Husserl kendetegner det imidlertid den væsentligste del af vores erfarende liv, at vores forståelsesakter har en vis *tomhed* over for det, vi forsøger at forstå.<sup>6</sup> Det vil sige, at en del af forståelsesaktens *intention* forbliver uopfyldt af den erfarede genstand. Hvis naturvidenskaben overordnet set forsøger at forstå "naturen", vil denne forståelse være delvist tom, hvis naturen kun betragtes ud fra sine geometriske egenskaber. Den eksperimenterende naturvidenskab behøver dog ikke at kunne klarlægge alle aspekter af naturen. Det er tilstrækkeligt for dens videnskabelighed, at den giver sande og metodiske beskrivelser af naturen ud fra dens udstrakte egenskaber, så længe den ikke hævder andet end det. Alligevel pågår der i vores anvendelse af matematiske formler på naturen en *meningsudhulning* (*Sinnesentleerung*), idet vi ikke er klar over, at metoden har sit ophav i sådanne idealiserende akter. Vi bruger dermed de matematiske formler og figurer uden klarhed omkring, hvor de kommer fra, og hvorfor de gælder. Ifølge Husserl var end ikke Galilei klar over denne metodologiske bagage i den rene geometri, hvorfor han ikke bare kalder fysikeren for det "opdagende" (*entdeckende*), men også det "tildækkende" (*verdeckende*) geni.<sup>7</sup> I samme nu som Galilei opdager anvendelsen af matematiske metoder på naturen, tildækker han, at disse metoder har en begrænsning som følge af deres abstraherende oprindelse.

¶7 Selvom meningsudhulning ikke i sig selv får Husserl til at slå alarm, gør naturvidenskabens tomme anvendelse den sårbar for

*meningsforskydning* (*Sinnesverschiebung*), som indtræffer, når vi ubevidst tilskriver en mening nyt indhold eller anden *gyldighed*.<sup>8</sup> Gyldighed er et nøglebegreb for Husserls fænomenologi. I hans *Logiske Undersøgelser* beskriver han, at vi ikke erfarer noget uden også at tage stilling til det på en vis måde, der konstituerer det som et konkret erfaringsindhold.<sup>9</sup> Vores erfaringer indebærer derfor altid et *gyldighedskrav* om, at det erfarede forhold er på en bestemt måde, eksempelvis eksisterende, fantaseret, smukt eller neutralt. Dette er centralt for hvordan Galileis tildækkende geni har sat “de europæiske videnskaber” i krise. Når naturvidenskaberne opererer uden hensyn til begrænsningerne i deres metodologiske ophav, forstår de fremover naturen udelukkende som *res extensae*, som en verden af livløse kroppe (*Körperwelt*), der korrelerer til geometriens abstrakte figurer. Vores omverden, og videnskaberens samlede interessefelt, identificeres sådan med naturvidenskabens genstande. Med denne oversete omfortolkning af naturen udvides *naturvidenskabens* gyldighed til at omfatte *videnskabelighed som sådan*. Vi har således:

- De matematiske naturvidenskaber i deres oprindelige mening (*Ursiftungssinn*): En særlig slags videnskaber, der udfører delvise beskrivelser af naturen, i det omfang, at naturen konvergerer med den rene geometriske idealiserede figurer.
- De matematiserede naturvidenskaber i deres forskudte mening: En universel videnskab der ideelt set kan redegøre for hele naturens beskaffenhed med matematiske formler.

¶8 I denne sidste betydning overskrider naturvidenskaben domænet for sin videnskabelighed. Naturvidenskab bliver nu noget vi benytter dogmatisk, uden at vi er klar over dens selvfølgelig antagelser. Under disse omstændigheder kan naturvidenskaberens i bedste fald være “en højst genial tekniker i en metode”.<sup>10</sup> Videnskabspersonen

følger nu reglerne for sin teknik uden hensyn til deres mening og sandhed – nøjagtig, tilføjer Husserl, som spillede de kort eller skak. For Husserl står denne tekniker i kontrast til det, han kalder en oprigtig videnskabsperson. Ikke fordi han betvivler naturvidenskabens gyldighed, inden for dens rammer, men fordi videnskaben stræber imod kun at fare frem på oplyst grundlag, hvilket vil sige med *opfyldte* frem for tomme forståelsesakter. Ydermere mørklægger denne forskydning af naturvidenskabernes mening den videnskabelige undersøgelse af fænomener, som ikke følger “naturens bog”. Med andre ord forarmer denne udvikling videnskabernes vejledende ide om et gennemgående kritisk velovervejet liv. De europæiske videnskabers krise opstår altså i og med, at de mister troen på deres vejledende ide ved at sætte hele deres lid til en metode, som vi har en *uvidenskabelig* og *naiv* omgang med.

## **Kritik som krisens kur – skitse af en strukturel morfologi**

¶9 TEKNIK, TAGET FOR SIG, UNDERGRAVER IMIDLERTID IKKE videnskabelighed. Der er sågar tekniske aspekter i næsten al vores adfærd: Vi følger nærmest altid nogle givne spilleregler, uden at vi genbekræfter deres begrundelse. Selv i en videnskab er dette almindeligvis ikke et krav. Men i det gebet må vi alligevel gøre en større indsats for at kvalificere gyldigheden af tekniske regler, for når meningsforskydninger sætter ind, løsriver en teknik sig fra sin begrundelse og fungerer fremover uden hensyn til dens legitimerende oprindelse. *Kritik* leverer kuren mod krisen ved at opklare vores forhold til “blind traditionalisme”.<sup>11</sup> Omvendt ser vi også, at naturvidenskabernes meningsforskydning hæmmer kritik ved at unddrage genstandsfelter fra videnskabens kritiske overvejelse. Lad os gå nærmere ind i kritikens begreb for at skitsere, hvordan variationer

mellem teknik, kritik og meningsforskydning uddyber krisetilstandens dynamik.

¶10 For Husserl sætter en kritik ind i diskrepansen mellem det intuitive og formodede, dvs. gyldighedskravet, ved at spørge ind til det, som tages for givet i erfaringen. I langt de fleste af vores erfaringer vil vi formode en gyldighed, som ikke begrundes af det, der er givet i erfaringen selv. Enhver måde at erfare en genstand på indebærer som sagt en stillingtagen til, at noget eksempelvis er gyldigt som eksisterende eller godt. Men ofte *formoder* jeg blot disse gyldigheder, siden erfaringen ikke intuitivt giver mig det formodede forhold. Jeg kan eksempelvis formode, at mit forbrug er “klimavenligt”, selvom jeg næppe har foretaget det omfattende arbejde som kræves for at have vished herom. En kritik undersøger denne diskrepans ved at opklare formodningens intuitive kilde og efterfølgende evaluere, hvorvidt det erfarde forhold berettiger det formodede forhold. Her opstår der imidlertid et problem: hvor får kritikken sin egen pålidelighed fra, når den også udføres midt i en erfaringsverden med sine egne tomme formodninger? Er kritik, qua sine egne formodninger og fordomme, fanget i en *petitio principii*?

¶11 Husserl opnår metodisk sikkerhed for kritik gennem metodiske *reduktioner*, der skal opretholde muligheden for en troværdig kritik samt muligheden for at kritikken kan *tilbageføre* en formodning til dens oprindelige kilde. Jeg vil derfor kort dvæle ved denne metode. Reduktion indfører et metodisk *gestaltskifte*, idet jeg skifter min interesse *fra* visse formodede gyldigheder *til* et erfaringsfelt, som indeholder oprindelsen for disse formodninger.<sup>12</sup> Som to, ret komplekse, eksempler på forskellige *typer* af reduktion, reducerer Husserl i *Krisis* matematikkens objektivitet til subjektive livsverdenserfaringer, mens han i første bind af *Ideen* reducerer erfaringen af “virkelighed” til syntetiske funktioner i den transcendentale

subjektivitet.<sup>13</sup> Reduktionen gør ikke det reducerede forhold mindre objektivt hhv. virkeligt, men fremviser den erfaringsmæssige kilde for dets formodede gyldighed og således også, hvordan vi troværdigt kan kritisere det. I reduktionen *gennemgår* man altså en formodning af gyldighed i dennes konstitutive erfaringsfelt, uden at man dermed nødvendigvis afviser formodningens gyldighed.

¶12 Enhver teknik er et eksempel på gyldighed, som vi tager for givet. Ved hjælp af en reduktion kan vi udføre en metodisk kritik, som

- 1) fører teknikken tilbage til de erfaringsstrukturer som motiverede formodningen af dens gyldighed i første omgang, og
- 2) evaluerer hvorvidt teknikens iboende formodninger hviler på intuitive erfaringer eller snarere tomme fordomme.

¶13 Kritik reducerer og evaluerer altså teknikens gyldighed. Teknikkens tomme meningshorisonter foranlediger kritisk arbejde, netop fordi en teknik fungerer gennem blot formodet gyldighed. Hvis vi gerne vil bruge en teknik ansvarligt, går det altså hånd i hånd med en kritik, uden at en konflikt behøver at bestå i dette forhold. Vender vi os omvendt imod den meningsforskudte teknik, bliver det forhold mere vanskeligt. Fordi sidstnævnte tildækker sin oprindelse, bliver det desto mere besværligt at udføre den ellers presserende kritik. I Husserls diagnose af de europæiske videnskaber bliver det særligt grelt, idet det videnskabelige ideal om universel kritisk ansvarlighed fortaber sig i en bestemt tekniks fejltagtig overdrevne gyldighed.

¶14 Vi gør her holdt i vores foreløbige morfologiske udvikling af begreberne *kritik*, *teknik* og *meningsforskydning* med afsæt i Husserls kritik af naturvidenskabernes tildækkede mening. Inden jeg går videre til at anvende denne forsøgsvisе formlære på begrebet “woke”, kan vi holde fast ved følgende pointer:

¶15 *Teknik* betegner regler for at danne formodninger, hvis gyldighed vi antager uden at betvivle deres mening. *Meningsforskydning* betegner det forhold, at et meningsforhold ubemærket formodes at have en ny og anden gyldighed, hvormed dets oprindelige position til-dækkes. *Kritik* reducerer formodet gyldighed til dets konstitutive erfaringsfelt og evaluerer herfra dets gyldighed på ny. *Meningsforskydte teknikker* virker selvfølgelig, samtidigt med at deres gyldighedskrav ubemærket har forandret sig. *Kritik af teknik* tilbagefører en tekniks tomme mening til dens konstitutive erfaringsfelt og bedømmer om den fortsat er gyldig. *Kritik af meningsforskydte teknik* tilbagefører en ikke blot tom, men også fordrejet teknik til dens konstitutive erfaringsfelt for at genetablere dens oprindelige mening og evaluere dens varierende gyldighedskrav.

## Kritik og forandring

¶16 MAN KAN FRISTES TIL AT TRO, AT DENNE OPFATTELSE AF KRITIK er iboende konservativ. Hvordan kan det lede til forandring, hvis kritikken blot fører bestående gyldighedsforhold tilbage til deres oprindelige konstitution? Hvor opstår *det nye* heri? Er det ikke som Nietzsche foreslog, at man skulle være en "nar", hvis man mente at afvikle verdens galskab ved blot at henvise til dens ophav?<sup>14</sup> Forinden at vi kan forbinde denne fænomenologiske forståelse af kritik med *wokes* politiske ambitioner, er det derfor nødvendigt at give et præg om kritikkens konstruktive opgave for forandring.

¶17 I tråd med Husserls opfattelse af videnskabernes ide kan der ikke herske tvivl om, at han har en optimistisk tro på kritikkens forandrende potentiale. Går man ind i hans etiske skrifter, bemærker man endda, at *fornyelse* (*Erneuerung*) er et nøglebegreb, hvis ikke det *vejledende* begreb for hans etik.<sup>15</sup> Hvor kommer det nye så fra? For Husserls strengt transcendentale opfattelse er registret om *nyhed*

ikke så mærkværdigt. Verden formes af vores erfaring af den. Dermed *skaber* vi ikke den mekanisk-kausale verden, men hele dens mening og væsentlighed afhænger af, hvordan vi tager stilling til den. Som Maurice Merleau-Ponty skriver i sit berømte forord til *Perceptionens Fænomenologi*: “Man behøver idealitetens felt for at kende og erobre sin fakticitet”.<sup>16</sup> Med “idealitetens felt” refererer Merleau-Ponty til “vores effektive engagement i verden”, altså til hverken mere eller mindre end Husserls konstitutive stillingtagen.<sup>17</sup> Det noget utidige ord *erobre* kan her forstås sådan, at man ikke vil lade denne konstitution foregå vilkårligt, men i stedet tage ansvar for den.

¶18 *Fornyelse* gør os selv og verden nye, idet vi ikke længere accepterer verden selvfølgeligt, og, efter bedste evne, spørger ind til, om vi har evidens for at ændre vores stillingtagen. Husserliansk kritik er dermed ikke en bagstræberisk introspektion, der længes tilbage efter fordums tids opfyldte meningsakter. Snarere projicerer ideen om kritik, at fremtiden vil blive ved med at tilbyde os stadig bedre evidens, som potentielt kan tilbagevise tidligere formodninger. Kritik har således kun et abstrakt og ikke et konkret endemål, fordi vi stedse vil erfare nye forhold, der muliggør ny kritik. Tager man den fænomenologiske ethos alvorligt, må man altid byde det nye velkomment for så vidt, at det kan afsløre hidtidige fejltagelser og fordomme.

¶19 Kritik bærer i denne forstand forandringen med sig. Afviser jeg eksempelvis, gennem kritikken, de traditionelle kønsrollers gyldighed, har jeg allerede åbnet og benytter mig af et variationsrum for noget hidtil fastfrosset. Forandring kan imidlertid betyde mange ting. Indser jeg, at Danmarks ghettolovgivning reflekterer en nederdrægtig historieløshed uden sidestykke blandt europæiske stater, har jeg dermed selvfølgeligt ikke påbegyndt dens faktiske afvikling. Alligevel har jeg allerede da projiceret en mulig, forbedret fremtid, som

ikke var tilgængelig for mig før. For at blive i Merleau-Pontys beskrivelse, forlader den konkrete gyldighedserfaring ikke idealitetens felt. Men uden en klar og ansvarlig forvaltning af dette felt kommer vores faktiske indgriben i verden heller aldrig på niveau. En skelnen mellem det ideelle meningsbærende og de faktiske empiriske forhold er imidlertid kunstig i det omfang, vi frakender vores meningsfulde erfaring af verden en praktisk indblanding i den. Den reduktive kritik sporer os fra sin begyndelse imod en forandring, der implementer den forvaltning af os selv og verden, som vi finder mest ansvarlig.

## **Meningsforskydningen af woke fra kritik til teknik**

¶<sub>20</sub> JEG VIL NU UNDERSØGE, HVORDAN BRUGEN AF “WOKE” HAR forandret sig ud fra den morfologiske begrebsramme.

¶<sub>21</sub> Den historiske oprindelse af begrebet “woke” fastslår, at begrebet opstod i en kritisk kontekst. Vendingen “stay awake”, sloganiseret som “stay woke”, blev i 1930’ernes USA udbredt som en opfordring til sorte amerikanere om at være på vagt over for undertrykkelsens vold. Musikeren Lead Belly bidrager især ved, i en optagelse af sin sang “Scottsboro Boys” (1938), at bemane lytteren til at “stay woke” over for arbitrær retsforfølgelse på baggrund af hudfarve.<sup>18</sup> I 50’erne og 60’ernes borgerrettighedsbevægelse fik ordet større udbredelse,<sup>19</sup> og i 1962 beskriver en *New York Times*-artikel af William Melvin Kelley “woke” som et “hipt idiom” blandt sorte amerikanere, der populariseres i og tilegnes af beatnik-kulturen.<sup>20</sup> Lead Bellys brug af vendingen som en advarsel for at undgå racistiske overgreb habitueres i borgerrettighedsbevægelsens brug for at gøre kritik af et uretfærdigt regime til en rutine. Eksempelvis benytter Martin Luther King i en tale fra 1965 et sprogligt register med referencer til *woke*: Med henvisning til striden om borgerrettigheder formaner han her

gentagne gange dimittender fra Oberlin College om at “forblive årvågne igennem en stor omvæltning” (*remain awake through a great revolution*).<sup>21</sup> I Kings tale får opvågningen velsagtens tone af en religiøs forløsning, men ikke desto mindre må den indøvede kritiske indstilling netop befordre omvæltningen. Et yderligere tegn på *wokes* oprindelige betydning i denne kontekst findes i borgerrettighedsbevægelsen NAACP’s opfordring i 2023 om at gentilgøre ordet som en del af afroamerikansk kultur.<sup>22</sup> Siden Lead Bellys indspilning har *woke* på den måde bidraget til at eksplicitere og give opmærksomhed til den sorte amerikaners særegne erfaring af trusler og undertrykkelse fra den hvide hegemoni.

¶<sup>22</sup> Med metaforen om opvågning adresserer *woke* internaliseringen af racistiske fordomme. At vågne, og derefter forblive vågen, drejer sig, i det husserlianske register, om at få øje på den formodede gyldighed af visse fordomme, som man førhen har ikke har bemærket eller endda har taget for givet. I fænomenologisk forstand har undertrykkelsen fungeret som gyldig for den sorte amerikaner *al den tid*, uden at man har forholdt sig til den, uden at man har kunne oprigtigt anklage den. Det, der før var selvfølgelig, afsløres i sin tomhed. Med det tidlige *woke* gnider den undertrykte øjnene og vågner op til en klarhed over for undertrykkerens illegitimitet.

¶<sup>23</sup> Senere, i 2010’erne, får begrebet en mere global udbredelse i takt med at Black Lives Matter-bevægelsen massemedieres og får verdensomspændende udbredelse. I denne bearbejdning af “woke” optages begrebet i en bredere normativ kontekst og omhandler nu ikke længere alene uretfærdigheder over for sorte amerikanere, men også uretfærdigheder begået imod andre minoritetsgrupper. *Woke* varetages her af et mere universelt socialt subjekt med henblik på at udpege og reformere systematisk uretfærdighed. Både over for specifikke identitetsgrupper, men også i en kamp for almene normer, eksem-

pelvis for at minimere indflydelsen af arbitrære magtforhold i civilsamfundet.

¶24 I gennem denne udvikling bevarer *woke* en mening som et kritisk anstød imod en hegemonisk kulturs fejlagtige normer. I sammenligning med Husserls opfattelse af kritik, faciliterer en specifik type af reduktion også *wokes* kritik. Et normativt gyldigheds mønster betvivles og føres tilbage til dets kilde. I en typificeret reduktionsmodel for denne mening af “woke” reduceres der fra erfaringen af institutionaliseret uretfærdighed til de konstitutive historiske magtforhold. *Woke* indeholder i denne forstand, mener jeg, en *variant af den reductive kritik* ved at fremvise ugyldigheden af en nedarvet norm gennem tilbageførslen til normens konstitution i arbitrære magtforhold. Som sådan vil *woke*:

- 1) føre en norm tilbage til de historiske omstændigheder som indstiftede den
- 2) evaluere om disse omstændigheder berettiger normens formodede gyldighed

¶25 I denne formular forudantager *woke* ikke afvisningen af traditionen, men gransker dens gyldighed, nøjagtigt som enhver anden ansvarlig kritik. Erfaringen af et liv i undertrykkelse *forandres* sådan, når kritik afslører det *som* et liv i undertrykkelse. Med *woke* *forandres* den sorte amerikaners mulige stillingtagen til sin omverden og åbner sådan for, at den kunne være anderledes. Nøjagtigt som med fænomenologisk kritik åbner slagordet for et fornyet ejerskab over sit effektive engagement i verden. *Woke* omvælter dermed ikke egenhændigt uretfærdighederne, der præger den sorte amerikaners erfaringsliv, men betinger dog ansvarlig forandring ved at opløse uretfærdighedens fastfrosne gyldighed. En nuance her er, at ordet “woke” selvfølgelig ikke alene formår at udføre denne kritik. I stedet symboliserer

ordet en opfordring til at påbegynde denne kritik. I den forstand indebærer *woke* også tomme horisonter, for ordet gør ikke af sig selv denne kritik aktuel. *Woke* virker i denne betydning som en teknik i tjeneste for kritikken, en tilbagevendende påmindelse om, at man kan forandre normer og magtforhold frem for at tage dem for givet. Dette tekniske aspekt af *wokes* oprindelige mening minimerer imidlertid ingeniørlunde dets kritiske fordring. Forholder man sig blot opmærksomt til de tomme horisonter, glider kritikken ikke af hænde. De tomme meningshorisonter udsætter dog begrebet for meningsforskydning.

¶26 For den nutidige læser vil det dog være klart, at *woke*, særligt under substantiveringen “wokeisme”, ikke længere besidder sit oprindelige kritiske anstød. I stedet betegner begrebet nu en hovedløs *omvæltning af alle normer*. Den højreorienterede franske filosof Pierre-Henri Tavoillot vurderer eksempelvis, at selvom wokeismen retmæssigt tematiserer nogle problemer “er det ikke ved at omvælte principperne, som har tilladt så meget fremgang, at vi kommer til at skride videre frem”.<sup>23</sup> Forfatteren formulerer eksemplarisk hvad jeg vil kalde *meningsforskydningen af “woke”*. I dets nye forskudte mening indebærer *woke* en automatiseret afvisning af alt, som traditionen overleverer. Den konservative modstand imod accelereret modernitet kunne dårligt have udset sig en bedre sydebuk. Den afgørende forskel i denne nye betydning er, mener jeg, at man ikke anerkender *wokes* reduktion. *Woke* indebærer nu, i denne forskudte form, ikke længere nogen kritisk overvejelse af gyldighed, men *tager traditionens ugyldighed for givet*. For at beskrive meningsforskydningen helt klart:

- *Woke* i oprindelig mening: Fordring af en kritik, der betvivler overleverede normers gyldighed på baggrund af en reduktion, der meto-

disk gransker gyldigheden af disses oprindelige konstitution.

- *Woke* i forskudt mening: En dogmatisk indstilling der vilkårligt accepterer enhver traditionel norms ugyldighed.

¶27 I denne konservative – for den opereres af konservative og tjener konservativ politik<sup>24</sup> – omfortolkning af *woke* forskydes meningen fra kritisk fordring til en ren teknik. Det tekniske aspekt i ordet har sådan komplet fortrængt den oprindelige kritiske fordring og erstattet den med en revolutionær dogmatik. Teknikkens selvfølgelig gyldige regel er nu, at hvis en norm nedstammer fra traditionen, stammer den dermed også fra arbitrære magtforhold, og således er den ugyldig. En fast overbevisning erstatter dermed den betvivlende, men ikke automatisk afvisende, reduktion. I fraværet af en effektiv reduktion fungerer *woke* i stedet som en teknisk anordning for en angiveligt hovedløs progressivisme. *Woke* varetager ærindet for en “krænkelsesparat politisk korrekthed”, som selv udøver arbitrær vold gennem “cancel-kultur”. Meningsforskydningen har udhulet den kritiske fordring i *woke*, og den progressive bevægelse står tilbage med et slagord som konnoterer til sin egen form for dominanteknik. Det er ikke op til mig at vurdere om hele eller dele af “*woke*-bevægelsen” faktisk er slået over i denne dogmatik, men det er utvetydigt klart, at konservative diskurser har undergravet en kilde til berettiget kritik af nedarvede normer. Der står derfor en tydelig opgave for i at genetablere kritikens legitimitet, hvis vi skal genvinde troen på troværdig normativ fremgang.

¶28 Dynamikken mellem teknik, kritik og meningsforskydning i *Krisis* fremdrager på den måde centrale elementer i den semantiske forandring af *woke*. Slagordet er gået fra at motivere kritik og forandring af forkastelige fastfrosne normer til at være et udhulet instrument for hovedløst fremskridt. I denne overgang mellem kritik og

teknik undergraves den kritiske opvågnings sandhedserfaring og omfortolkes som en vilkårlig afvisning af nedarvede normer. Hvor *woke* før indebar en reduktion, der tilbageførte erfaringer af diskrimination til deres konstitution i uretfærdige sociale og historiske forhold, indebærer *woke* nu en fremskridtets dominansteknik. Før fremstillede kritikken retmæssigt det hidtil selvfølgelige i sin ugyldighed, nu gøres selve ugyldigheden dogmatisk, og har sådan ikke længere noget med kritik at gøre. Jeg håber, denne anvendelse af dynamikken i *Krisis* kan bidrage til en mere nøjagtig forståelse af, hvordan *woke* er blevet så frugtbar en stråmand for konservative interesser. Dog håber jeg endnu mere at kunne bidrage til at værdsætte, hvad der er på spil, når vi *accepterer* omfortolkningen af *woke*. Med Husserl in mente vil opgivelsen af *wokes* kritiske anstød betyde opgivelsen af en specifik social *fornyelse*, dvs. kritisk reform. Med Merleau-Ponty opgiver vi at komme på niveau med vores fakticitet og gør således fremtiden ringere ved ikke at værdsætte vores evne til at betvivle og forandre den.

## Stridens kontinuitet efter Husserl

¶29 ET SPØRGSMÅL LIGGER LATENT I DE FORUDGÅENDE OVERVEJELSER. På bagkant af *wokes* meningsforskydning kan vi nemlig spørge, om begrebets nye mening måske også rummer en sandhed? En sandhed om, at vi faktisk forandrer os for hurtigt, at udviklingen er gået for vidt, at modernitetens erfaringsmæssige hastighed stiller krav til mennesker, der umuliggør vores trivsel? Og at "krisens" kerne måske ikke består i vores traditionelle selvfølgeligheder, men i at progressive bevægelser ikke giver os lov til at hvile i os selv og vores historiske betingelser? *Wokes* sandhed bliver på den måde mere nær til den meningsforskudte betydning, i og med at modernitetens fremskridt

altid har fremmedgjort os ved at løsne rødderne i vores traditionsbestemte omverden.

¶30 Meget, især tysk, filosofisk tænkning i det 20. århundrede deler sig efter denne linje. Hvor nogle mener at kritik afhjælper krisetilstande, indikerer andre at kritik befordrer kriser. Som en afsluttende overvejelse vil jeg spore denne kontinuitet i nogle enkelte nedslag, som dog ikke repræsenterer overordnede strømninger i filosofihistorien, som den skrives i dag, eller de pågældende forfatterskaber i deres helhed. Jeg har allerede nævnt Husserl som en udtrykkelig fortæller for troen på at kritik kan genetablere tabt og forskudt mening, sådan at vi med kritisk bevidsthed kan gøre troværdige fremskridt. Ikke blot inden for videnskaben, men også inden for etik og politik.<sup>25</sup> Her står han eksempelvis i eksplicit kontrast til Oswald Spenglers negative teleologi i *Vestens undergang*.<sup>26</sup> Den tyske historiefilosof Reinhart Koselleck udgør et andet slående eksempel på mistilliden til kritik: For ham er fremskridtsoplevelsen i moderniteten medfulgt af et tab af *erfaringsrum*, hvilket gør vores forventningshorisont desto mere arbitrær.<sup>27</sup> Fremskridtet projicerer en fremtid som kendetegnes af "først, accelerationen med hvilken den kommer imod os, og for det andet, dens ubekendthed".<sup>28</sup> Den udvikling, som vi i moderniteten kalder fremskridt, bidrager altså blot til at accelerere tidserfaringen og fjerne vores forventningsmæssige fortrolighed med omverden. Roberta De Monticellis fænomenologiske arbejde med værditeori opstiller en bevidst modtelse til denne pessimisme, som hun selv benævner *aksiologisk skepticisme*. Skepticismen består her i at benægte værdidømmes sandhedskrav og i stedet forstå dem som afspejlinger af personlige viljesakter eller kulturelle tilbøjeligheder.<sup>29</sup> Derimod anfører hun, at værdidomme har et meningsindhold som kan bekræftes i erfaringen, selvom disse domme altid forbliver åbne for revurdering.<sup>30</sup> Hun finder sådan, at

et fejlbarligt sandhedsbegreb kan begrunde modernitetens fornyede normer og værdier i kritik og indføre vores etiske socialitet i videnskabens fremskridt.

¶<sup>31</sup> En skikkelse, der også er på færde i denne strid om kritikens egen mening, er Martin Heidegger: I historieskrivningen Husserls umiddelbare efterfølger, men også en stor forvansker af optimismen i Husserls kritiske projekt.<sup>31</sup> Husserl begræder i *Krisis*, at hans kollegaer falder tilbage i ukritiske indstillinger, og det er nærliggende at tænke Heidegger ind i anklagen.<sup>32</sup> Heidegger afviser muligheden af Husserls reduktive metode<sup>33</sup> og integrerer derudover sit eget bud på en eksistentiel autencitet i semantikken. Betydningen af vores sprog har dermed kun sin sande betydning i den enkeltes traditionsbestemte horisont af vedhåndenværen.<sup>34</sup> Den selvfølgelige måde at være i verden på værdsættes hermed over muligheden for en kritisk opklaring af mening, som kan evaluere gyldigheden af disse selvfølgelige praksisser. Selvom Heidegger rettelig anerkendes for skarpt at “destruere” den metafysiske traditions træge arvegods, forbliver hans eksistentielle semantik fastlåst i formodningen af det selvfølgeliges gyldighed. Over for denne selvfølgelighed fremstår velsagtens al forandring som meningsforskudte teknikker, der truer med at fremmedgøre den oprindelige erfaring af vedhåndenværen.

¶<sup>32</sup> Striden om betydningen af “woke” har sådan en eksemplarisk kraft. Dette højaktuelle tema afspejles i nyere tids filosofiske hhv. negative og positive indstillinger over for det moderne, samt kritikens mulighed og potentiale. Idet *wokes* mening forskydes fra kritik til teknik, slår et stykke af tidsånden over i den pessimistiske opfattelse af modernitet, kritik og sprog. I sådan et omslag tilføjer optimisme og nødvendighed sig til Husserls tidlige valgsprog “tilbage til tingene selv”.<sup>35</sup> I dette valgsprog finder vi nemlig både den optimistiske tro på en klarsynet reduktions mulighed, samt dens påtræn-

gende nødvendighed, for så vidt vi ikke vil prisgives af vores fordomme.<sup>36</sup>

## Noter

1. Hua 6/7–8. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, red. Walter Biemel (Den Haag: Nijhoff, 1954). Jeg henviser til Husserl i Husserliana-udgaverne med noteringen “Hua bind/sidetil”. Ved første henvisning til et bind efterfølges noteringen af de bibliografiske oplysninger.
2. Husserl holder naturligvis ikke Galileo Galilei egenhændigt ansvarlig for de europæiske videnskabers krise. Galileis navn bruges delvist som analogisk samlingspunkt for naturalistiske betragtninger (Hua 6/58).
3. Galileo Galilei, “Il Saggiatore”, kapitel 6. Jeg har konsulteret Drakes engelske oversættelse “The Assayer”, i Stillman Drake (red.), *Discoveries and Opinions of Galileo* (New York: Doubleday, 1957), 237–8.
4. Hua 6/23–24.
5. Hua 6/32–4.
6. Hua 19/538–539. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, red. Ursula Panzer (Den Haag: Nijhoff, 1984).
7. Hua 6/53.
8. Hua 6/46.
9. Hua 19/469.
10. Hua 6/57.
11. Hua 6/6.
12. Jeg står her i gæld til Dieter Lohmars afgørende arbejde om den metodiske enhed i Husserls reduktioner. Se Dieter Lohmar, “Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn”, i *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, red. H. Hüni & P. Trawny (Berlin: Duncker & Humblot, 2002), 753.
13. Lohmar, “Die Idee der Reduktion”, 754.
14. Friedrich Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, i *Nietzsches Werke, Fünfte Abteilung, Zweiter Band*, red. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter, 1973), 98.
15. F.eks. Hua 27/3. Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge: (1922–1937)*, red. Hans Rainer Sepp & Thomas Nenon (Dordrecht: Kluwer, 1989). Hua 37/166. Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, red. Henning Peucker (Dordrecht: Kluwer, 2004).
16. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), ix.
17. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, ix.

18. Aja Romano, "A history of 'wokeness'", *Vox*, 9. oktober 2020, <https://www.vox.com/culture/21437879/stay-woke-wokeness-history-origin-evolution-controversy>.
19. Rikke Peters, "woke", *Lex.dk*, <https://lex.dk/woke>.
20. William Melvin Kelley, "If You're Woke You Dig It", *New York Times*, 20. maj 1962, <https://www.nytimes.com/1962/05/20/archives/if-youre-woke-you-dig-it-no-mickey-mouse-can-be-expected-to-follow.html>.
21. Martin Luther King, "Remaining awake through a great Revolution", tale ved Oberlin College, Ohio, juni 1965 (*Electronic Oberlin Group*), <https://www2.oberlin.edu/external/EOG/BlackHistoryMonth/MLK/CommAddress.html>.
22. NAACP, "Reclaiming the Word 'Woke' as Part of African American Culture", <https://naacp.org/resources/reclaiming-word-woke-part-african-american-culture>.
23. Pierre-Henri Tavoillot, "Le wokisme ou le progressisme devenu fou". *Administration* 273, nr. 1 (2022): 63–66.
24. Se eksempelvis Stop W.O.K.E.-forslaget i Floridas parlament: John R. Vile, "Stop W.O.K.E Act (Florida) (2022)", *Free Speech Center*, 10. august 2023, <https://firstamendment.mtsu.edu/article/stop-w-o-k-e-act-florida/>.
25. Husserl formulerer fx en opfattelse af den rationelle selvforvaltning af etiske fællesskaber i 1923–24 i det japanske tidsskrift *Kaizo* (Hua 27).
26. Hua 27/4.
27. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), 354–5.
28. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 34.
29. Roberta De Monticelli, *Towards a Phenomenological Axiology – Discovering What Matters* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 64.
30. De Monticelli, *Phenomenological Axiology*, eksempelvis s. 73 & 159.
31. Roberta De Monticelli, *The Gift of Bonds. Husserl's Phenomenology Revisited* (Dordrecht: Springer, 2024), 231–6.
32. Hua 6/169n.
33. Heideggers brev til Husserl i Hua 9/600–602. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, red. Walter Biemel (Den Haag: Nijhoff, 1962).
34. Martin Heidegger, *Væren & Tid*, overs. Christian Rud Skovgaard (Aarhus: Klim, 2014), §§14–18.
35. Hua 19/10.
36. Denne artikel er informeret af efterårsseminaret 2024 i Husserls *Krisis* på KU Leuven. Jeg skylder tak til seminarleder Prof. Dr. Emanuele Caminada og mine medseminarister.

# “Hvorfor siger dyrene ikke bare, at det gør ondt?”

UFFE STEEN

15. JULI 2025

**I** DEN OFFENTLIGE DEBAT ER DET OFTE EN SELVFØLGE, AT det er synd for dyrene, fordi vi påfører dem smerte. At dyr kan føle smerte er så indlysende, at der ikke er grund til at diskutere det nærmere. Som for eksempel i forfatteren Amalie Langballes artikel “Smertepunkter”.<sup>1</sup> Hvis ikke man kan afkode dyrs adfærd som udtryk for smerte, skriver hun, er man enten “afstumpet eller idiot”. Og når Descartes argumenterer for, at dyr er mekaniske, og at dyrs smertelignende adfærd skal forstås som automatreaktioner, er det ifølge Amalie Langballe en “overkomplicering” af problemstillingen. Med neologismen “overkomplicering” afviser Amalie Langballe enhver nærmere analyse af, hvorvidt dyr oplever smerter, og konkluderer: “Hvis det ligner smerte, så lad os bare antage, at det er det”.

- ¶<sub>2</sub> Men også i den videnskabelige behandling af dyreetikken anses det oftest for en selvfølgelighed, at dyr kan føle smerte. I artiklen “Dyreetik” anlægger professor i bioetik Peter Sandøe en nytteetisk synsvinkel på dyreetikken, hvor nydelse og smerte er de centrale værdier, og hvor etikken opgave bliver “en fair afvejning” af dyrenes interesser og de menneskelige interesser.<sup>2</sup> Og udgangspunktet for diskussionen, nemlig at dyr kan føle smerte, er uproblematiseret: “Dyrene kan ligesom os have positive og negative oplevelser såsom glæde, forventning, smerte, angst og ubehag”, hedder det, og han fortsætter: “Dyr, der ligesom os er bevidste og følende væsner, har krav på etisk hensyn”.
- ¶<sub>3</sub> Men hvorfra ved vi, at dyr oplever smerte? Er smertelignende adfærd tilstrækkelig begrundelse for, at der er tale om smerter? Skue-

spilleren på scenen har også en smertelignende adfærd, men ingen vil selvfølgelig tillægge hende virkelige smerter.

- ¶4 Når en opfattelse antager dogmatisk karakter, er der al mulig grund til at overveje den på ny og in casu igen stille Jeremy Bentham's spørgsmål: *Can they suffer?* Hvis svaret er, at dyr ikke kan føle smerte, falder den nytteetiske dyreetik til jorden, og vores forpligtelser over for dyr må i så fald begrundes på anden og bedre vis.

## Videnskabelig analyse af smertefænomenet

- ¶5 EN VIDENSKABELIG UNDERSØGELSE AF SMERTELIGNENDE adfærd kan være oplysende – og måske overraskende. Hvis jeg sætter hånden på en varm kogeplade, vil det medføre en automatreaktion i form af, at jeg lynhurtigt fjerner hånden fra kogepladen *inden* jeg når at opleve smerten. Jeg sanser varmen, men jeg oplever den ikke. Fysiologisk sker der det, at mine sensoriske nervebaner sender direkte besked til mine motoriske nervebaner om at aktivere mine muskler og dermed fjerne hånden fra kogepladen. Koblingen mellem de sensoriske nerveceller og de motoriske nerveceller sker allerede i rygmærven. Impulsen til at flytte hånden går ikke over hjernen, hvilket vil være alt for langsommeligt i en faresituation. At fjerne hånden fra kogepladen er en refleks eller en automatreaktion og skyldes ikke en forudgående oplevelse af smerte.<sup>3</sup>

- ¶6 Eksemplet viser to ting. For det første at man ikke kan konkludere, som Amalie Langballe gør om smertelignende adfærd, at hvis det ligner smerte, så lad os bare antage, at det er det. Enhver vil umiddelbart sige, at hånden fjernes pga. smerte, men det er en fejlobservation, som afsløres i den videnskabelige undersøgelse af fænomenet. Og som for mennesket også for dyret. Når man ikke kan slutte fra adfærd til følelser og indre oplevelser hos mennesker, må vi antage, at man heller ikke kan hos dyr. Den amerikanske neuroforsker,

Joseph E. LeDoux, der diskuterer vanskelighederne ved videnskabeligt at begrunde, at dyr har følelser, skriver: “Hvis vi ikke kan stole på åbenlys adfærd alene til at fortælle os, hvad et menneske føler, hvorfor tror vi så, at adfærdsmæssige reaktioner hos dyr afslører deres indre oplevelser?”<sup>4</sup> Omvendt er kogepladeeksemplet ikke noget bevis for, at dyr ikke kan føle smerte, blot at det er muligt at udvise adfærd, der ser ud til at skyldes smerter, selvom adfærd i virkeligheden er rent reflektorisk betinget. Men dermed foreligger også den mulighed, at *al smertelignende adfærd* hos dyr kan være rent reflektorisk betinget.

- ¶7 For det andet viser eksemplet, at der må skelnes mellem sansningen i sig selv og så den oplevede sansning. Jeg sanser naturligvis den varme kogeplade, i modsat fald ville jeg ikke flytte hånden. Men jeg perciperer den ikke – ikke i første omgang. Først foregår der en sansning, og derefter bliver sansningen opfattet, dvs. at den bliver bevidst. Der er altså tale om to størrelser, den “rene” sansning og den opfattede, bevidste sansning, perceptionen (af latin *percipere*: tilegne sig, opfatte).
- ¶8 Denne skelnen er central for argumentationen i det følgende. Hvis ikke man skelner mellem sansning og perception, ledes man hurtigt på afveje i diskussionen om dyrs eventuelle oplevelse af smerter og i det hele taget i forsøget på at forstå forskellen på dyr og mennesker. I filosofiens historie er der blevet foretaget en skelnen mellem sansning og perception siden Thomas Reid (1710–1796) og hans kritik af Hume.<sup>5</sup> Også psykologien skelner mellem den sensoriske forarbejdning af stimuli og den perceptuelle.<sup>6</sup>
- ¶9 Hvor det er vanskeligt at beskrive den rene sansning fænomenologisk – hvordan beskrive det umiddelbart oplevede nærvær af det, der går forud for enhver oplevelse?<sup>7</sup> – er det tilsvarende vanskeligt at beskrive perceptionen, den oplevede sansning, videnskabeligt. Ingen

har kunnet finde oplevelseskvaliteten af en smerte i menneskets hjerne. Smerte er et bevidsthedsfænomen, ikke et hjernefænomen. I indledningen til artiklen “A First Principles Approach to Subjective Experience”, der omhandler det neurale grundlag for subjektiv oplevelse, skriver forfatterkollektivet med baggrund i biomedicin og filosofi:

- ¶10 Selvom vi foretrækker neurovidenskabelige teorier om bevidsthed her, har ingen endnu afsløret karakteren af de neurale beregninger, der genererer subjektive oplevelser. At forklare, hvordan et fysisk system som en hjerne kan generere subjektive oplevelser, er fortsat en stor udfordring.<sup>8</sup>
- ¶11 Vi ved ikke, *hvordan* bevidsthed opstår i hjernen, blot har vi gode grunde til at antage, *at* den opstår i hjernen. Videnskaben kan kun i grove træk påvise, hvilke områder af hjernen, der er aktive, når der opleves smerte. En af vores førende hjerneforskere, Albert Gjedde, udtaler i et interview:
- ¶12 Vi ved stort set intet om, hvordan hele hjernen fungerer [...] På sin vis er vi ikke kommet længere end man var for 2500 år siden [...] Noget fuldstændig centralt som bevidstheden har man ingen som helst forklaring på [...] Vi er faktisk på vej tilbage til dualismen [...] Vi registrerer blodgennemstrømning i områder af hjernen eller tætheden af udvalgte receptorer. Vi forstår ikke, hvordan den komplekse samtale mellem store grupper af hjerneceller giver ophav til konkrete funktioner.<sup>9</sup>
- ¶13 Også den internationalt anerkendte danske professor i neurovidenskab og leder af Cognitive Neuroscience Research Unit, Morten Overgaard, pointerer vanskelighederne ved at forstå bevidsthed neurofysiologisk:

- ¶14 Det er et meget vanskeligt spørgsmål. Set i lyset af de mange misforståelser om “moderne hjerneforskning” er det nok vigtigst at vide mest om, hvad man *ikke* kan, fremfor hvad man kan. Man kan fx ikke *forklare* bevidsthed ud fra områder i hjernen. Hjerneforskning er ikke “reduktionistisk”, dvs. man ved ikke i udgangspunktet, at bevidsthed eller funktioner er identiske med tilstande i hjernen, og endnu mindre at de kan reduceres til dem.<sup>10</sup>
- ¶15 Bevidsthed opstår i hjernen, men den kan ikke forklares ud fra, er ikke identisk med og kan ikke reduceres til hjernetilstande. Dens neurofysiologiske forudsætninger kan kun i begrænset grad *lokaliseres* til bestemte dele af hjernen, nemlig storhjernen, og, ser det ud til, i form af “intens kommunikation mellem fjerne dele af storhjernen”.<sup>11</sup> Mere kan naturvidenskaben ikke fortælle os om bevidsthed. Når et bevidsthedsfænomen som oplevelsen af en smerte ikke kan forklares ud fra den menneskelige hjerne, kan man heller ikke ud fra visse ligheder i struktur og funktion i dyrs og menneskers hjerner slutte til, at dyr har smerteoplevelser som mennesket. Når der er tale om universets mest komplekse fænomen, den menneskelige hjerne, er der al mulig grund til at være forsigtig med at udlede noget af sammenligninger med de mindre komplekse, dyrs hjerner.
- ¶16 Naturvidenskaben kommer til kort, når den med sine kvantitative og kausale metoder vil forstå, hvad bevidsthed er, hvilket også gør sig gældende for kognitionspsykologiens traditionelle eksperimentelle metoder.<sup>12</sup> Bevidsthed er et subjektivt fænomen, hvilket betyder, at den er privat. Mine bevidsthedsoplevelser er mine og kun mine, og ingen andre har direkte adgang til dem.<sup>13</sup> Det betyder, at jeg kun kender til smerte, fordi jeg i min bevidsthed har erfaringer med smerteoplevelser. På ingen anden vis kan jeg få kendskab til, hvad en smerte er. På grund af bevidsthedsfænomenernes principielle privathed kan de ikke erfares i et tredjepersonsperspektiv, kun i et

førstepersonsperspektiv. Den farveblinde kan aldrig få kendskab til, hvad farver er, uanset hvor mange fantasifulde metaforer, man benytter sig af.

- ¶17 Vil man forstå bevidstheden som bevidsthed og ikke kun i form af dens mulige forudsætninger i neurale netværk i hjernen og dermed også forstå en bevidsthedsmæssig størrelse som smerte, må man gå fænomenologisk til værks.

## **Fænomenologisk analyse af smertefæno-** **net**

- ¶18 EN FÆNOMENOLOGISK ANALYSE AF VORES DAGLIGDAGSERFARINGER viser, at oplevelsen af en smerte er en bevidsthedsoplevelse, der afhænger af, hvordan vi *forholder* os til smerten. Hvis jeg en dag har lette til moderate smerter i ryggen, vil jeg på visse tidspunkter være opmærksom på dem og på andre ikke – f.eks. ikke i de tidsrum, hvor jeg måske er optaget af at se en meget spændende film. Og i de perioder, hvor jeg ikke har min opmærksomhed rettet mod mine smerter, fordi al min opmærksomhed er rettet mod filmen, oplever jeg ikke at have ondt i ryggen. Jeg kan ikke have min opmærksomhed rettet begge steder hen på en og samme tid, mod både film og smerter, selvom den kan skifte lynhurtigt frem og tilbage mellem dem. Bliver jeg spurgt, vil jeg ganske vist sige, at jeg har haft ondt i ryggen hele dagen; men det beror på en slutning, ikke på en oplevelse. Jeg slutter mig til, at jeg har haft ondt i ryggen hele dagen, fordi hver gang jeg har tænkt på det, har smerten været der, og jeg antager derfor på baggrund af en slutning, at smerten selvfølgelig har været der hele tiden. Men oplevelsen af smerte har netop ikke været der hele tiden, kun når jeg har rettet min opmærksomhed mod den, dvs. har tænkt på den.

- ¶19 Oplevelsen af en smerte er heller ikke blot et enten-eller. Hvordan vi forholder os til den, dvs. tænker på den, afgør også, *hvordan* den opleves. Et vaccinestik kan føles meget ubehageligt, hvis jeg med frygt sidder og afventer det. Hvis jeg omvendt tænker, at jeg jo har prøvet det ofte før, og at det ikke gør særligt ondt, vil jeg heller ikke opleve det som noget, der gør særligt ondt.
- ¶20 Eksemplerne viser, at for at man kan opleve smerter, må man *forholde sig til* smerterne, man må være *opmærksom på* dem, man må *vide af*, at man har dem, man må have *opfattet* dem, eller med andre ord, man må *percipere* dem. For at opleve smerten, skal den være blevet *bevidst*, hvilket vil sige, man skal have *tænkt*, at man oplever smerte. Oplevelsen af smerten forudsætter den bevidste tanke.<sup>14</sup> Er ens bevidsthed rettet andetsteds hen, *oplever* man ikke smerten, hvilket derfor er det samme som at sige, at så er smerten der ikke: den *eksisterer* ikke. Smerter *opstår* først i og med, at man bliver bevidst om dem.
- ¶21 At have meget stærke og konstante smerter, er derfor udtryk for, at man ikke kan undgå hele tiden at være sig smerten bevidst, at man ikke kan distrahere fra smerterne, at man ikke kan tænke dem væk.
- ¶22 Generelt gælder det, som kogepladeeksemplet og rygskaadeksemplet viser, at sansning ikke er nok til, at vi oplever noget; sansningen skal være perciperet, hvilket vil sige, at jeg skal rette mine tanker mod det sansede. Først da *eksisterer* det sansede som oplevelser. I løbet af en dag har vi et utal af sansninger, men vi ved ikke af dem, vi *oplever* dem ikke, for kun en mindre del “når” også at blive til perceptioner.
- ¶23 Spørgsmålet er derfor, om dyr i lighed med mennesker kan have *bevidste tanker* om det, de sanser. Kan dyr tænke tanken: “Det gør ondt”? I modsat fald må vi på baggrund af vores fænomenologiske analyse konkludere, at de ikke kan opleve smerter.

## Descartes argument mod dyrs tænkning

- ¶24 DESCARTES TOG FEJL, NÅR HAN MENTE, AT DYR BLOT ER MASKINER. Dyr er levende organismer, der tilhører den sansende natur, hvilket er noget ganske andet end en maskine. Men inden vi helt afskriver Descartes, kan der være god grund til at se på hans argumentation for, hvorfor dyr adskiller sig grundlæggende fra mennesker. Descartes siger i *Om metoden* (1637), at dyr ikke kan bruge sammenhængende ord eller andre tegn til at meddele os deres tanker. Og det skyldes ikke, at de mangler de organer, der skal til for at frembringe ord, men at de ikke kan tænke.<sup>15</sup> Man skulle tro, siger han, at en abe eller en papegøje af de bedst udviklede var lige så dygtig som et barn af de mindst udviklede. Omvendt ser vi, at mennesker, der er født døve og stumme, selv opfinder visse tegn, hvorved de kan gøre sig forståelige for andre. Der findes ikke et menneske, fortsætter han, uanset hvor afstumpet eller sløvt, det er, der “ikke kan samle forskellige ord til en sammenhængende tale, der udtrykker dets tanker”.<sup>16</sup>
- ¶25 Vi må med Descartes spørge, hvorfor kan vi ikke tale *med* dyrene og ikke blot til dyrene, og hvorfor taler dyrene ikke til og med os? Hvorfor siger dyrene ikke blot til os, at det gør ondt?
- ¶26 En mulig forklaring, der har sin rod hos Darwin, er, at dyr mangler et sprog, hvormed de kan meddele os deres følelser eller tanker. Men at dyr skulle have tanker, men ikke noget sprog for disse tanker, en tænkning uden sprog, er svært at forestille sig. Et så avanceret fænomen som tænkning er det vanskeligt at forestille sig, at dyr kan beherske og anvende kommunikativt, uden at det har en eller anden form for sproglig eller tegnmæssig repræsentation. Men at dyr ikke evner sprog, er heller ikke korrekt. Mange dyr har i allerhøjeste grad forudsætninger for at kommunikere, og de gør det også. Dyrene har et sprog, men “kun” i form af et signalsprog. Både auditivt og visuelt og på anden vis udsender dyr signaler, og som signaler betragtet er

dyrenes sprog forståeligt. Vi afkoder visuelle signaler om fx dominans og underkastelse eller akustiske advarselssignaler om fare eller kaldesignaler mellem mor og unger og mange andre signaler uden større besvær. Også på trods af, at signalerne for visse dyrearter kan være komplekse og nuancerede. Men når vi forsøger at tale *med* dyrene, opdager vi, at der ligger ingen forståelse bag signalerne. Dyret mangler tænkning, ikke evnen til sprog. Det er ikke det omvendte forhold, der gør sig gældende.

¶27 At dyr faktisk taler et sprog, der er udtryk for tænkning, men et sprog vi blot ikke forstår, og heller ikke er i stand til at lære at forstå, uanset hvor mange anstrengelser, vi gør os, er ikke plausibelt. Descartes skriver: “Hvis det var rigtigt, måtte de, da de har organer, der svarer til vore, lige såvel kunne gøre sig forståelig for os som for dyr.”<sup>17</sup> Dyr og mennesker deler et langt stykke ad vejen organer. Fx har alle pattedyr larynx, et strubehoved, og to stemmebånd, hvorved de frembringer lyde. Sansorganer som øjne og ører, der muliggør syn og hørelse, er også vidt udbredt i dyreverdenen. Og også andre sansorganer deler vi. Hvis dyr kan gøre sig forståelig over for hinanden, hvorfor kan de så ikke gøre det over for os? Hvorfor ikke over for netop mennesket?

¶28 At årsagen skal findes i vores manglende evne til at forstå et meget fremmedartet “dyresprog”, virker ikke sandsynligt. Mennesket har historisk set udvist store evner til at tilegne sig særdeles fremmedartede sprog herunder også for længst uddøde sprog. Og årsagen hertil har ikke været, at sprogene er specifikke for mennesket som biologisk art, at de er særlige “menneskesprog”, men at de er udtryk for tanker, hvorved sprog bliver meningsfulde og forståelige. Alle sprog har fællestræk i form af absolutte sproguniversaler. Fx kan alle sprog udtrykke negationen, og alle sprog har måder at danne spørgsmål på. Hvis ikke et sprog opfylder sådanne krav, er sproget

ikke udtryk for tænkning, men bliver udtryk for en begrænset kommunikation som i dyrenes signalsprog. Signalsproget overfører mening, men kun mening i begrænset omfang, fx i form af faresignaler, ikke mening, der er udtryk for tænkning.

¶29 Hvis dyr skulle være i besiddelse af et særligt vanskeligt tilgængeligt dyresprog, ville dyr have to sprog, dels et letforståeligt signalsprog og dels et meget vanskeligt forståeligt dyresprog. Hvorfor gør dyr udstrakt brug af signalsprog, hvis de samtidig behersker et særligt og, må man formode, langt mere nuanceret, præcist og informationsrigt dyresprog, der udtrykker tænkning?

¶30 At dyr skulle benytte sig af nogle for mennesket ukendte former eller "kanaler" for kommunikation, hvorigennem de meddeler deres tanker til hinanden, virker heller ikke sandsynligt. Hvis dyr virkelig besidder et så avanceret fænomen som evnen til at tænke, må man formode, at de også vil være i stand til at anvende nogle af de former for kommunikation, der er tilgængelige for mennesket. Organerne hertil deler vi jo. Vi måtte i så fald kunne lære dem en eller anden form for et for os forståeligt sprog. Som Descartes skriver, er det, hvad der sker i forhold til mennesker med diverse handicaps. Vi finder alternative kommunikationsmuligheder, og det skyldes ikke en for mennesket eksklusiv organindretning, men at vi er tænkende væsener.

¶31 At årsagen til vores manglende forståelse af dyrs sprog skulle være, at de udtrykker tanker af en helt anden art end vores tanker, giver ikke mening. I så fald er det ikke tanker, vi tillægger dyrene, men noget, vi ikke kender til, og som vi derfor ikke kan tale meningsfuldt om.

¶32 *Svaret på, hvorfor dyrene ikke taler til og med os, må vi derfor antage er, at de ikke er i besiddelse af tænkning.*

- ¶33 Men er dyr ikke intelligente? Har dyr ikke intelligent adfærd, hvorfor vi også må antage, at dyr kan tænke? Er intelligens ikke udtryk for tænkning? Hvis vi ved intelligens forstår *målrettet problemløsende adfærd*, så er dyr i allerhøjeste grad intelligente. Når egernet samler forråd til vinteren, må vi sige, at det er meget fornuftigt gjort. Det løser et problem, nemlig manglen på føde om vinteren. Det har et formål, nemlig at overleve vinteren. Når dyr har et sprog til at signalere fare, territoriemarkering og lignende, giver det god mening. Deres signalsprog tjener specifikke formål i den givne situation og i sidste ende altid overlevelsen. Dyr kan alt efter deres art besidde avancerede kognitive funktioner såsom problemløsning, planlægning, hukommelse, evne til indlæring og brug af værktøjer.
- ¶34 Dyrs kognitive adfærd har således et formål, deres adfærd må forstås teleologisk eller finalt. Dyret er ikke blot et mekanisk aggregat, men en levende organisme, hvorfor Descartes' forståelse af dyrets adfærd ud fra et rent mekanisk kausalitetsbegreb ikke er tilstrækkelig. Dyrets adfærd ligner menneskets for så vidt angår målrettetheden. Men den formålsrettede adfærd hos dyret er en *funktionel formålsrettethed* og ikke en *intentionel formålsrettethed* som hos mennesket. Mennesker har hensigter, intentioner, dvs. bevidst tænkte formål med det, de gør, hvorved adfærden bliver til handlinger. Dyret har ikke hensigter, selvom det ligner til forveksling. Der er ikke nødvendige grunde for at tillægge dyr intentionel kausalitet. Det funktionelle kausalitetsbegreb er tilstrækkeligt, jf. Ockhams razor.
- ¶35 Det funktionelle kausalitetsbegreb forklarer et fænomen, in casu dyrets adfærd, ud fra den funktion i betydningen det formål, det har, for at opretholde den helhed, fænomenet udgør en del af, in casu dyret som en levende organisme. Funktionelle forklaringer er der som bekendt tradition for at anvende netop inden for biologien

og også i sociologien. Dyrs kognitive, intelligente og finale adfærd kan restløst forklares rent funktionelt og derfor som instinktbasert og ikke tækningsbasert. Dyret er ifølge sin natur, sine instinkter, indrettet til at udvise en given adfærd i givne situationer, hvilket har overlevelsen som formål. Hvordan de avancerede adfærdsmønstre er opstået, forklarer evolutionen. Utroligt er det, hvad evolutionen har skabt af komplicerede organismer og komplekse økosystemer. Naturen er fyldt med “intelligent design”, men det forudsætter hverken eksistensen af en “intelligent designer” eller at dyr er tænkende væsener. Naturen (læs evolutionen) kan selv, og dyrs intelligente, målrettede adfærd forudsætter ikke, at dyret har hensigter eller intentioner og derfor er i besiddelse af bevidst tænkning. Evolutionært udviklede funktioner i form af instinkter er nok. Dyret ved ikke af, at det “handler” klogt.

## Slutning til andre bevidstheder ved analogi

- ¶<sup>36</sup> NÅR VI TILLÆGGER ANDRE MENNESKER EN BEVIDSTHED SOM vores egen, beror det traditionelt på et analogiargument, selvom der i moderne filosofi er forsøgt andre løsninger. I og med andre mennesker har en adfærd forstået i bred forstand som vores egen og vigtigst af alt en sproglig adfærd i form af, at vi kan *tale med* hinanden, drager vi den slutning, at de er som en selv, at de har bevidsthed, at de kan tænke. Argumentet er ikke tvingende, men dog ret overbevisende. Vil vi tillægge dyr bevidsthedsfænomener som menneskets, må vi tilsvarende forlade os på et analogiargument. Spørgsmålet er derfor, om vi kan foretage overbevisende analogislutninger fra menneske til dyr, sådan som vi kan fra menneske til menneske?
- ¶<sup>37</sup> Den videnskabelige analyse af en smerteoplevelse viste, at vi må skelne mellem sansning og perception. Den “rene” sansning er ikke

nok til, at den bliver oplevet. For at blive til en smerteoplevelse skal sansningen perciperes.

¶38 Den fænomenologiske analyse af den perciperede smerte viste, at smerteoplevelsen forudsatte den bevidste tanke for at kunne opstå. Tænkes der på noget andet end smerten, eksisterer den ikke. Smerte forudsætter evnen til tænkning.

¶39 Inddragelsen af Descartes viste, at dyr ikke kan tænke. Dyrene har et sprog, men sproget er kun et signalsprog, der ligger ingen forståelse bag. I modsat fald ville der ingen grund være til, at vi ikke skulle kunne tale *med* dem.

¶40 To af hovedargumenterne, der taler for at tillægge dyr smerteoplevelser, nemlig visse ligheder i hjernefunktioner hos dyr og mennesker og dyrs intelligente adfærd, er som vist ikke overbevisende analogier.

¶41 At vi kan finde neurofysiologiske ligheder mellem dyrs og menneskers hjerner, viser ikke, at dyr har smerteoplevelser. Da vi ikke ved, hvordan smerteoplevelser opstår i menneskets hjerne, kan vi heller ikke ud fra visse ligheder mellem dyrs og menneskers hjerner slutte til, at dyr har oplevelser som mennesket.

¶42 Dyrs kognitive færdigheder i form af intelligent, målrettet adfærd viser ikke, at de er i besiddelse af tænkning, men kan forklares som rent funktionelle færdigheder og dermed som evolutionært udviklede instinkter.

¶43 *Vi må derfor konkludere, at når smerter forudsætter evnen til at tænke, og når dyrene ikke er i besiddelse af tænkning, har vi ikke overbevisende grunde til på basis af et analogiargument at antage, at de i lighed med mennesker er i stand til at opleve smerter.*

¶44 Det er vigtigt her at holde fast i, at det, vi oplever i form af det, vi kalder for smerter, er det, vi i vores subjektive og private tilgang til dem kender som smerter. Det er det, vi kalder for smerte, og intet

andet, og det er det, vi med ordet smerte henviser til, når vi anvender det. Hvis man derfor siger, at ganske vist kan dyret nok ikke opleve, at det har smerter, sådan som mennesket kan, men at det i stedet oplever smerten *på en anden måde*, end vi gør, bevæger vi os ud i det rent ud sagt mystiske. Det, vi i så fald tillægger dyret, er noget, vi altså ikke selv har kendskab til. Vi ved ret beset ikke, hvad vi taler om. Det, vi tillægger dyret, bliver et for os ubekendt "x". Vi må fastholde, at enten oplever dyrene smerter *på samme måde*, som vi gør, eller også er det ikke det, vi kender som smerter, vi postulerer, at dyrene oplever. Og hvad det i så fald måtte være, forbliver mere end gådefuldt. Argumentet gælder også for andre bevidsthedsfænomener. Hvis vi tillægger dyr bevidsthedsfænomener såsom tænkning og bevidsthed, er fænomenerne enten identiske med det, vi har kendskab til i kraft af vores subjektive og private oplevelse af dem, eller også tillægger vi dem fænomener, vi ikke har kendskab til og derfor ikke aner, hvad er. Tillægger vi dyr en tænkning, vi blot ikke forstår, er det ikke tænkning, vi tillægger dem. Tænkning er det, vi kender til som en forståelig tænkning. En analogislutning fra menneske til dyr bliver meningsløs, hvis ikke de bevidsthedsfænomener, vi analogt slutter os til, at dyr har, er identiske med vores.

¶45 Imod at smerte forudsætter bevidst tænkning, kan indvendes, at vi heller ikke tillægger spædbørn tænkning, men nok oplevelse af smerte. Der er imidlertid den forskel på spædbarnshjernen og dyrehjernen, at spædbarnshjernen er en menneskehjerne under udvikling, mens dyrehjernen er og forbliver en dyrehjerne. At spædbarnet endnu ikke har lært et for den voksne forståeligt sprog, hvormed det kan meddele sig, behøver ikke nødvendigvis at betyde, at dets bevidsthed ikke har begyndende sproglige funktioner, hvormed det kan *forholde sig til* smerter og dermed percipere dem. Men strengt taget ved vi det ikke. Måske oplever spædbarnet ikke smerte, før det

udvikler evnen til bevidsthedsmæssig distance til dets sansning. Hvornår overgangen fra blot at være sansende til også at være perciperende foregår i barnets udvikling, ved vi ikke, måske allerede i fostertilstanden, måske først senere. Videnskabelige undersøgelser af hjernen hjælper os som tidligere vist ikke, og en fænomenologisk beskrivelse af spædbarnets bevidsthed er selvsagt ikke mulig. Det, vi imidlertid ved fra udviklingspsykologien, er, at det er særdeles vigtigt for barnets udvikling, at der bliver draget omsorg for det lige fra starten af dets tilværelse. Vi ved, at manglende omsorg medfører psykiske lidelser senere i livet, og at det derfor vil medføre psykisk smerte og manglende livskvalitet. Også dyreungen behøver ofte en form for omsorg alt efter dets art, for at det kan udvikle sig i overensstemmelse med dets natur. Men forskellen er, at dyret ikke kommer til at *opleve* de psykiske skader, som den manglende omsorg har medført, hvorved de ville blive til smerteoplevelser.

## Den antropomorfe mistolkning af dyrets verden

- ¶46 TANKER HAR DISTANCENS FORHOLD TIL DET, TANKERNE ER OM. Når dyrene ikke kan tænke, kan de derfor heller ikke komme på afstand af deres sansninger, hvorved de ville være i stand til at percipere dem og opleve dem.
- ¶47 K.E. Løgstrup (1905–1981) beskriver det på den måde, at det, der kendetegner forståelsen, er afstand,<sup>18</sup> hvorimod sansningen er kendetegnet ved afstandsløshed. Havde mennesket ikke forståelse i tillæg til sansningen, ville vi være det sansede i så radikal forstand, at vi i sansningen ville være identisk med det sansede: “Kunne vi – hvad vi ikke kan – udelade forståelsen og alene være til i sansningen, så ville vi afstandsløst være det sansede.”<sup>19</sup> Og det betyder for dyrets vedkommende, idet det ikke besidder forståelse, følgende: “Så vist som

dyret sanser, er der forskel på dyret og dets omverden, men da dyret kun er sansende, afskærer afstandsløsheden dyret i at opleve forskellen.”<sup>20</sup>

- ¶48 Når dyret mangler forståelse, bliver dyrenes verden sansningens verden. De lever i umiddelbarheden. Dyrene er *et* med deres omgivelser og *oplever* dem derfor ikke.<sup>21</sup> Og når de mangler forståelse, er deres adfærd ikke udtryk for handlinger, men for hændelser, de *gør dem bare*. Dyr må gøre det, de evolutionært er udviklet til at gøre, hvorfor de også er ilde stædt, når økosystemer ændrer sig hurtigt, f.eks. pga. klimaforandringer. Evolutionen kan ikke følge med. At *udtænke* en ny adfærdsstrategi er ikke muligt for dyret. Dyr laver ikke handleplaner.
- ¶49 Men paradoksalt nok, jo mere det moderne menneske har fjernet sig fra naturen i form af urbanisering, industriel fødevarerproduktion osv., jo mere er vi begyndt at se dyrene i vores eget billede. Vort tids tænkning, vores tidsånd, betoner ligheden mellem dyr og menneske, ikke forskellen. Vores forståelse af dyrene er blevet antropomorf. Der er tale om projektioner, idet vi tillægger dyrene mentale og sjælelige egenskaber, som vi kender fra os selv, såsom smertefølelser og evnen til tænkning. Vi udlægger dyrets sansning i lighed med vores perceptioner, og vi udlægger dyrets funktionelle adfærd i lighed med vores intentionelle adfærd, dvs. som om de var bevidst udtænkte handlinger.
- ¶50 Men når alt dette er sagt, må vi jo også indrømme, at vi kan have særdeles stærke følelser over for dyr i lighed med dem, vi har over for mennesker. Vi indlever os i dyrene. Når dyr udviser en smertelignende adfærd, får vi medlidenhed med dyrene, og den forsvinder ikke, uanset hvor meget vores teoretiske analyse viser, at dyr ikke har smerter, kun sansninger. Særligt gør det sig gældende over for kæle-

dyr, men også over for produktionsdyrene vil vi ofte reagere med stærke følelser, når vi ser produktionsforhold, der skader dyret.

¶51 Når empatien, vores medlidenhed med dyrene, er så stærk en følelse, vanskeliggør det diskussionen om, hvorvidt dyr er i stand til at opleve smerte. Følelsen, medfølelsen, kommer så at sige til at fylde det hele og blokerer for kompleksiteten, så man måske afviser al diskussion med, at det “overkomplicerer” problemstillingen, og at modstanderen er “afstumpet eller idiot”. Grundet den stærke empati bliver dyrs evne til at opleve smerte en indlysende selvfølge, der ikke behøver yderligere begrundelse. Og på grund af vores stærke indlevelse får vi en forforståelse af dyrets verden i form af, at den ligner vores, hvorfor vi fortolker resultaterne af vores videnskabelige og filosofiske undersøgelser i lyset heraf og ser dem som bekræftelser på ligheden mellem dyr og mennesker.

¶52 Det vores empati viser, er imidlertid ikke, at dyr oplever smerter. Vores empati skal forstås som en erkendelse af, at dyret er skadet, ikke at dyret oplever smerter. Men hvis vi “kun” erfarer dyret som skadet og uden smerter, melder spørgsmålet sig, hvordan vi så er stillet i etisk henseende over for dyrene. Konkluderer vi, at dyr ikke kan opleve smerte, må vi jo også konkludere, at nytteetikken ikke kan hjælpe os i formuleringen af en dyreetik.

¶53 Men, kunne man indvende, hvis vi alle er enige om, at vi er forpligtet på at behandle dyrene ordentligt, er det så ikke ligegyldigt, hvilken begrundelse vi angiver, dogme eller ej? Kan vi ikke bare antage, at dyr oplever smerter som os og på det grundlag formulere en dyreetik for at være på den sikre side, så at sige? Nej, for begrundelsen for *hvorfor* dyrevelfærd er vigtigt er afgørende for *hvilken* dyrevelfærd. Hvordan vi etisk begrundet dyrevelfærd, er afgørende og bestemmende for, hvilken form for dyrevelfærd vi får, det vil sige

hvilke politiske tiltag vi bør sætte i værk, for hvor langt vi bør gå i vores hensyntagen til dyrene.

## Politiske konsekvenser af en utilitaristisk dyreetik

- ¶54 HVIS VI ANTAGER EN UTILITARISTISK ETIK, OG HVIS VI ANTAGER, at dyr som mennesker kan føle lyst og smerte, betyder det, *at der i etisk henseende ingen forskel er på dyr og mennesker*. Vores forpligtelser over for dyr bliver da, at dyrs nydelse bør fremmes så vidt muligt, og deres ulyst eller smerte begrænses så vidt muligt. Men drager man den logiske konsekvens heraf, får det ret så voldsomme følger for vores forhold til dyreverdenen og for, hvordan vi bør indrette samfundet.
- ¶55 Vegetaren og næsten-veganeren Peter Singer, den nok mest kendte og førende internationale dyreetiker, og forfatter til bogen med den sigende titel *Animal Liberation*, har draget konsekvensen. Singer er medgrundlægger af “Great Ape Project”, hvis formål er, at menneskeaber såvel i FN-regi som i de nationale parlamenter bør tildeles grundlæggende rettigheder: liv, frihed og forbud mod tortur.<sup>22</sup>
- ¶56 Til de kritikere, der siger, at det er at gå for langt, svarer Singer, at menneskeaber er intelligente og stærkt følende væsener som os. Og til de kritikere, der siger, at det ikke er at gå langt nok, svarer Singer, at menneskeaberne er dem, der ligner os mest, hvorfor det er naturligt at starte her. Men han afviser ikke en udvidelse af dyrerettigheder til også at gælde andre arter. Singer refererer til historikeren W.E.H. Lecky (1838–1903), der sagde, at vi historisk set først har rettet vores moralske følelser mod familien, dernæst vores klasse, herefter vores nation, dernæst en samling af nationer, og så menneskeheden og til sidst hele dyreverdenen.

- ¶57 Men hvis dyr kan føle smerte, og vi forudsætter en utilitaristisk etik, bør vi selvfølgelig gå videre end til blot at tildele dyrene rettigheder, der sikrer, at vi ikke påfører dem smerter. Vi må også være forpligtede på, så vidt det er os muligt, at sikre, at de oplever et nydelsesfuldt liv og ikke kun et smertefrit liv.
- ¶58 Netværket LIFT (Lifting the Foundations of Positive Animal Welfare) består af 330 videnskabsfolk fra 42 lande, der netop arbejder på et sådant projekt. Projektet kaldes PAW (Positive Animal Welfare), og i netværket er der opnået enighed om følgende definition:
- ¶59 PAW kan defineres som dyret, der blomstrer gennem oplevelsen af overvejende positive mentale tilstande og udvikling af kompetence og modstandsdygtighed. PAW går videre end til at sikre et godt fysisk helbred og forebyggelse og lindring af lidelse. Det omfatter dyr, der oplever positive mentale tilstande som følge af givende oplevelser, herunder at have valg og muligheder for aktivt at forfølge mål og opnå ønskede resultater.<sup>23</sup>
- ¶60 Definitionen skal bl.a. tjene til at foretage videnskabelige studier i “det biologiske grundlag for lykke” og give mulighed for “at tilpasse dyreplejepraksis, lovgivning og markeder til samfundets forventninger”, som det hedder i netværkets nyhedsbrev.
- ¶61 Men hvorfor skal vores etiske forpligtelser stoppe ved husdyr, kæledyr eller andre dyr i vores varetægt? Gælder vores ansvar ikke også den natur, som vi ikke er direkte involveret i eller direkte i kontakt med? Hvis vi antager, at dyr kan føle nydelse og smerte, som mennesker kan, medfører det jo, at naturen set fra dette humane perspektiv er en verden fuld af grusomhed i form af sult, smerte, frygt, sygdom, drab og tidlig død. Bliver vi ikke også, i det omfang det står i vores magt, forpligtede på at forhindre, at dyr påfører hinanden lidelse, smerte og død overalt i naturen? Hvis der i etisk hen-

seende ikke er forskel på dyr og mennesker, er vi så ikke også forpligtede på, i det omfang det står i vores magt, at vi i lighed med opbygningen af en velfærdsstat bør forsøge at udvikle en “velfærdsnatur” ud fra princippet om størst mulig lykke til flest mulige dyr? En natur hvor: “ulven skal bo sammen med lammet [...] og løven æder strå som oxen”?<sup>24</sup>

- ¶62 De politiske konsekvenser af en gennemført utilitaristisk dyreetik vil være særdeles drastiske. Man kan ikke bare for en sikkerheds skyld basere en dyreetik på, at hvis det ligner smerte, så antager vi, at det er det. Et højst tvivlsomt analogiargument, der tillægger dyret oplevelsen af nydelse og smerte i lighed med mennesket, kan ikke udgøre grundlaget for en praktisabel dyreetik med de voldsomme konsekvenser, utilitarismen medfører. Andre etikker kan imidlertid bidrage til formuleringen af en realisabel dyreetik. To skal kort nævnes her.

## **Alternative dyreetikker**

- ¶63 IMMANUEL KANT ARGUMENTEREDE FOR, AT VI HAR PLIGTER over for dyr. Argumentet er, at hvis ikke vi behandler dyr godt, ødelægger vi os selv i vores egen menneskelighed. Det grusomme menneske forhærdes, siger han. Hvis ikke man vil ødelægge sine menneskelige følelser, må man udvise venlighed over for dyrene. Man kan bedømme et menneskes hjerte ud fra dets behandling af dyr, skriver han. Kant lægger altså vægt på vores evne til at udvise empati over for dyrene. Men pligten over for dyrene er alligevel kun indirekte pligter.
- ¶64 Det er ikke for dyrenes skyld, vi skal udvise empati over for dem, det er for menneskets skyld. Dyr findes ifølge Kant kun som midler til et mål, de er ikke et mål i sig selv. Og det mål, de er et middel til, er mennesket. Mennesket er i modsætning til dyret et mål i sig selv.

Mennesket har en værdi i sig selv. Når vi skal behandle dyrene godt, er det for at kunne behandle mennesker godt og kun derfor. Som han formulerer det: “Ømme følelser over for umælende dyr udvikler menneskelige følelser over for menneskeheden”.<sup>25</sup>

¶65 Kants argumentation er ikke dårlig. Skal vi være ordentlige mennesker og leve i et ordentligt samfund, må vi også behandle dyrene ordentligt. Ellers falder det tilbage på os selv, og vi er blevet umenneskelige. At knægte empatifølelsen i os er en umenneskeliggørelse, en dehumanisering, uanset hvad. Heri vil de fleste nok være enige. Men der synes at mangle noget hos Kant. Hvad med dyret selv? Skal vi ikke også behandle det ordentligt for dets egen skyld? Har dyret ikke også en værdi i sig selv, således som vores intuitioner synes at sige? Her kommer Kant til kort.

¶66 K.E. Løgstrup går et skridt videre end Kant. Også hos Løgstrup er dyrene et middel for menneskene, men ikke kun. De er også et mål i sig selv. De har en værdi i sig selv, ikke kun en værdi for mennesket og dets behovstilfredsstillelse. I vores behandling af dyrene må vi derfor finde balancen mellem at bruge dyr som midler for de formål, der er nødvendige for vores eksistens, og så samtidig gøre det inden for de grænser, der sættes af også at betragte dyrene som et mål i sig selv. Der må ikke være et misforhold mellem middel og mål. “Det er skamløshed at gøre natur til middel for mål der ikke vejer”, skriver han.<sup>26</sup>

¶67 Styrker og svagheder ved Løgstrups naturetik skal ikke diskuteres her. Men en svaghed ved den kan naturligvis siges at være spørgsmålet om, hvordan man så finder den rette balance mellem mål og midler, en ikke helt let opgave. Men måske er det al etiks vilkår at finde “den rette midte”, for at bruge Aristoteles formulering. Til gengæld medfører en balanceret afvejning af mål og midler ikke de drastiske samfundsmæssige ændringer, som en konsekvent utilitaristisk dyre-

rettighedsetik medfører. Og som der er argumenteret for i dette essay, vil en utilitaristisk dyreetik begrundet i dyrs oplevelse af nydelse og smerte hvile på et højest tvivlsomt grundlag, hvor sympatisk den end kan synes at være.

## Noter

1. Amalie Langballe, "Smertepunkter", *Weekendavisen*, 29. september 2024.
2. Peter Sandøe, "Dyreetik", *Et spadeskik dybere. Præsentation af 10 filosofiske discipliner*, red. Vincent F. Hendricks & Steen W. Pedersen (Automatic Press, 2008), 133–150.
3. Kogepladeeksemplet er gengivet mange steder, se f.eks. professor Mette S. Herskin, "Hvordan studerer vi dyrs smerter?", *Videnskab.dk*, 1. april 2018, <https://videnskab.dk/naturvidenskab/hvordan-studerer-vi-dyrs-smerter/>.
4. Joseph E. LeDoux, "What emotions might be like in other animals", *Current Biology* 31, nr. 13 (2021): R824-R829, [https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822\(21\)00664-3](https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822(21)00664-3).
5. Carl Henrik Koch, "Thomas Reid", i *Den europæiske filosofis historie. Fra reformationen til oplysningstiden*, (Odense, Nyt Nordisk Forlag, 1983), 389–394.
6. Carsten Bengt-Pedersen m.fl., "Perception", i *Lex – Danmarks Nationalleksikon*, <https://lex.dk/perception>.
7. Filosofen Niels Thomassen har argumenteret for, at den rene sansning i visse situationer kan opleves i form af et grænsefænomen, der derfor ikke er helt utilgængelig for fænomenologisk analyse. Niels Thomassen, *Filosofisk impressionisme. Temaer i K.E. Løgstrups filosofi* (København, Gyldendal, 1992), 22.
8. Brian Key, Oressia Zalucki & Deborah J. Brown, "A first principles approach to subjective experience", *Frontiers*, 16. februar 2022, <https://www.frontiersin.org/journals/systems-neuroscience/articles/10.3389/fnsys.2022.756224/full>.
9. Lone Frank, "Har de fået hjernen på hjernen", *Weekendavisen*, 20. september 2013.
10. Maria Nordfang & Simon Nørby, *Kognitionspsykologi* (Samfundslitteratur, 2023), 403.
11. Søren Overgaard, *En verden af indtryk* (Gads Forlag, 2023), 58.
12. Nordfang & Nørby, *Kognitionspsykologi*, 383–384.
13. Nordfang & Nørby, *Kognitionspsykologi*, 377.

14. Her og i det følgende anlægges dagligdagens brede begreb om tænkning. Med udtrykket *den bevidste tanke* menes, at det at være bevidst og det at tænke ikke kan skilles ad. Der er altså ikke tale om en særlig form for tænkning eller omvendt en særlig form for bevidsthed. Tænkning forstås her som det at være *bevidst om noget*, nemlig det, der *tænkes på*, hvor *bevidst om* er synonymt med at være *opmærksom på noget, at vide af noget, at opfatte noget*, jf. bevidsthedens intentionalitet, dens rettedhed *mod noget*. At forklare selve bevidsthedskvaliteten, dens qualia, i nærmere forstand er som bekendt ikke helt let, det er det såkaldte "hårde problem". Skal vi beskrive den, griber vi ofte til metaforer som bevidsthedens *lys* eller lignende. Ikke desto mindre ved vi alle, hvad bevidsthed er. Som psykologen G. Tononi helt enkelt beskriver det, er bevidsthed det, der forsvinder hver nat, når vi falder i en drømmeløs søvn og dukker op igen, når vi vågner (Nordfang & Nørby, *Kognitionsspsykologi*, 375). Det betyder ud fra vores dagligdags begreb om tænkning, at da vi hele tiden – i vores vågne tilstand – er bevidste om et eller andet, så kan vi også siges hele tiden at tænke på et eller andet. Hvis min kone spørger mig, hvad jeg tænker på, og jeg svarer ingenting, passer det ikke. Med svaret menes ingenting *af betydning*. Tænkt, det har jeg, selvom det blot måtte være på hverdagens mange banaliteter af hurtigt skiftende karakter og emne.
15. Også Descartes anlægger et bredt begreb om tænkning, jf. Anden meditation, afsnit 9, *Meditationer over den første filosofi*, 1641/1647.
16. Rene Descartes, *Om Metoden* (København: Gyldendal, 1967), 66.
17. Descartes, *Om metoden*, 67.
18. Forståelse hos Løgstrup har en bred betydning og kan alt efter kontekst betyde erkendelse, indsigt, viden, tænkning m.m. Se Thomassen, *Filosofisk impressionisme*, 49.
19. K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (Viborg: Gyldendal, 1984), 28.
20. Løgstrup, *Ophav*, 44.
21. Når Thomas Nagel spørger, hvordan det er "at være *for*" en flagermus, kender vi altså ud fra den forståelse af dyrets virkelighed, der er argumenteret for her, godt svaret. Og svaret er, at det ikke er på nogen måde "at være *for*" en flagermus. Flagermusen oplever ingenting. Den *oplever* ikke sine omgivelser, da den ikke har bevidsthedens distance til dem. Den sanser dem og er ét med dem. Den perciperer dem ikke, hvorfor der ikke kan være nogen måde "at være *for*" en flagermus. Mit synspunkt på spørgsmålet om bevidste oplevelser hos dyr hører derfor til det, Nagel beskriver således: "Nogle ekstremister har været parate til at nægte, at andre pattedyr end mennesker har dem". I flagermusartiklen forudsætter Nagel, at pattedyr har bevidste mentale tilstande, men kommer ikke selv med argumenter herfor: "Jeg antager, at vi alle mener, at flagermus har oplevelser", skriver han. Thomas Nagel, "Hvordan er det at være en flagermus?", i *Spørgsmål om livet og døden* (København: Samleren, 1997), 181.
22. Peter Singer, "Great apes deserve life, liberty and the prohibition of torture", *The Guardian*, 27. maj 2006, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2006/may/27/comment.animalwelfare>; "Great Ape Project", *Wikipedia*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Great\\_Ape\\_Project](https://en.wikipedia.org/wiki/Great_Ape_Project).

23. Peter Sandøe, Margit Bak Jensen, Jes Lynning Harfeld m.fl., “A consensus on the definition of positive animal welfare”, *Biology letters, The royal society Publishing*, 22. januar 2025, <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsbl.2024.0382>.
24. *Biblen*, “Esajas bog”, kap 11, vers 6 og 7.
25. Immanuel Kant, “Pligter over for dyr”, i *Den grønne tanke*, red. Merete Sørensen (Hans Reitzels Forlag, 1988).
26. Løgstrup, *Ophav*, 54.

# M A T E R I E N S

*Hvor stiller den materialistiske vending subjektet? Taler historiske materialister, nymaterialister og fysikalister om den samme materie? Skal man være materialist for at blive taget alvorligt i dag? Hvis materialismen er sand, har vi så overhovedet brug for filosofisk tænkning? Ja, for tænkning i det hele taget? Er idealismen og dualismen døende? Lefler materialismen for naturvidenskaben? Hvor mange materier er der? Kan man være materialist om én ting og anti-materialist om en anden? Er ånden materiel? Er materien åndelig? Er den levende? Er der materie uden ideologi? Kan en bedre forståelse for materien hjælpe os ud af klimakrisen?*

# I D É

## 2 . D E L

Materien spreder sig hastigt blandt tidens politiske, æstetiske og filosofiske bevægelser: Marxistiske idéer genoptages inden og uden for universitet, blandt andet igennem en ny, økomarxistisk linse; nymaterialistiske principper om mere-end-menneskelig agens formerer sig på tværs af den human- og socialvidenskabelige tænkning og kunstverdenen; og materialistiske grundantagelser fremstår næsten uundgåelige

inden for traditionelle filosofiske discipliner som etik, metafysik og erkendelsesteori. Hvad skyldes denne vending mod materien? Og er den ønskværdig? Det udforsker *Paradoks* i en serie af artikler, der går på tværs af det materielles politiske, metafysiske, litterære og idéhistoriske betydninger. De første fire bidrag i serien blev bragt i sidste årbog, mens resten bringes her.

# Mod en æstetisk økologi

JANUS ELMSTRØM

LAURITSEN

4. SEPTEMBER 2024

DET ER EN AFGØRENDE INDSIGT I BRUNO LATOURS arbejde, at videnskaben og “de Modernes” teoretiske konstruktioner har ført os “væk fra Jorden”, som vi på ny må tilbage til, hvis vi skal lykkes med at etablere et meningsfuldt forhold til den verden, vi er ved at destrukere.<sup>1</sup> Det er ikke forkert, når klimaaktivister i dag siger, at vi skal “lytte til videnskaben” – underforstået naturvidenskaben – som over mange årtier med stadig større overbevisning har afdækket konsekvenserne af menneskets forbrug af naturens ressourcer og fremskrevet konsekvenserne for klodens beboelighed. Værd at bemærke er imidlertid, at det, der af mange regnes for startskuddet for klimabevægelsen – Rachel Carsons storsælgende *Silent Spring* fra 1962 – udsprang af en æstetisk erfaring, nemlig at fuglene ikke sang, som de plejede. At registrere forandringer på Jorden kræver, at vi er “hernede”, og måske er det netop, som Latour foreslår, flugten fra Jorden, der i det hele taget har tilladt klimaforandringerne at nå så vidt? De følgende overvejelser er et forsøg på filosofisk at genfinde fodfæstet, før Jorden ikke længere tillader et menneskeligt sådant.

¶<sub>2</sub> Den uundgåelige konsekvens af den naturvidenskabelige undersøgelse af naturen “udefra”, som har været dominerende siden Galilei, er ifølge Latour, at “[v]i er begyndt ikke længere at se særlig meget af dét, der foregår på Jorden”.<sup>2</sup> Videnskabernes muliggørelse af at tilgå det fjerne fra Jorden førte ifølge Latour til den fejlslutning, at det blev en pligt at tilgå Jorden fra det fjerne.<sup>3</sup> Som Latour peger på, er begrebslige forbindelser – herunder forståelser af forholdet mellem menneske og natur – med til at bestemme, hvordan vi er i stand til at forholde os politisk, ikke mindst til klimakrisen. Overtager vi fra videnskaben et naturbegreb, hvor alt betragtes “udefra”

som faldende legemer, eller som matematisk lovmæssighed, forsvinder den jord, vi står på, og de naturlige objekter, der møder os uden for døren. Men objekterne er ikke bare objekter. Når vi ser dem “fra Jorden”, ser vi noget andet, end når vi ser dem “fra Sirius”. Som Latour opsummerer bevægelsen:

- ¶<sub>3</sub> Hvis planeten er endt med at fjerne sig fra det Jordiske, er det, fordi alt forløb, som om naturen set fra universet lidt efter lidt begyndte at erstatte, at tildække, at bortjage naturen set fra Jorden, den, der omfatter, der kunne have omfattet, der fortsat burde omfatte, alle skabelsens fænomener indefra.<sup>4</sup>
- ¶<sub>4</sub> Den galileiske betragtningsmåde har fortrængt naturen set fra Jorden. Udefraperspektivet har fortrængt indefraperspektivet. Jo mere vi vænner os til at se det, der foregår på Jorden, “fra Sirius”, jo mere overser vi “fra Jorden”.<sup>5</sup>
- ¶<sub>5</sub> Samfundsmæssige problemer er aldrig afkoblet de individer, som udgør samfundet, og på det eksistentielle plan sætter den økologiske krise sig igennem som en natursensibilitetens krise. Som Luc Ferry skriver i *Den nye økologiske orden*, er naturen blevet “døde bogstaver”, som ikke længere taler til os, idet vi “er holdt op med at tillægge den en sjæl og tro den beboet af dunkle kræfter”.<sup>6</sup> Naturen er siden renæssancen blevet tømt for betydning og reduceret til formålsløse materielle legemer, som kan gennemskues og beherskes af moderne (teknisk) videnskab. Men dette naturbegreb er et livsfjernt naturbegreb, og det modsiges af erfaringen, idet det ikke indfanger den hverdagslige omgang med de naturlige omgivelser, som karakteriserer selv det moderne, sekulære og naturvidenskabeligt orienterede menneske. På trods af et dominerende begreb om naturen som fornuftløst trives nemlig, som Ferry anfører, “[f]ølelsen af at naturen har en værdi”, og at “vi har nogle pligter over for den, skønt den ikke er et

retssubjekt”.<sup>7</sup> At den slags erfaringer finder sted i dag, understreges af den vægt, som klimaspørgsmålet – herunder spørgsmål om dyrevelfærd og biodiversitet – indtræder med i den offentlige debat. Og at naturen har noget at tilbyde uden for laboratoriet, videnskaben og teknikken understreges af tidens intensiverede naturlængsel, om den så kommer til udtryk i kunsten, klatrekulturen eller det stigende udbud af friluftaktiviteter. En betoning af naturens æstetiske og eksistentielle relevans har, som jeg vil argumentere i det følgende, potentiale for etiske og politiske konsekvenser.

¶6 Der er brug for en tænkning, der med Latours begreber belyser naturen ud fra et indefraperspektiv, som den erfares “på Jorden”, eller sagt med den tyske æstetiker Gernot Böhme, der tænker naturen som “partner for menneskelig sanselighed”.<sup>8</sup> Dvs. en filosofi, som udforsker de erfaringer, vi gør *i* og *med* naturen, hvor den fremtræder som noget andet og mere, end det naturvidenskabelige perspektiv tillader. Netop en sådan tænkning er Böhme på sporet af. Jeg vil i det følgende introducere de økologiske perspektiver i Böhmes tænkning og skitsere en vej frem for det, jeg vil kalde en æstetisk økologi, som der er brug for, hvis vi skal genvinde et begreb om naturen, som svarer til dels nutidige politiske diskussioner om naturbeskyttelse og -rettigheder, dels nutidige menneskers erfaringer af naturen som levende, meningsfuld, værdifuld.

¶7 Det er vigtigt at understrege, at det ikke er mit ærinde, ligesom det heller ikke er Böhmes, blindt at affeje naturvidenskabens eller modernitetens dominerende naturbegreb, hvis samfundsmæssige gevinster det er meningsløst at benægte – og hvis tekniske muligheder der efter alt at dømme *også* er brug for, hvis konsekvenserne af klimakrisen skal afbødes. Det handler ikke om at sige, at der ikke er noget sandt i det, men at der er mere til sandheden – at naturen også

viser sig på en anden måde, som det er meningsfuldt at udforske filosofisk.

## Atmosfærer og æstetisk natur

- ¶8 NÅR DEN FILOSOFISKE ÆSTETIK IFØLGE BÖHME HAR NOGET VIGTIGT at sige om naturen, er det, fordi man igennem den æstetiske erkendelse erkender noget ved naturen, som ikke er tilgængeligt gennem andre erkendelsesformer.
- ¶9 Det kan her være nødvendigt kort at klargøre, hvad her menes med æstetik. Der er nemlig ikke tale om den normale forståelse af æstetik som kunstfilosofi, men som en fortsættelse af den bestræbelse, som indledtes i 1700-tallet med Baumgartens æstetik, og som beskæftiger sig med den sanselige erkendelse som en særskilt form for erkendelse, som adskiller sig fra den rationelle erkendelse.<sup>9</sup> Æstetikken er her ikke en beskrivelse af kunstgenstande eller en teori om kunsten, men en teori om den æstetiske erfaring, dvs. den er ny erkendelsesteori.
- ¶10 Den dimension, som den æstetiske erkendelse erkender ved naturen, er naturen som *aistheton*, dvs. som noget, der møder os som sansbart, som en vekselvirkning mellem en "visen sig" på objektsiden og en *fornemmen* på subjektsiden.<sup>10</sup>
- ¶11 Synes man, at æstetikken her bevæger sig tæt på fænomenologien, er det ikke meget forkert. En sådan pointe fremfører fx Dorthe Jørgensen i *Den skønne tænkning*, hvor hun forsøger at vise, at Heideggers fænomenologi egentlig er filosofisk æstetik, idet hans begreber om befindlighed og forståelse betegner en æstetisk erfaring i stil med Baumgartens sanselige erkendelse.<sup>11</sup> Når Heidegger ikke selv ser, at det, han bedriver, er filosofisk æstetik, er det ifølge Jørgensen, fordi han forbinder æstetik med traditionel metafysik og kunstfilosofi, som hans tænkning netop var et opgør med.<sup>12</sup> Når det imidlertid er

meningsfuldt at stå fast på termen æstetik i stedet for blot at kalde det fænomenologi, er det dels for at markere slægtskabet til Baumgarten, som grundlagde den filosofiske æstetik, og for hvem den æstetiske erfaring var særegen erkendelsesform, og dels for at knytte an til skønhed som en privilegeret genstand for æstetikken, i denne henseende for senere at kunne pege på, at netop erfaringen af skønhed i naturen har et etisk og politisk potentiale.

¶12 Böhme sammenfatter sine bestræbelser under overskriften “Ny æstetik”, og for denne er grundbegrebet *atmosfærer*.

¶13 Atmosfærebegrebet har den særegenhed – og fordel – at det er fuldt og helt i anvendelse i dagligdagssproget, hvor det betegner noget, hvis *karakter* alle er enige om, men hvis ontologiske status er ubestemt eller diffus.<sup>13</sup> Man kan blive enige om, at der er en hyggelig atmosfære, en anspændt atmosfære, en erotisk atmosfære etc., men sværere synes det at afklare, hvad den består af. Den synes at være noget, der fylder rummet uden at kunne afgrænses til bestemte genstande. På den måde peger atmosfæren på noget, der er æstetisk relevant, idet alle erfarer den, men hvis nærmere artikulation udebliver, da dens begreb ikke er tilstrækkeligt udviklet. Böhmes æstetik er et forsøg på at råde bod på denne forlegenhed.

¶14 En besværlighed ved atmosfærerne er netop, at de synes at være randløse, dvs. stedløse, ikke-lokaliserbare.<sup>14</sup> Atmosfæren udfylder rummet og stemmer den, der træder ind i det, fra første øjeblik.<sup>15</sup> Allerede ved dette punkt kræver atmosfæren en reformulering af traditionens genstandsbegreb, der tænker genstande som noget, der findes afgrænset i tid og rum – på ét sted på ét tidspunkt. Atmosfæren er ikke noget, der på den måde kan afgrænses til særlige objekter, ligesom det heller ikke er noget, som subjektet bringer med. Traditionens subjekt/objekt-dikotomi må overvindes, og det er, hvad

Böhme forsøger at gøre ved at udarbejde en ny, såkaldt *ekstatiske* tingsontologi.

¶15 Blandt hovedeksponenterne for det, Böhme kalder den “klassiske tingsontologi”, er Descartes og Kant. I omrids er den karakteriseret ved, at den antager en lukkethed ved tingene og fokuserer på, hvad tingene er *i sig selv*, og ikke hvad de er for andre.<sup>16</sup> Her skal “I sig selv” ikke forstås i relation til Kants skel mellem *Ding an sich* og *Erscheinung*, men på den måde, at genstanden forstås som en substans, der bærer sine accidenser.<sup>17</sup> Den klassiske tingsontologi tænker ikke tingen som sansbar, men som noget, der er begrebsligt klart afgrænset, hvilket paradigmatisk afspejles i Kants udsagn, at væren ikke er noget prædikat.<sup>18</sup> Når vi siger, at et bord er blåt, gøres blåheden til noget, som tilhører bordet eller er *i* det – frem for en form for tilstedeværelse i rummet.<sup>19</sup> Denne tingsontologi ligger nær det, Heidegger betegner tingenes forhåndenhed, og dens mest ekstreme eksponent er ifølge Böhme Descartes, for hvem tingen som *res extensa* er helt lukket om sig selv og klart afgrænset fra andre ting.<sup>20</sup>

¶16 Det afgørende for reformuleringen af tingsbegrebet er at gå fra at bestemme tingen ved begrebsligt at differentiere den fra andre, til at tænke den ved den måde, den fremtræder på – hvilket vil sige at fokusere på dens *ek-stasis*, dens udtræden af sig selv.<sup>21</sup> Denne måde at tænke på ligger allerede i det, man i erkendelsesteorien omtaler som sekundære kvaliteter, som man mener kun fremtræder i relation til et subjekt – f.eks. farve, lyd, smag. Böhme vil imidlertid ikke kun tænke de sekundære, men også de primære kvaliteter som form og omfang som ekstaser. Ekstasen er en artikulation af tingens tilstedeværen. Når tingen beskrives ved dens ekstaser, forstås den ikke længere som bestemt ud fra dens forskellighed fra andre ting, men ud fra dens måde at fremtræde på.<sup>22</sup> Tingens form og omfang udfylder rummet, spænder sig ud. En tings volumen beskrives som “mægtig-

heden af dens tilstedeværelse i rummet”.<sup>23</sup> Atmosfærer bliver nu tænkt som sfærer for *nogets* tilstedeværelse. Det er ikke bare rum, men rum, som er udfyldt, farvet og givet karakter af de ting, som udstråler i det. Atmosfæren relaterer sig til tingenes egenskaber, som udstråler i den, hvormed den er noget tingsligt: Tingene aktualiserer sig i deres ekstase i atmosfæren. Og som noget subjektivt er atmosfæren bestemmende for måden, subjektet befinder sig på, idet den *stemmer* det.<sup>24</sup>

¶17 Böhme minder om traditionen fra Aristoteles, hvor natur forstås som *physis*, der etymologisk refererer til tilblivelse, blomstren, “det, som viser sig”.<sup>25</sup> Aristoteles repræsenterer for Böhme en naturtænkning, hvor “[n]aturen er *aistheton*, iagttagbar” – naturen relaterer sig til iagttagelsen (*die Wahrnehmung*). Og noget virkeliggøres eller kommer til virkelighed i netop iagttagelsen. Her er den iagttagne genstand en aktualiseret potentialitet, en mulighed, som er gjort til virkelighed.<sup>26</sup> Den sanselige erkendelse erkender de naturlige ting, for så vidt som de fremtræder eller viser sig af sig selv. Æstetikken, som er filosofien om disse sanselige erkendelser, beskæftiger sig derfor med naturen i sin ekstase.<sup>27</sup> Og iagttagelsen skal i den forbindelse overhovedet forstås som et svar på dette, at naturen er ekstatisk. Som noget, der udtræder af sig selv, som er ekstatisk og derfor tilgængelig for iagttagelse, går naturen forud for iagttagelsen selv.<sup>28</sup> Før bevidstheden er den verden, som tiltaler den, som den retter sig imod, og som den er i korrespondance med.

¶18 Man skal her holde for øje, at iagttagelse (*Wahrnehmung*) for Böhme betegner en “delt virkelighed” – dvs. hvor både subjekt og objekt er indbefattet. Eller som han skriver: “Det iagttagende subjekt er virkeligt i dets deltagelse i tingens tilstedeværelse, det iagttagne objekt er virkeligt i subjektets iagttagende tilstedeværelse.”<sup>29</sup>

¶19 En anden vigtig inspirationskilde til Böhmes tingsbegreb er den 400 år tidligere navnebeslægtede filosof, teolog og mystiker Jakob Böhme, som beskriver alt værende i analogi med musikinstrumentet og verden som helhed som et orgel eller som en “stor koncert”.<sup>30</sup> Musikinstrumentet er ikke fuldt virkeliggjort i sin objektive form, idet dets *tone* hører med til dets væsen. Dermed er det først, når der spilles på det, at det virkeliggøres, og det er anlagt netop med henblik på at blive slået an. Det er snittet til, har fået overflade og uddybninger, som udgør dets *signatur*, og som er dets artikulationsform, dvs. måden, hvorpå det kan ytre sig (*sich Äußern*).<sup>31</sup> Det er gennem tingens artikulation og ytring/yderliggørelse, at vi har adgang til den, og tingen er i sig selv lagt an på at skulle åbenbares.<sup>32</sup> Tingens måder at være nærværende på – dens ekstaser – er ikke en sekundær kvalitet, et biprodukt af, at tingen eksisterer i sig selv, men er helt grundlæggende for genstanden.<sup>33</sup>

## Atmosfærisk materie

¶20 HVILKET BEGREB OM MATERIE KAN VI LÆSE UD AF BÖHMES IDÉ om ekstatisk natur? En forandret forståelse af naturen må naturligvis være forbundet med en forandret forståelse af “materie”, forstået som det, naturen består af. Før jeg vender tilbage til beskrivelsen af naturen, vil jeg i det følgende kort skitsere, hvilke konsekvenser Böhmes atmosfære- og naturbegreb har for forståelsen af “materien”.

¶21 En vej at tilgå Böhmes idé om materie er gennem dikotomien materie/form. Böhmes materieforståelse er ikke langt fra en græsk forståelse af materie som ὑλη (hylē), dvs. som stof, eller på tysk: træ, tømmer – som han også selv knytter an til.<sup>34</sup> Materie skal forstås i retning af materiale. Men hvor materien har stået i skyggen af formen, ikke mindst i den æstetiske tradition fra Kant og frem, får den en anden og vigtigere rolle i Böhmes æstetik.<sup>35</sup>

¶22 Materien får her som materiale en særegen virkning på den, som opfatter det, som ikke kun tilskrives formen. Materialet har nemlig en *karakter*, som giver sig til kende æstetisk – og det gør den netop ved at bidrage til en atmosfære ved at lade sig fornemme atmosfærisk. I atmosfæren giver materien sig til kende, taler til os og påvirker os,<sup>36</sup> og den melder sig ikke som en ubestemt mangfoldighed, der mangler begreb og form, men som en helhed, der lader sig fornemme, og hvis *karakter* står klart for den, der fornemmer den. Skal det formuleres kort, kan man sige, at materialet hos Böhme er noget, der *udstråler*. Atmosfæren er materialet, for så vidt det findes som noget æstetisk, dvs. som sansbart. Eller som han skriver: Vi fornemmer materialets nærvær, idet vi befinder os på en bestemt måde i dets nærvær.<sup>37</sup> Derfor er det relevante æstetiske karaktertræk ved materien heller ikke dets fysiske bestanddele, materien som legeme, men dets synæstetiske kvaliteter, som jeg vil vende tilbage til i det følgende.

¶23 Idet materien udtræder af sig selv, er ekstatisk, er den om ikke levende så i det mindste livlig og i bevægelse. Og idet materien – formen uagtet – giver noget at forstå, giver et helhedsmæssigt indtryk, bibringer en form for indhold, kan man i en vis forstand tale om den som åndelig. Dette får vi ikke ud af materialet, såfremt vi går til det gennem en genstandsmæssig og undersøgende tilgang, men kun for så vidt vi tilgår det æstetisk.<sup>38</sup> Hvad jeg vil vise i det følgende, er, at denne forandrede forståelse af materien, som hænger sammen med en anden forståelse af naturen, har vigtige økologiske konsekvenser.

## Levende natur

¶24 VED AT SÆTTE YTRING ELLER EKSTASE LIG GENSTANDENS – OG MATERIENS – VÆSEN bryder Böhme med den idealistiske strøm, som

går fra Platon til Kant, og sætter ind på en mere aristotelisk tradition, som også er den, der virkeliggøres i fænomenologien forstået som væsenslære, der går ud fra den antagelse, at vi går “til sagen selv”, dvs. til det væsentlige ved fænomenerne, ved at undersøge det “sig selv ud fra sig selv visende” – eller som det hedder hos Heidegger i § 7 i *Væren og tid*: “at lade det, der viser sig, blive set ud fra sig selv, sådan som det ud fra sig selv viser sig”.<sup>39</sup> Lad os se, hvordan det mere konkret går for sig.

- ¶25 Som vi har set, er *fremvisningen* central for forståelsen af naturen, og naturgenstandene er ikke lukkede om sig selv men “udadvendte”, ekstatiske; de er anlagt på at vise sig frem. På den måde betones den æstetiske karakter af det værende. Anføres denne tingsontologi på naturobjekter, forstås træet som anlagt med henblik på, at bladenes raslen skal høres, at grenenes bøjning skal ses. Blomsten er anlagt efter at vise sig frem, nattergalen efter at blive hørt.
- ¶26 Hvad det handler om nu, er at *karakterisere* og ikke at *bestemme*, da der med bestemmelsen sættes ind- og afgrænsninger, og det var netop dem, vi søgte at overskride.<sup>40</sup>
- ¶27 Böhme tager selv tingens rumlighed som eksempel. Hvad man forstår ved rumlighed, hvis man holder sig inden for en matematisk orientering, er først og fremmest omfang og volumen – at tingen er på én plads og udfylder ét rum. Skal vi ud over det matematiske sprog og beskrive, hvordan denne rumlighed kommer til syne, er vi nødt til at beskrive genstanden i dens konstellation med andre genstande; den er i rummet ved at lave afstand og mellemrum, ved at udfylde rum. Dens volumen fremtræder som uigennemsigthed eller uigennemtrængelighed, og overfladen er ikke blot en overflade, men noget, som rummer noget i sig eller rammer noget ind.<sup>41</sup> Derudover fremtræder genstanden ved farvethed, hvorved den strækker sig ud i rummet og kaster lys over andre genstande i det, indgår i

organiseringen af rummet. Selvom genstanden som sådan befinder sig ét sted, er dens farvethed over alt, idet den optræder i konstellation med resten af rummet.<sup>42</sup>

¶28 Denne ekstatiske tingsforståelse kommer allerede til udtryk i vores hverdagsprog: Solen *skinner*, hunden *gør*, blomsten *er blå*. Med sådanne sætninger udtrykker vi ikke *hvad*, men snarere *hvordan* tingen er.<sup>43</sup> Böhme er ikke ude på at sige, at det ingen steder hører hjemme som i den klassiske tingsontologi at udtrykke tings *hvad-væren* med begreber som enhed, bestemthed, uafhængighed osv. For at forstå noget overhovedet må man forstå det som en enhed. Pointen er, at den form for beskrivelse er ufuldstændig i forhold til, hvordan genstanden træder frem i erfaringen.<sup>44</sup>

¶29 Böhme foretager en reformulering af tingenes ekstaser fra at være *prædikater* til at være *former for nærvær* (*Formen der Präsenz*).<sup>45</sup> Det, der i æstetikken finder sted, er “en beskrivelse af det værende i dets tilblivelsesproces”.<sup>46</sup> Beskrivelsen lader noget træde frem, råber noget an, benævner tingene som fremtrædende. Udsagnet: “solen” eller: “solen skinner” definerer ikke solen men benævner den og beskriver dens væremåde. Definitionen og beskrivelsen er væsensforskellige. En telefon kan eksempelvis nok beskrives (den er grå, aflang osv.), men det giver bedre mening at kaste sig over definitionen, nemlig ud fra hvordan den lader sig anvende: den er til at ringe med. Blomsten er omvendt ganske svær at definere, mens den højest meningsfuldt lader sig beskrive.

¶30 Overordnet kan Böhmes bevægelse fra definition til beskrivelse betragtes som en genoplivning af både begreberne og genstandene. Ved definitionen gør vi os færdige med naturen. Ved beskrivelsen indlader vi os med den. Overgangen fra definition til beskrivelse er på den måde en betoning af det livlige ved naturen, som ægger til videre beskæftigelse. Böhmes æstetik er et eksempel på en helhedsori-

enteret tænkning, som der i særdeleshed er brug for, hvis vi skal forstå naturen som andet og mere end de symboler, som optræder på laboratoriets apparater. På den måde er den en beskrivelse af naturen “fra Jorden”. Naturen og genstandene brydes ikke ned i deres bestanddele men træder frem i helheder som atmosfærer, der kan karakteriseres. Atmosfæren er en helhed, som kommer i møde, før delene udspecificeres, eller man kunne sige, at den er enheden i den materiens mangfoldighed, som møder én, når man træder ind i et rum, ud i en eng, ind i skoven etc.

¶<sub>31</sub> Det er sigende, at Böhme tager udgangspunkt i digtningen, når han skal beskrive det atmosfæriske i naturerfaringen.<sup>47</sup> Digtet er netop på sporet af og søger at artikulere det *mere*, som møder os i æstetiske erfaringer. Digteren sætter den atmosfære i tale, der møder ham som aftenklokkernes ringen eller blomsternes særlige duft, indfanger atmosfæren og fremstiller den poetisk. Det kan han kun, fordi han kan dvæle ved den og ikke har noget for med den andet end at beskrive den. Aftenen giver sig til kende æstetisk, på lydene og på duftene, og ikke først og fremmest ved at man kigger på klokken og konstaterer, at det er ved at blive aften. Årstiderne viser sig æstetisk og fremtræder på forskellige og genkendelige måder. Hos Johannes V. Jensen hedder det eksempelvis:

¶<sub>32</sub> Der driver høduft med krydret vind.  
Igennem engen en å sig slynger.  
Og lærken ringer skærsommer ind,  
mens vilde blomster ved grøften gynger.<sup>48</sup>

¶<sub>33</sub> Den “krydrede vind” er et eksempel på det *synæstetiske* ved atmosfærene – at de overskrider den rigide afgrænsning af sanseområderne fra hinanden.<sup>49</sup> Skærsommeren “ringes ind” af lærken og de vilde blomster ved grøften. For den, der erfarer disse atmosfærer, giver års-

tiden sig til kende æstetisk. Denne naturerkendelse undslipper naturvidenskaben. For forstandserkendelsen er den nonsens. Men den er tilgængelig for æstetikken.<sup>50</sup> Naturen kommer os først og fremmest i møde ved sine atmosfæriske kvaliteter: som vind, vejr, årstider, rytmer.

- ¶34 Skal filosofien fange dette element, må den rykkes i retning af digtningen. Ikke på den måde, at filosofien skal være digtning, men ved at den forsøger at være opmærksom på den verden og det verdensforhold, som kommer til udtryk i digtningen – at den vender sig mod verden, som den giver sig æstetisk til kende. For der er filosofisk indsigt at hente i denne, ligesom der er økologisk indsigt. I den æstetiske erfaring står magtforholdet og kausaliteten i relationen menneske-natur ikke klart, her er ingen menneskets udnyttelse af naturen. Er der magt på spil, er det snarere omvendt den videnskabelige indstilling: Mennesket er i naturens vold, det er til på dets betingelser, det er overvældet af dets nærvær. Det er en form for digterisk verdensforhold. Måske et sådant verdensforhold i anden omgang kan slå igennem som et økologisk verdensforhold?

## **Økologisk sensibilitet som et talende verdensforhold**

- ¶35 SOM BESKREVET ER SELVE DET, AT DER GØRES EN ERFARING, ikke noget, der står i subjektets magt. Den æstetiske erfaring er en mulighed, som er objektivt givet, men som skal virkeliggøres af et subjekt. Uden genstanden, ingen erfaring: Her findes intet verdensløst subjekt. Men omvendt er verden altid en verden for det subjekt, som aktualiserer den. Det er kernen i Böhmes begreb om iagttagelsen (*Wahrnehmung*) som en delt virkelighed af subjekt og objekt.
- ¶36 Dermed bliver Böhmes æstetik en genstandsæstetik og ikke blot en receptionsæstetik, en tingsorienteret æstetik, som giver mulighed

for at reetablere genstandens værdi, hvilket netop i økologisk henseende er det centrale. Med et sådant subjekt- og objektbegreb genvindes interessen for naturen, hvis værdi ikke kan benægtes.

¶37 Den trænger frem lige meget hvad, og vi er intet uden den. Det vil sige så meget som: Vi er dens virkeliggørelse. Men før subjektet kan virkeliggøre naturen æstetisk – og noget lignende kunne naturligvis siges om menneskeskabte genstande – må det danne en sensibilitet, der gør det i stand til det.

¶38 Det er denne sensibilitet på subjektssiden, som ifølge de indledende citater fra Latour og Ferry er gået tabt – eller i hvert fald er blevet svækket – hvilket har efterladt os med et stumt naturforhold. Hvad der er brug for, hvis genstandene skal vækkes til live, er ikke kun en tænkning om genstandenes ontologiske status, som vi har set i det ovenstående hos Böhme, men også om den sensibilitet på subjektssiden, som er nødvendig for at realisere genstandene og tage del i Jakob Böhmes “store verdenskoncert”. Denne sensibilitet forstået som en evne til at tilgå naturen æstetisk, som jeg i det følgende vil betegne *økologisk sensibilitet*,<sup>51</sup> skal her forstås som en sans for naturens helhedskarakter, det være som atmosfære, som skøn, som sublim, som værdifuld, som meningsfuld, som talende.

¶39 Økologisk sensibilitet handler om at opøve en forståelse for, at verden ikke kun er genstand for os, men at vi er til på dens betingelser, forstået på den måde, at den påvirker os og kræver noget af os. Fokuserer man entydigt på subjektets rolle i erkendelsen, på forstandens kategorier som det, der lægges *ned over* det værende og former det til en erkendelse, kues genstanden og forvrænges til ugenkendelighed. Lægger man derimod fokus udelukkende på *produktionen af subjektet* og forstår subjektet som rent produkt af enten dets sociale eller materielle miljø og historie, som noget, der er fuldt og helt struktureret af socio-økonomiske faktorer eller diskursive regimer,

eller som en samling atomer, der er frembragt af naturens nødvendige progression fra *Big Bang* til nutid, så kompromitteres den forståelse, subjektet har om sig selv som frit, forstående og handlende, og der er ikke længere nogen forbindelse mellem individets forståelse og den verden, som forstås. Æstetikken er et forsøg på at balancere mellem subjektivismen og objektivismen ved at betragte subjektet som noget åbent, der lader verden angå det og komme til orde, men som selv har en afgørende rolle i denne virkeliggørelse af verden.

¶40 I den æstetiske erfaring viser verden sig for individet som noget tildragende, der gør fordring på at blive beskrevet, eller som strenge, der skal slås an. At naturen er genstand for denne form for erfaringer, er indlysende ud fra det forhold, at naturen altid har været genstand for digtningen, som søger at beskrive netop de stemninger eller atmosfærer, som møder den enkelte i naturen – hvilket får Løgstrup til at sige, at det er kunstnerens særlige talent og kunstens særlige opgave netop at artikulere “stemte indtryk”.<sup>52</sup> Når naturen træder frem som en helhed for individet, som er skøn, fordrer den noget af dette individ, nemlig at det agter på den. Som skøn har naturen sit formål i sig selv, og som værdifuld fordrer den individet at tage vare på den, at bevare den. Ved at kultivere sensibiliteten for det skønne, kan vi nærme os en omsorgsetik, som synes kærkommen i lyset af vores levegrundlags svigtende stabilitet.

## Mod en æstetisk økologi

¶41 LAD MIG AFSLUTTE MED NOGLE BEMÆRKNINGER OM DEN ÆSTETISKE økologi, som viser sig, hvis man følger de spor, som er udlagt i det ovenstående. En æstetisk økologi undersøger naturen som mulighedsbetingelse og genstand for æstetiske erfaringer, hvori naturen fremtræder som meningsfuld og værdifuld i sig selv. Men den æstetiske økologi skal også kaste lys over det subjekt, der realise-

rer de æstetiske erfaringer. Den er en undersøgelse af den økologiske sensibilitet, der sætter individet i stand til at indgå i meningsfulde relationer til dets omgivelser.

¶42 At den æstetiske naturerfaring er en objektiv mulighed, som skal realiseres subjektivt, betyder, at tilgængeligheden af disse erfaringer kan variere historisk, dvs. alt efter hvor veludviklet den økologiske sensibilitet er i en specifik epoke. At denne tidligere har været enormt veludviklet, vidner århundredes dansk sangskat om. Her er merbetydningen i naturen overalt, enten det som hos Johannes V. Jensen er som atmosfære, eller når naturen som hos Brorson peger ud over sig selv og giver et umiskendeligt indtryk af skaberens storhed:

¶43 Hvad skal jeg sige, når jeg går  
blandt blomsterne i enge,  
når fuglesangen sammenslår  
som tusind harpestreng?  
[...] Hvad skal jeg sige? mine ord  
vil ikke meget sige:  
o Gud! hvor er din visdom stor,  
din godhed, kraft og rige!<sup>53</sup>

¶44 At der i dag er en længsel efter naturen, vidner det overvældende udbud af økolitteratur om, fra Theis Ørntoft til Josefine Klougart. Blot finder den i højere grad sit udtryk som en opposition mod det herskende naturforhold, som en klagen over den svigtende natursensibilitet eller som et håb om at genfinde et mere harmonisk naturforhold. At den økologiske sensibilitet i dag er truet af et teknisk-videnskabeligt verdensforhold, vidner også fag i folkeskolen som “natur/teknologi” om, der klart indikerer, under hvilken indfaldsvinkel naturen først og fremmest præsenteres.

¶45 Med et veludviklet begreb om økologisk sensibilitet bliver det muligt at undersøge og kritisere tænkning, pædagogik og praksis, som ikke understøtter kultiveringen af denne. Dermed går den æstetiske økologi fra niveauet for beskrivelse af erfaringer til at blive kritisk og politisk operativ. Måske et samfunds bæredygtighed ikke kun skal måles på dets CO<sub>2</sub>-udslip, men også på i hvilket omfang det skaber økologisk sensible borgere og muliggør et meningsfuldt omgivelsesforhold? Ikke kun skal samfundet, som i moderniteten, sikre individets frihed; det skal også angive en retning for dets udfoldelse af denne i et frugtbart omgivelsesforhold. Sker det ikke, er konsekvensen, at friheden undergraver sit eget fundament.

## Noter

1. Bruno Latour, *Ned på jorden: hvordan orienterer vi os politisk?*, overs. af Torsten Andreassen (København: Informations Forlag), 2018.
2. Latour, *Ned på jorden*, s. 101.
3. Latour, *Ned på jorden*, s. 98.
4. Latour, *Ned på jorden*, s. 101.
5. Latour, *Ned på jorden*, s. 98–100.
6. Luc Ferry, *Den nye økologiske orden*, overs. af Anne Fastrup (København: Munksgaard/Rosinante, 1994), s. 18.
7. *Den nye økologiske orden*, s. 200.
8. Gernot Böhme, *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. 7. udvidede og reviderede udgave (Berlin: Suhrkamp, 2013), s. 250.
9. Böhme, *Atmosphäre* s. 249.
10. Böhme, *Atmosphäre* s. 47.
11. Dorthe Jørgensen oversætter Baumgartens “cognitio sensitiva” til “sensitiv erkendelse” og ikke som Böhme til “sanselig erkendelse” (*sinnliche Erkenntnis*) for at markere afstanden til et mere simpelt begreb om empirisk sanseerkendelse. Af hensyn til konsekvent begrebsbrug følger jeg her Böhmes oversættelse.
12. Dorthe Jørgensen, *Den skønne tænkning – Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet* (Århus: Århus Universitetsforlag: 2015), s. 356–357
13. Böhme, *Atmosphäre*, s. 22.
14. Böhme, *Atmosphäre*, s. 29.
15. Böhme, *Atmosphäre*, s. 15.
16. Böhme, *Atmosphäre*, s. 232.

17. Böhme, *Atmosfære*, s. 230
18. Böhme, *Atmosfære*, s. 242; Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft*, overs. af Claus Bratt Østergaard (Frederiksberg: DET lille FORLAG: 2002), s. 417 (B626).
19. Böhme, *Atmosfære*, s. 233.
20. Böhme, *Atmosfære*, s. 234.
21. Böhme, *Atmosfære*, s. 32.
22. Böhme, *Atmosfære* s. 32.
23. Böhme, *Atmosfære*, s. 33.
24. Böhme, *Atmosfære*, s. 33.
25. Böhme, *Atmosfære*, s. 251.
26. Böhme, *Atmosfære*, s. 251.
27. Böhme, *Atmosfære*, s. 257.
28. Böhme, *Atmosfære*, s. 259.
29. Böhme, *Atmosfære*, s. 247.
30. Böhme, *Atmosfære*, s. 261.
31. Böhme, *Atmosfære*, s. 235.
32. Böhme, *Atmosfære*, s. 235.
33. Böhme, *Atmosfære*, s. 237.
34. Böhme, *Atmosfære*, s. 50.
35. Böhme, *Atmosfære*, s. 53.
36. Böhme, *Atmosfære*, s. 53.
37. Böhme, *Atmosfære*, s. 54.
38. Böhme, *Atmosfære*, s. 54.
39. Martin Heidegger, *Væren og tid*, overs. af Christian Rud Skovgaard (Århus: Klim, 2014), s. 55.
40. Böhme, *Atmosfære*, s. 237.
41. Böhme, *Atmosfære*, s. 238.
42. Böhme, *Atmosfære*, s. 241.
43. Böhme, *Atmosfære*, s. 243.
44. Böhme, *Atmosfære*, s. 243.
45. Böhme, *Atmosfære*, s. 244.
46. Böhme, *Atmosfære*, s. 244.
47. Böhme, *Atmosfære*, s. 66.
48. Johannes V. Jensen, "Hvor smiler fager den danske kyst", 1925.
49. Böhme, *Atmosfære*, s. 55.
50. Böhme, *Atmosfære*, s. 84.
51. Se også Janus E. Lauritsen, "Frihed som økologisk sensibilitet – mod et nyt begreb om forholdet mellem menneske og natur", *Dansk Sociologi*, Årg. 33, nr. 3 (2022): s. 59–84.
52. K.E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse – Metafysik II* (København: Gyldendal, 1983), s. 12.

53. Hans Adolf Brorson, "Op, al den ting, som Gud har gjort", 1734.

# Passiv, aktiv og levende materialitet

SEBASTIAN SANDER

OEST

13. SEPTEMBER 2024

**H**VAD ER MATERIALITET? I DENNE ARTIKEL ØNSKER jeg at drage et skel mellem passiv, aktiv og levende materie som væsensforskellige begreber om materialitet, der hæfter sig til studiet af forskellige empiriske systemer. For at fremhæve dette skel vil jeg lave nogle nedslag i videnskabshistorien, som har haft væsentlig indvirkning på vores forståelse af materialitet. Jeg vil lægge særligt fokus på, hvordan undersøgelsesmetoder af empiriske systemer har informeret det filosofiske begreb om materialitet. Først vil jeg rekonstruere begrebet om ultimativ passiv materialitet, der opstod med udviklingen af den klassiske dynamik mellem 1500- og 1800-tallet. Derefter ønsker jeg at modstille dette med begrebet om aktiv materialitet, som opstod i kompleksitetsvidenskaben fra 1800-tallet og frem til i dag. For det tredje vil jeg karakterisere en videreudvikling af aktiv materialitet i form af det, jeg kalder levende materialitet, der kan findes i den moderne biologi og miljøvidenskab, særligt fra 1945 og frem til i dag.

¶<sub>2</sub> Jeg håber med denne udlægning at fremhæve to ting. Først, at ideen om materialitet bedst kan forstås i konteksten af videnskabelig praksis, hvor ideen finder sin empiriske begrundelse. For det andet illustrerer den videnskabelige praksis, at ideen om materialitet er en svært forenelig størrelse, der dækker over et mangefold af fænomener.

## Passiv materialitet

¶<sub>3</sub> DEN FILOSOFISKE UNDERSØGELSE AF UNIVERSETS GRUNDLÆGENDE bestanddele og principper var et gennemgribende tema i den antikke filosofi. I denne kontekst er Aristoteles ophavsmand til den filosofiske ide om materialitet. Materialitet (eller *hylē*) var her et

lånebegreb, som originalt betød “tømmer”. Dets betydning var altså tæt knyttet til et særegent stof (træ), som kan bearbejdes til at påtage sig en række former (en stol, en seng osv.). Aristoteles generaliserede denne ide til at beskrive substanser. Materialitet betegnede ifølge ham noget generisk ubestemt i en substans, som eksisterer kontinuert på tværs af substansen egenskaber.<sup>1</sup>

¶4 Materialitet bliver nogle gange benyttet til at betegne hvad der eksisterer i det hele taget. I den forstand tildeles materien den kategoriske status af at være *ultimativ*. Lad det ultimative betyde den kategori, der udelukkende er betinget af sig selv. Denne kategori er blevet betegnet på mange måder igennem filosofihistorien. Typisk er det forstået som en art enhed, for eksempel ved at betegne én type, som alle genstande tilhører, eller igennem den påstand, at kun én genstand eksisterer (f.eks. universet), eller den påstand, at kun én grundlæggende genstand eksisterer (f.eks. kvantefeltet). Men det ultimative behøver ikke at forstås som en integreret enhed. Alternativt kan det beskrives som et *koordineret system af kræfter*, der frembringer alle genstande, eller *et system af betingelser* for inddelingen af alle genstande. Ideen om ultimativ materie er historisk set faldet under mange af disse beskrivelser, såsom en grundlæggende genstand, en fælles type, som alle genstande tilhører, eller som et system af betingelser for alle genstande – ofte flere af disse på samme tid. Grundtanken er, at materialitet ud fra denne ide besidder nogle egenskaber, der gør den særlig egnet til at være ultimativ. Dette er især forbundet med hvorledes (ideen om) materialitet er tænkt og benyttet i udviklingen af den moderne videnskab. Allerede Aristoteles overvejede, om materien kunne være ultimativ, hvilket for ham betød, at den var noget generisk ubestemt på tværs af alle substanser. Han hævdede, at dette ville være umuligt. Grunden hertil er, at noget kun kan være begribeligt hvis det besidder bestemte egenska-

ber og kan adskilles fra andre genstande. Men hvis materien er ultimativ, så vil den hverken besidde bestemthed eller kunne separeres fra andre genstande. Derfor er ultimativ materie en ubegribelig størrelse.<sup>2</sup>

¶5 Jeg ønsker yderligere at problematisere ideen om ultimativ materie som begrundet i den videnskabelige praksis. Jeg vil gøre dette ved at fremhæve en flertydighed i, hvordan materien bliver forstået i naturvidenskaberne. Først skal vi dog forstå hvilken ide om materie, der har motiveret tanken om materialitet som en ultimativ kategori. Denne ide opstår særligt i perioden mellem 1500- og 1800-tallet og er eksemplificeret ved naturtænkere såsom Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Issac Beeckman m.fl. Dette skete i takt med udviklingen af den klassiske dynamik og den videnskabelige metode, hvor den abstrakte matematik tillod vidtrækkende beskrivelser af legemers bevægelser. Resultatet af denne udvikling var en forståelse af materie som en vedvarende genstand, der forbliver identisk på tværs af dynamisk-matematiske beskrivelser af bevægelse.

¶6 Det var Demokrits ide om atomer – uforanderlige og udelelige bestanddele – der skabte grobund for at forstå materialitet som noget vedvarende på tværs af bevægelser. Ifølge denne ide, så er materien et system af legemer, som er i bevægelse, besidder bestemte ekstensive egenskaber, såsom størrelse og bevægelse, og er adskilte fra hinanden. *Materien* betegner her et system af grundlæggende bestanddele – materielle legemer – der er konstante på tværs af omskiftelige forhold og tillader en fælles og udtømmende beskrivelse af alle genstande. Særligt Isaac Newtons ligninger var afgørende for at cementere denne forståelse af materie og materielle systemer. Hans ligninger beskriver kvantiteten af bevægelser i et materielt system, som må være bevarede på tværs af forandringer i tid og rum. De generelle forhold imellem disse bevarede kvantiteter er matema-

tiske symmetrier, der er identiske i forskellige materielle systemer. Disse beskrivelser ledte til en ide om naturlove, ifølge hvilken alle legemer er underlagt disse symmetriske forhold imellem kvantiteter. Disse naturlove dikterer, hvordan materien kontinuerligt transmitterer dens kvantiteter, såsom hastighed og retning, imellem sine bestanddele. Materien var derfor underlagt matematiske, nødvendige bevægelser, og mængden af kvantiteter ville derfor forblive konstant ved bevægelse. Hvis et system af materie derfor ikke afgiver disse kvantiteter til andre systemer, så bevarer det summen af sine kvantiteter under sådanne bevægelser. Særligt vigtigt er for denne ide er det, at interaktionen imellem bestanddelene er lineære. Det betyder, at produktet af interaktionen varierer proportionelt i forhold til de interagerende elementer. Produktet kan altså findes ved at lægge elementerne sammen. Et eksempel: Hvis du skruer op for lyden på din computer med ét tryk, så stiger lyden med én enhed. Den varierer altså proportionelt en-til-en. Resultatet af at trykke to gange på lydknappen kan altså beskrives ved at lægge to resultater af at trykke én gang sammen. Da den samlede kvantitet af et materielt system forbliver konstant, og da denne kan findes ved at lægge delmængderne sammen, så kan sådan et system beskrives ved visse makroegenskaber.<sup>3</sup> Makroegenskaber såsom varme og energi er derfor en sum af mikroegenskaber i det materielle system. Når man beregner alle mulige fordelinger af delene i sådan et system, opdager man, at visse fordelinger af bestanddelene, kaldet ligevægtstilstande, er meget mere sandsynlige end andre. Overlader man derfor sådan et system til sig selv, vil makroegenskaberne næsten uundgåeligt udvikle sig mod ligevægt.<sup>4</sup>

¶7 Den matematiske fysik inspirerede altså en bestemt forståelse af materie, som tillod både manipulationen og forudsigelsen af en lang

række empiriske fænomener. Lad os kalde denne materieforståelse for idéen om *passiv materie*.

¶8 Ideen om passiv materie er uløseligt forbundet med bestemte filosofiske tanker og teorier. Idéen var særligt påvirket af den antikke filosofi og forsøget på at forstå universets principper og grundlæggende bestanddele. Ligeledes er ideen i høj grad en filosofisk fortolkning af matematiske beregningsmetoder, som især har tjent til at fremdrage det, der gjorde videnskabelige forklaringer og metoder særegne. Ideen har begrundet den principielle gyldighed af bestemte typer af beskrivelser på tværs af meget forskellige systemer. At systemer kan forstås som separate bestanddele, der interagerer lineært, lagde grund for en mekanisk forklaringsmodel, som allerede af Julien de La Mettrie blev benyttet til at forklare den menneskelige krop og psyke.<sup>5</sup> Ideen om bevarede symmetrier er ofte blevet fortolket som evidens for eksistensen af universelle og deterministiske naturlove. Carl Hempel foreslog i 1900-tallet, at videnskabelige forklaringer er særegne, fordi de er deduktivt udledt fra sådanne naturlove.<sup>6</sup> Dette har været grundlaget for en løbende diskussion om, hvad der kendetegner videnskabelige forklaringer. Derudover observerede Pierre Laplace, at da naturlovene med nødvendighed dikterer materiens bevægelse, og eftersom al materie skal forstås som passivt, så må universets udvikling være determineret.<sup>7</sup> Passiv materialitet har derfor været, og forbliver, central i filosofiske diskussioner om, for eksempel, eksistensen af frie vilje. Endelig, da passiv materie beskrives ved bevægelsen i sine delkomponenter, så har ideen motiveret overbevisningen om, at alle fænomener kan forklares ved sådan en opløsning.<sup>8</sup> Passiv materialitet har altså både motiveret et bestemt verdensbillede, samt reduktive, mekaniske, og universelle forklaringsmetoder, der forbliver aktuelle i samtiden. Denne fortælling er for mange velkendt. Mindre velkendt er en anderledes forståelse af

materialitet, der siden anden verdenskrig har fundet videnskabelig anvendelse og har revolutioneret samtlige videnskaber, fra fysikken til sociologien.

## Aktiv materialitet

¶9 ALLEREDE I 1700- OG 1800-TALLET BLEV DET BEMÆRKET, AT DER var åbenlyse eksempler i den empiriske verden på manglende symmetri og ligevægt i materielle systemer. Blandt andet af forskere som George Airy og William Thompson og naturfilosoffer som Johann Friedrich Blumenbach og Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Inden for videnskaben startede det som en række matematiske og empiriske problemer. Et eksempel er den matematiske beskrivelse af Watt-governøren. Dette er en roterende arm, der styrer hastigheden af en dampmaskine ved at regulere hvor meget tryk, der tilføres. Dette apparat er særligt, da det opererer i en tilstand udenfor ligevægt og ved hjælp af en feedbackmekanisme. James Maxwell var den første til at beskrive dette system matematisk.<sup>9</sup> Det interessante ved denne beskrivelse er, at den kun benytter globale variabler og deres indbyrdes forhold. Det er derfor en beskrivelse, der ikke behøver at referere til delkomponenters specifikke mekaniske arrangement. Det er altså visse globale dynamiske forhold, der regulerer systemets aktivitet. Dette markerede starten på den første bølge af såkaldt kontrolteori, hvilket er en familie af teorier, der forsøger at beskrive, hvordan uligevægtige systemer kan reguleres af feedbackdynamikker.

¶10 Et andet eksempel er, at man observerede et problem med at beskrive, ved hjælp af tyngdeloven, hvordan bevægelserne for et system med tre legemer i gensidig påvirkning udvikler sig over tid. Henri Poincaré opdagede, at bevægelserne er *kaotiske* fordi de er uendeligt følsomme overfor startbetingelserne. Der findes derfor ikke nogen general løsning på at forstå, hvordan systemet opfører sig

over tid.<sup>10</sup> Det viste sig altså, at der er en række relativt simple systemer, der følger Newtons love, men som ikke har forudsigelige bevægelser. For det tredje, så opdagede den russiske matematiker Aleksandr Lyapunov, i sit studie af roterende væsker, en matematisk beskrivelse af stabilitet for legemer i konstant bevægelse. Det var først under den kolde krig, i designet af rumraketter, at implikationen af hans opdagelse stod klar. Raketsystemer er i uligevægt og opfører sig på non-lineær vis. Men Lyapunovs metode kan benyttes til at designe effektive kontrolsystemer, der garanterer, at raketten bevarer stabilitet i sin løbebane.<sup>11</sup> Den succesfulde lancering af Sputnik populariserede hurtigt hans metode i Vesten. Disse nye metoder og beskrivelser førte en ny bølge af kontrolteori med sig, hvor Norbert Wiener's cybernetiske teori blev særligt populær. Ligeledes voksede interessen for de matematiske egenskaber ved systemer, som er i uligevægt og udviste asymmetrisk adfærd. Den vigtigste figur i denne nye strømning var Ilya Prigogine. Sammen med sin elev Grégoire Nicolis demonstrerede hun, at et system i uligevægt, som konstant optager og afgiver energi og materialer, vil opnå stabile tilstande. Desuden vil disse systemer skifte imellem forskellige stabile tilstande ved visse irreversible og asymmetriske overgange.<sup>12</sup> Alle disse forskellige nye metoder og indsigter i non-lineære, kaotiske og uligevægtige systemer blev langsomt konsolideret og en ny videnskab begyndte at forme sig – den såkaldte *kompleksitetsvidenskab*. Særligt Santa Fe-Instituttet, som blev grundlagt i 1980'erne, forsøgte at udvikle dette hurtigt voksende teoriapparat og benytte det i beskrivelser inden for alt fra fundamental fysik til økonomi. Det var en strålende succes, og i dag benyttes disse metoder overalt i videnskaben, f.eks. i nerve- og kognitionsvidenskaben,<sup>13</sup> i netværksteori om trafikmønstre,<sup>14</sup> inden for beskrivelser af bevægelsesmønstre for stæreflokke<sup>15</sup> og biologisk arvelighed.<sup>16</sup>

- ¶<sub>11</sub> Komplexitetsvidenskaben er mest af alt en samling beregningsmetoder. Men flere har påstået, at vi må gentænke vores forståelse af materialitet på baggrund af dens succes. Lad mig fremhæve tre unikke egenskaber, der kan findes i komplekse systemer, såsom orkaner eller strømhvirvler.
- ¶<sub>12</sub> For det første har de en *dynamisk helhed*. De systemer, kompleksitetsvidenskaben undersøger, udviser ofte globale egenskaber, som ikke kan findes i deres delkomponenter. For eksempel har en strømhvirvel en kollektivt roterende bevægelse, der påføres alle vandpartikler og genstande, der drages ind i strømmen og får dem til at bevæge sig synkront. Det betyder, at en korrekt forståelse af denne type materie ikke kan dannes udelukkende på baggrund af dens bestanddele og deres aggregat. I stedet opfører materien sig som en samlet helhed hvis forandringer krydskoordineres på tværs af delelementer og hvis adfærd udelukkende kan begribes fuldstændigt igennem denne helhed.
- ¶<sub>13</sub> For det andet er disse systemer *selvorganiserende*. Materien bevæger sig kollektivt, på baggrund af sine inhærente egenskaber, og danner globale mønstre, der organiserer materiens bevægelse. I strømhvirvlen opstår den roterende bevægelse spontant som følge af vandpartiklernes bevægelse uden behov for, at en ekstern roterende struktur pålægges den. Den roterende bevægelse er organisatorisk uafhængig af, at bestemte vandpartikler indgår i den, og den har selvstændig indvirkning på, hvordan disse bevæger sig. Materien danner altså en organisation, der består delvist uafhængigt af tilføjesen og udledningen af bestanddele.<sup>17</sup> Der er således både et organisatorisk og et komponentmæssigt aspekt ved disse materielle systemer, der indgår i gensidigt forstærkende forhold. Den materielle organisation betinger de materielle komponenters bevægelse, og disse kom-

ponenter opretholder den materielle organisation ved at tilføre ny bevægelse til systemet.

¶14 For det tredje er disse systemer *kontekstsensitive*. Det materielle systems eksistens og adfærd afhænger i høj grad af favorable omstændigheder, der tilfører bevægende komponenter og aktiverer deres inhærente dispositioner.<sup>18</sup> Hvirvelstrømmen kan kun eksistere på baggrund af, at der er modsatrettede vandstrømme. Desuden betinger den materielle organisation den videre udvikling af systemet således, at den givne tilstand, det befinder sig i, i høj grad afhænger af, hvilke tilstande, det har befundet sig i tidligere. Hvirvelstrømmen udvikler sig i vekselvirkningen imellem egenskaberne af de tilførende strømme, den globale rotation, egenskaberne ved de bestemte partikler m.m., og den udvikler sig derfor på en yderst specifik måde afhængigt af små variationer inden for alle disse parametre. Disse systemer opnår derfor en grad af individualitet med en særlig historie og omstændigheder hvis karakter ikke kan indfanges af en universel beskrivelse.

¶15 Den *aktive materie* er altså en selvbevægende og historisk-kontekstuel helhed. Den eksisterer som følge af en uligevægt og danner stabilitet på baggrund af asymmetriske forandringer. Aktiv materialitet og passiv materialitet er altså forskellige egenskaber, der kan tilskrives ulige empiriske systemer, fordi de kræver forskelligartede beskrivelser. Eksistensen af aktiv materialitet betinger derfor i høj grad påstanden om, at passiv materialitet er en ultimativ virkelighed. Særligt sætter det spørgsmålstegn ved det tidligere materialistisk-mekaniske verdensbillede og dets universelle og reductive beskrivelser. Mange af de fysiske systemer, der findes i naturen, fra galaktiske strukturer, planetære bevægelser, til økologiske forandringer, er ofte bedre beskrevet igennem den aktive materies egenskaber. Selv hele universets udvikling, som en gradvis differentiering fra en oprindelig

tilstand som en homogen singularitet til et heterogent mangefold af atomare, planetære og organiske strukturer, er blevet beskrevet som aktiv materialitet.<sup>19</sup> Sådan en udvikling er sket igennem ikke-lineære processer, der har genforstærket uendeligt små variationer i universets materielle fordeling til i stigende grad at frembringe større variationer i denne fordeling.<sup>20</sup> Tænkes materialitet derfor som noget ultimativt, der indbefatter og konstituerer alt eksisterende, så har aktiv materialitet også belæg for at være ultimativ. Men aktiv materialitet vækker også to andre overvejelser. For det første kan materialitet udvise en høj grad af individualitet, aktivitet og kontekstsensitivitet. For det andet afhænger materialitetens egenskaber i høj grad af, hvilke beregningsmetoder der bruges til at beskrive empiriske systemer.

¶16 Aktiv materialitet har dannet grobund for en intellektuel vending, som fordrer en gentænkning af den videnskabelige praksis og den ontologiske status af specialvidenskabernes objekter. Særligt har den såkaldte nymaterialisme undersøgt materiens rolle i sociale, politiske og litterære sammenhæng.<sup>21</sup> Nymaterialister har argumenteret for, at materialitet ikke blot er en passiv transmission af kvantiteter, men en aktiv, formdannende størrelse. Materialitet er ifølge dem noget, som aktivt skaber vores sociale verden og personlige erfaring og udøver modstand, når menneskelig aktivitet forsøger at kontrollere det.

¶17 Desuden har den såkaldt spekulative realisme udkastet nye metafysiske spekulationer om virkelighedens grundlæggende strukturer med udgangspunkt i at gentænke nogle af filosofihistoriens antagelser.<sup>22</sup> Særligt ideen om, at subjektet konstituerer verden, eller nægter os direkte adgang til den, er blevet kritiseret. I stedet hævder Graham Harman, at vi skal sætte objekterne i centrum,<sup>23</sup> ligesom Quentin Meillassoux har forsøgt at vise, at sikker viden om primære

materielle egenskaber kan opnås.<sup>24</sup> Videnskabfilosofien har ligeledes måtte acceptere, at den deduktive-nomologiske model er en sjælden forklaringsmetode i videnskaben, som ikke kan benyttes i undersøgelsen af mange komplekse sammenhænge og fænomener.<sup>25</sup> En interessant udvikling kan findes i biologien, hvor kompleksitetsvidenskaben har lagt grobund for en ny forståelse af, hvad liv er.

## Levende materie

¶ I 1800-tallet blev levende systemer bestået af materielle bestanddele, men opførte sig særligt i forhold til andre materielle systemer. Da levende systemer opførte sig målrettet og som en integreret helhed, har man historisk set haft svært ved at give en videnskabelig forklaring af dem. Særligt i 1800-tallet var der stor strid om, hvorvidt liv kan forklares udelukkende på baggrund af materielle kræfter. Det hævdede blandt andre Wilhelm Roux og Jacques Loeb, at det kan. Modsat hævdede andre, blandt andre Carl Reichenbach og Hans Driesch, at vi må antage eksistensen af en vital kraft for at forstå liv. Vitalisterne påstod for eksempel, at organiske molekyler og processer udelukkende kan forklares videnskabeligt ved at henvise til en vital kraft. Påstanden var tæt forbundet til eksperimenter med organisk kemi og blev gransket på dette grundlag. Et stort fremskridt for ideen om, at der ikke findes en vital kraft, var Hermann von Helmholtzs bevis i 1845 for at varme i dyr udelukkende er genereret af termodynamiske processer. Da varme i dyr altså kan forklares fysisk, så er en henvisning til en vital kraft overflødig, og det gav belæg for, at fysiske beskrivelser ville være tilstrækkelige forklaringer af liv i det hele taget. Vitalismen fik endnu et fatalt slag af Eduard Buchners eksperiment i 1889, som viste, at et ekstrakt fra gær kan fermentere uafhængigt af dets cellulære kontekst. Eksperimentet viste, at ingen vitale kræfter var nødvendige i produktionen af organiske molekyler, og det blev

startskuddet til den biokemiske videnskab.<sup>26</sup> Herefter blev vitalismen i stigende grad upopulær, og ambitionerne om at beskrive levende systemer som fysisk-kemiske systemer blev det nye paradigme. Den eksperimentelle biologi blev dominerende, og for de fleste biologer blev spørgsmålet om livets særlige karakter uinteressant. I stedet undersøgte man hvilke egenskaber og processer, der var involveret i specifikke levende systemer. Dette var biokemien, eksperimentalbiologien, og senere den molekylære biologi særligt egnet til at undersøge.

¶19 Men det stod stadig klart for mange allerede i perioden 1900–1950, at der var noget særligt ved organismer. De befandt sig nemlig i en form for stabilitet, men af en art, der er væsensforskellig fra termodynamisk ligevægt. Biologien havde derfor stor indvirkning på udviklingen af kompleksitetsvidenskaben. F.eks. understregede Frederick Donnan i en tale til The British Science Association, at man må forstå levende systemer som værende i uligevægt, og at en organisme i ligevægt er lig med døden.<sup>27</sup> Organismer var altså et af de tydeligste eksempler på aktiv materialitet. Men levende systemer har også en række egenskaber, der er særegne i forhold til andre former for aktiv materialitet. Modsat en orkan eller strømhvirvel, så opretholder organismer aktivt deres egen tilstand. De er altså selvorganiserede i en anden forstand end ikke-levende aktiv materialitet. De er *selvopretholdende*. Netop denne særlige egenskab ved liv ville Walter B. Cannon fremhæve med begrebet “homøostase”.<sup>28</sup> Den kendte fysiker Erwin Schrödinger var fascineret af denne materielle særegenhed ved liv og spillede en afgørende rolle i at popularisere studiet af den. Han afholdt en række forelæsninger på området, som ledte til stigende opmærksomhed om, at liv rejste en række videnskabelige problemer.<sup>29</sup> Han stillede tre spørgsmål: Hvordan kan liv opretholde sig selv i uligevægt på trods af materiens tendens mod ligevægt?

Hvad er arvematerialet i levende systemer? Kan liv forklares udelukkende med henvisning til fysikkens kendte naturlove? Det var først da kompleksitetsvidenskaben modnede med nye værktøjer, at problemet om livets særlige forfatning syntes at være til at løse. Disse værktøjer tillod en besvarelse af Schrödingers første spørgsmål, nemlig at liv opretholder sig selv i uligevægt, ligesom aktiv materialitet, ved konstant at indtage energi og materialer. Det andet spørgsmål fandt sit svar i opdagelsen af DNA.

¶20 Det tredje spørgsmål – og mere generelt spørgsmålet om, hvad der definerer liv i det hele taget – er stadig genstand for meget debat i dag. Definitionen af liv er blevet en populær forskningsgenstand, da det er særlig vigtigt for tre hurtigt voksende forskningsområder. Det første er forskning i livets oprindelse på Jorden. For at danne en fyldestgørende teori om, hvordan liv skulle være opstået fra kemiske sammenhænge på vores planet, kræves en besvarelse af hvad liv overhovedet er.<sup>30</sup> Det andet forskningsområde er den spæde astrobiologi, som videnskabeligt forsøger at afgøre, om liv er opstået på andre planeter. For at vide, hvad man leder efter, behøver man et kriterie for, hvad liv er.<sup>31</sup> Særligt vigtigt er, at dette kriterie er uafhængigt af den specifikke kemiske forfatning, som livet på vores planet tilfældigvis kunne have opnået. For det tredje er der bevidstheds- og kognitionsforskningen, hvor flere mener, at bevidsthed og kognition er særligt forbundet til livets forfatning.<sup>32</sup> For alle disse tre områder er kompleksitetsvidenskaben og den aktive materie absolut central i forhold til at danne en principiel og videnskabelig forståelse af livets forfatning. Særligt da aktiv materie besidder et organisatorisk aspekt, der er delvist uafhængigt af sine bestanddele, kan sådanne teorier fokusere på de organisatoriske og strukturelle aspekter af levende systemer. De kan derfor benyttes på tværs af levende systemer med et mangefold af forskellige kemisk-materielle bestanddele.

¶21 Livet er selvopretholdende og besidder derfor en række organisatoriske særegenheder, som ikke findes i ikke-levende aktiv materialitet. Der er i stedet tale om en *levende materie*. Foruden at være en selvbevægende og historisk-kontekstuel helhed, så besidder liv en *lukket cirkularitet*. Immanuel Kant var en af de første filosoffer til at pointere denne organisatoriske særegenhed. Han hævdede nemlig, at enhver del af helheden er både middel og formål for enhver anden del, og helheden besidder derfor en formgivende (modsat bevægende) kraft. Kant mente, at dette blot er et regulativt princip for vores forståelse af levende systemer og ikke en konstitutiv beskaffenhed ved organismer.<sup>33</sup> Men ideen om den aktive materie har muliggjort at tænke denne organisation som en konstitutiv beskaffenhed ved livet. Den aktive materie kan påtage sig en lukket cirkulær struktur, hvor enhver proces i den aktive materie opretholder og lader sig opretholde af andre processer i systemet. Systemet bliver derfor lukket i den forstand, at de indre processer er dem, som er indvævet i den selvopretholdende cirkularitet, hvorimod det ydre er de processer, der ikke har denne status.<sup>34</sup> For eksempel kræver dyr et hjerte, som pumper blod, og hjertet kræver, at ilt tilføres, hvilket kræver, at blod transporterer ilt, og dette kræver igen et hjerte, som pumper blod. Hjertet er derfor en indre proces i organismen, fordi det er indvævet i et cirkulært system, der tilsammen opretholder dyret.

¶22 Et andet særligt aspekt ved den levende materie, der adskiller det fra aktiv materie, er *afkoblet regulering*. Det levende system kan befinde sig i en række tilstande, hvori det kan selvopretholde, men disse er delvist afhængige af omskiftelige omstændigheder. For at systemet kan forblive selvopretholdende i ikke-favorable omstændigheder, må det altså have evnen til at skifte imellem forskellige gunstige tilstande relativt til omstændighederne. F.eks. behøver en bakterie at indtage sukker, og hvis ingen sukker er opløst i dets omkringlig-

gende miljø, så vil det sulte, og det er derfor nødsaget til at skifte miljø. Bakterien skifter derfor fra at flyde til at svømme. Der må være et organisatorisk undersystem, der varetager denne proces. Dette undersystem skal kunne virke på tværs af mange omstændigheder og diverse selvopretholdende tilstande, som systemet kan befinde sig i. Derfor må undersystemet være delvist afkoblet systemet og miljøet. Desuden må dette undersystem kunne detektere forstyrrelser af selvopretholdelsen og på baggrund af dette skifte til en anden tilstand, der kan bevare selvopretholdelsen.<sup>35</sup> Bakterien har et motorsystem af proteiner på cellemembranen, som aktiveres når det detekterer en faldende sukkeropløsning i en væske, der skubber det mod stigende sukkeropløsning. Aktivering af disse proteiner kan ikke være afhængig af tilgængeligheden af en høj opløsning af sukker, og må derfor fungere delvist uafhængigt af bakteriens forbrænding af sukker. Som følge af dette er den levende materie også *hierarkisk metastabil*. Da undersystemerne i den lukkede cirkularitet besidder delvis uafhængighed i forhold til systemet som en helhed, og andre undersystemer, så danner de et hierarki af afhængighed og kontrol. I bakterien er dette et forhold imellem de kemiske netværk, der varetager forbrænding, og de, som varetager bevægelse og sansning. Desuden, da systemet som en helhed kan være stabilt på tværs af et mangfold af tilstande, så er det metastabilt. F.eks. er bakterien et metastabilt system på tværs af mange stabile forbrændings-, bevægelses- og sansetilstande. Endeligt betyder dette, at systemet er *foregribende*, da dets eksistens afhænger af, at det detekterer potentielle tilstande. Det kan både afgrænse hvilke potentielle tilstande, det kan befinde sig i ved forstyrrelser, og hvilke det kan skifte til, før den lukkede cirkularitet bryder sammen. Bakterien kan fornemme, at den snart vil finde sig i en tilstand af sult, som vil slå den ihjel, detektere, at der er mere sukker i en bestemt retning, og fornemme de hand-

lingsmuligheder, den har for at overleve. Muligheder er altså ontologisk afgørende for den levende materie, da dens eksistensbetingelser afhænger af en afgrænsning af potentielle forstyrrelser og mulige responser på disse forstyrrelser.<sup>36</sup>

¶23 Levende materie er altså en type aktiv materie, som er hierarkisk metastabil og cirkulært lukket med en afkoblet og foregribende regulering. Da aktiv materie generelt besidder en række globale egenskaber, som ingen af dens delkomponenter besidder, så gælder dette også i særlig høj grad for den levende materie. Den historisk-kontekstuelle karakter af reguleret selvopretholdelse leder til en ny global egenskab kaldet *adaption*. Denne egenskab kan redegøre for, hvorfor sådanne systemer udvikler sig til højere grad af kompleksitet hen over tid.<sup>37</sup> Ligeledes hævder nogle, at den lukkede cirkularitet, der tjener til helhedens selvopretholdelse, tildeler delprocesserne en status af at være funktioner, der tjener en norm om overlevelse.<sup>38</sup> Systemets uafhængighed fra det miljø, det reagerer på i forhold til disse normer og som det interagerer med som en samlet helhed, giver systemet en status som en agent.<sup>39</sup> Som følge deraf er agentbaserede modeller for organismer og molekyler blevet mere populære det seneste årti, og kognitive studier af mikroorganismer er blevet et etableret værktøj.<sup>40</sup> Begrebet om den levende materie er altså en central figur i en ny og omfattende revolution inden for den biologiske tænkning, der kan give nyttige begrebsværktøjer, som berører vores forståelse af både bevidsthed, evolution og organiske molekyler. I studiet af bevidsthed har det såkaldte dualismeproblem anledt visse forskere til at hævde, at dette problem opstår i forsøget på at forbinde passiv materialitet med bevidsthed uden at indtænke aktiv og levende materialitet som mellemlid.<sup>41</sup> En dybere forståelse af levende materialet har omvæltet den evolutionære tænkning ved at inkludere både organismer som aktive agenter i deres formdannelse samt

ikke-genetiske processer for nedarvning.<sup>42</sup> Ligeledes opstår organiske molekyler i konteksten af levende materie, hvorfra deres specifikke konfiguration og funktion afledes. Ved at indtænke denne kontekst kan livets molekylære grundlag bedre forstås og åbne nye designmuligheder for produktionen af medicin og materialer.<sup>43</sup>

## **Materiens mangefold**

¶24 **AKTIV OG LEVENDE MATERIALITET ER IKKE BLOT EN VIDENSKABELIG KURIOSITET, MEN EN PRESSERENDE POLITISK VIRKELIGHED.** At løse klimaforandringerne og tabet af vores biodiversitet kræver en bedre forståelse af vores planetære systemer, som er karakteriseret ved en aktiv og levende materialitet. Disse typer materialitet udtrykker således et behov for at beskrive og løse politisk-økologiske problematikker. Men de er også et forsøg på at artikulere den menneskelige position i en bredere naturlig og kosmologisk kontekst, der er mindre fremmedgørende end det billede, som den passive materialitet har tegnet.

¶25 Materialitet er bedst identificeret ved en række beskrivelser – matematiske, empiriske og konceptuelle – der kan hjælpe os til at forstå og interagere med virkeligheden. I denne kontekst er det tydeligt, at materialitet forekommer som en heterogen mangfoldighed, der udviser forskellige egenskaber. Oprindeligt fandt ideen om materialitet noget af sin begrundelse i at garantere vedvarende identitet i den samlede kvantitet af empiriske systemer på tværs af forandring. Materialitet er således en metode til afdække, beregne og sammenholde forskellige processer i én enhed. Men begrebets videnskabelige omvæltninger har illustreret, hvor meget den ontologiske fortolkning af passiv materialitet beroede på, hvilke empiriske systemer, man valgte at undersøge. I dag betyder materialitet meget mere end et symmetrisk system af separate og bestandige dele, der besid-

der kvantitative egenskaber. Den indbefatter nu også egenskaber som dynamisk selvbevægende helhed, agens og aktivitet, selvregulering, adaptation og endda normer – alt efter hvilke metoder og teorier, man benytter, og hvilke systemer, man undersøger.

¶26 Det er altså svært at begrunde ultimativ materie i en samlet videnskabelige ide om materie som sådan. Det filosofiske projekt om at legitimere en ultimativ kategori, særligt som materie, må derfor præsentere en ide, der er konsistent med det mangefold af materielle systemer, der findes i videnskaben. Dette er særligt vigtigt da dette mangefold af materielle systemer, og den medfølgende flertydighed af materialitetens ide, er tæt forbundet med den videnskabelige praksis og dens modeller, ligninger, eksperimentale opstillinger og praktiske hensigter. Med så mange forskellige skikkelser på tværs af videnskaben, så vil materie *som sådan* i høj grad blive noget generisk ubestemt. Ligesom Aristoteles kan vi derfor spørge: Kan materien forstås som noget ultimativt og hvordan kan den begribes?

¶27 Uagtet hvordan dette filosofiske projekt indfries, så må det ske på baggrund af et informeret engagement med flertydigheden af materialitet i samtidens videnskaber. Ligeledes må vi omhyggeligt overveje, at diverse typer materialitet udviser en række egenskaber, der er særligt egnet til den videnskabelige praksis og derfor ikke ligefremt kan omsættes til et filosofisk projekt om en ultimativ ontologi. Materialitet er ofte forbundet med afgrænsede rumlige og tidslige sammenhænge, der kan beskrives matematisk. En ultimativ kategori kan – per definition – ikke være en rumlig og tidslig afgrænset sammenhæng. Ligeledes er der god grund til at være skeptisk om, hvorvidt det ultimative er en type genstand, der frugtbart kan behandles matematisk. Altså må ideen om materie transformeres for at blive egnet til denne type filosofisk behandling, og videnskaben leverer

ingen ide om materialitet, der fyldestgørende kan indfri sådan et filosofisk projekt.

¶28 Den filosofiske kategori om det ultimative, og materialitetens rolle i den videnskabelige praksis, er derfor to meget forskellige projekter, der i stigende grad er vokset fra hinanden. Og det er godt. Netop fordi passiv materialitet ikke længere er en imperialistisk størrelse, der koloniserer alt som eksisterer, har vi vundet nye og filosofisk interessante indsigter i observerbare systemer. Aktiv og levende materie er grundlaget for mange af fremskridtene i den nyere tids videnskab. Det er netop deres uafhængighed fra den passive materialitet, der åbner nye måder at tænke om vores position i universet og tillader os at løse nutidens og fremtidens kriser.

## Noter

1. Mary Louise Gill, *Aristotle on substance: The paradox of unity* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989); Mary Louise Gill, "Part I: Analysis of Dynamic Categories: Aristotle's Distinction between Change and Activity", *Axiomathes* 14, (2004): 3–22.
2. Aristoteles, *Metafysik* (Aarhus: Klim, 2021).
3. Robert C. Bishop, "Metaphysical and epistemological issues in complex systems", i *Philosophy of complex systems*, red. Cliff Hooker (Elsevier, 2011): 105–136.
4. Katherine Brading & Elana Castellani, *Symmetries in Physics: Philosophical Reflections* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2002).
5. J. O. de La Mettrie, *La Mettrie: Machine Man and Other Writings* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996).
6. Carl Gustav Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (California: The Free Press, 1965).
7. Boris Kožnjak, "Who let the demon out? Laplace and Boscovich on determinism", *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 51 (2015): 42–52.
8. Ingo Brigandt & Alan Love, "Reductionism in Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/reduction-biology/>.
9. James Clerk Maxwell, "On Governors", *Proceedings of the Royal Society of London* 16 (1868): 270–283.

10. June Barrow-Green, *Poincaré and the three body problem* (Providence: American Mathematical Society, 1997).
11. Rudolf E. Kalman & John E. Bertram, “Control System Analysis and Design Via the “Second Method” of Lyapunov: I – Continuous-Time Systems” *Journal of Basic Engineering* 82, nr. 2 (1960): 371–393.
12. Ilya Prigogine & Gregoire Nicolis, “On symmetry-breaking instabilities in dissipative systems”, *The Journal of Chemical Physics* 46, nr. 9 (1967): 3542–3550.
13. Karl Friston, James Kilner & Lee Harrison, “A free energy principle for the brain”, *Journal of Physiology-Paris* 100, nr. 1 (2006): 70–87.
14. M. J. Smith & M. B. Wiſten, “A continuous day-to-day traffic assignment model and the existence of a continuous dynamic user equilibrium”, *Annals of Operations Research* 60, (1996): 59–79.
15. Giorgio Parisi, *In a Flight of Starlings. The wonder of complex systems* (London: Penguin Press, 2023).
16. Sui Huang, “The molecular and mathematical basis of Waddington’s epigenetic landscape: a framework for post-Darwinian biology?”, *BioEssays* 34, nr. 2 (2012): 149–157.
17. John D. Collier & Chris A. Hooker, “Complexly organised dynamical systems”, *Open Systems & Information Dynamics* 6, nr. 3 (1999): 241–302.
18. Bernadette Bensaude Vincent, “From self-organization to self-assembly: a new materialism?”, *History and philosophy of the life sciences*, 38, nr. 3 (2016).
19. Chris Klinger, *Bootstrapping Reality from the Limitations of Logic* (VDM Verlag, 2010); Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man’s New Dialogue with Nature* (New York: Bantam Books, 1984).
20. Sergei F. Shandarin, “Nonlinear dynamics of the large-scale structure in the universe”, *Physica D: Nonlinear Phenomena*, 77, nr. 1–3 (1994): 342–353.
21. Jane Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things* (Durham: Duke University Press, 2010); Karen Barad, *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning* (Durham: Duke University Press, 2007).
22. Iris Van Der Tuin & Rick Dolphijn, *New materialism: Interviews & cartographies* (Berkshire: Open Humanities Press, 2012).
23. Graham Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything* (London: Penguin UK, 2018).
24. Quentin Meillassoux, *After finitude: An essay on the necessity of contingency* (London: Bloomsbury Publishing, 2010).
25. William Bechtel & Robert C. Richardson, *Discovering complexity: Decomposition and localization as strategies in scientific research* (Cambridge, MA: MIT press, 2010).
26. Arthur Kornberg, “Centenary of the Birth of Modern Biochemistry”, *The FASEB journal* 11, nr. 14 (1997): 1209–1214.
27. Frederick G. Donnan, “The Mystery of Life”, *Nature* 122, nr. 3075 (1928): 512–514.

28. Walter Bradford Cannon, “Physiological regulation of normal states: some tentative postulates concerning biological homeostatics”, i *Ses Amis, ses Colleges, ses Eleves*, red. Charles Richet (Paris: Edition Medicales, 1926).
29. Erwin Schrödinger, *What is life?: With mind and matter and autobiographical Sketches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
30. Athel Cornish-Bowden & María Luz Cárdenas, “Contrasting theories of life: Historical context, current theories. In search of an ideal theory”, *Biosystems*, 188 (2020): 104063.
31. Mark A. Bedau (2010), “An Aristotelian account of minimal chemical life”, *Astrobiology* 10, nr. 10 (2010): 1011–1020.
32. Peter Godfrey-Smith, “Spencer and Dewey on life and mind”, i *Artificial life IV: Proceedings of the Fourth International Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems*, red. Rodney A. Brooks & Pattie Maes (Cambridge, MA: The MIT Press, 1994), 80–89.
33. Immanuel Kant, *The Critique of Judgment* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
34. Humberto R. Maturana, & Francisco J. Varela, *Autopoiesis and cognition: The realization of the living* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980).
35. Alvaro Moreno & Matteo Mossio, *Biological autonomy* (Dordrecht: Springer, 2015).
36. Robert Rosen, *Anticipatory systems* (Dordrecht: Springer, 2012).
37. Ezequiel Di Paolo, “Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4, nr. 4 (2005): 429–452.
38. Wayne D. Christensen & Mark H. Bickhard, “The Process Dynamics of Normative Function”, *The Monist* 85, nr. 1 (2002): 3–28.
39. Xabier E. Barandiaran, Ezequiel Di Paolo & Marieke Rohde, “Defining Agency: Individuality, Normativity, Asymmetry, and Spatio-temporality in Action”, *Adaptive behavior* 17, nr. 5 (2009): 367–386.
40. Pamela Lyon, Fred Keijzer, Detlev Arendt & Michael Levin, “Reframing cognition: getting down to biological basics”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 376 (2021).
41. Evan Thompson, *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind* (Harvard: Harvard University Press, 2010).
42. Eva Jablonka & Marion J. Lamb, *Inheritance systems and the extended evolutionary synthesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).
43. Gizem Gumuskaya, Pranjal Srivastava, Ben G. Cooper, Hannah Lesser, Ben Semgran, Simon Garnier & Michael Levin, “Motile Living Biobots Self-Constructed from Adult Human Somatic Progenitor Seed Cells”, *Advanced Science* 11, nr. 4 (2024).

# Hvorfor bør vi være naturalister – og ikke (ny)materialister?

JAN FAYE

26. SEPTEMBER 2024

S PØRGSMÅLET, DER STILLES I TITLEN, SYNES I VIRKELIGHEDEN lettere misvisende og ikke lige til at svare på. Det er lettere misvisende ikke mindst, fordi den fysiske verden ikke er materiel i samme forstand, som man mente for et par hundrede år siden. Dengang forstod man materialisme som en filosofisk position, ifølge hvilken alt i verden kun består af fysisk stof, der er karakteriseret ved at have masse, tyngde, soliditet og rumlig og tidslig udstrækning. Siden har fysikerne opdaget, at verden ud over materielle genstande består af elektromagnetiske felter, ligesom Einstein i begyndelsen af forrige århundrede fandt frem til, at masse og energi er forbundet, så de kan omskaves til hinanden. Desuden konstaterede han, at universets geometriske struktur var bestemt af fordelingen af den samlede masse og stråling i universet. Klassisk materialisme fik sig et yderligere skud for boven, da fysikerne opdagede, at fysiske ting er opbygget af atomer, som er bundet sammen af og er indbyrdes forbundne af forskellige kraftfelter. Yderligere opdagede man, at atomare entiteter nogle gange synes at optræde som partikler, andre gange som bølger. Det forhold har man så udnyttet i udviklingen af kvantemekanikken og sidenhen til den teori, man kalder for kvantefeltteorien. Ifølge sidstnævnte teori er antallet af atomare størrelser end ikke konstant. I teorien indgår virtuelle partikler, som hopper ud og ind af den observerbare virkelighed.

¶ Det er med andre ord misvisende, hvis man identificerer moderne materialisme med klassisk materialisme. Filosofer har derfor også taget et nyt ord i brug, som ikke på samme måde er bundet op på forestillingen om, at verden udelukkende er materiel i klassisk for-

stand. Derimod er den stadig alene fysisk. Fysikalisme er da den nye måde at omtale den filosofiske position, som tager hensyn til den udvikling, man kunne iagttage inden for fysikken. En anden grund til denne ændring var, at hvis man antager, at menneskers bevidsthed og handlinger skal kunne indpasses i et fysisk verdensbillede, så synes det nemmere at forstå, at bevidsthed kan reduceres til noget fysisk, når bevidstheden ikke alene skal karakteriseres som et mekanisk system, som ellers var synspunktet bag den klassiske materialisme.

¶3 Om man så skal være fysikalist, er selvfølgelig en ganske anden sag. Det er det, der gør ovenstående spørgsmål svært at svare på. Det kommer ganske an på, om man overbevisende kan beskrive og forklare indholdet af vore mentale tilstande, og måden de fremtræder på, alene ud fra tilstedeværelsen af det, vi i dag forstår som havende fysiske egenskaber. Her er det så, at naturalisten kommer ind i billedet. I lighed med fysiklisten antager naturalisten, at intet er fremkommet igennem overnaturlige eller guddommelige kræfter. Alt har naturlige årsager. Men naturalisten vil i modsætning til fysiklisten typisk hævde, at mentale tilstande ikke er identisk med adfærd eller hjerne-tilstand. Med andre ord er naturalisten i det mindste tilhænger af en form for ikke-reduktiv fysikalisme eller en form for neural monisme. Normer og værdier, sprog og kultur samt de mentale tilstande, som betinger sproglig mening og sådanne værdier, besidder helt andre typer af egenskaber end basale fysiske genstande.

¶4 I humaniora har mange forskere og intellektuelle i de seneste år kastet deres kærlighed på en bevægelse kaldet "nymaterialisme". Det sker i høj grad som en reaktion på den subjektive og konstruktivistiske tilgang til sociale og humane fænomener, som var så udbredt i slutningen af forrige århundrede. Nu forsøger man inden for humaniora og socialvidenskaberne at rette opmærksomheden mod natur-

videnskaben og på den måde lade sig inspirere af en naturvidenskabelig forståelse. En nærmere diskussion af dele af nymaterialismen vil blive foretaget sidst i artiklen for at undersøge, om vi har at gøre med en ontologisk eller epistemisk position eller en blanding. I første afsnit vil jeg se på, hvilke ontologiske argumenter vi har for at være fysikalist. Her vil jeg diskutere Putnam og Oppenheims gamle argument for fysikalistisk enhedsvidenskab. Dernæst vil jeg i afsnit 2 se på Wilfrid Sellars' skelnen mellem det manifeste og videnskabelige billede. Afsnit 3 vil diskutere reduktionisme over for non-reduktionisme, herunder begreberne superveniens og emergens, før jeg i afsnit 4 argumentere for, hvad jeg kalder for det naturalistiske billede som alternativ til fysikalismen, og endelig i afsnit 5 skal jeg vende mig mod inspirationen og begrundelsen for nymaterialismen. Som filosoffer ved vi, at en sådan inspiration kan tage mange former, så spørgsmålet er, hvilke af de ovenstående forhold indgår som det overordnede grundlag for nymaterialismen, og om nymaterialismen er foreneligt med det naturalistiske billede, jeg har optegnet i det foregående.

¶5 Argumentationsrækken i nærværende artikel ser derfor således ud: Indledningsvist har jeg afvist begrebet materialisme i dets klassiske udgave. Dernæst vil jeg i de følgende afsnit diskutere fysikalisme som et naturligt alternativ til dualismen. Men efter en kritisk gennemgang afviser jeg også denne position til fordel for naturalisme. Endelig i det sidste afsnit redegør jeg for den genopståede materialisme og konkluderer, at naturalismen er nymaterialismen overlegen, fordi sidstnævnte ikke giver os et troværdigt forklaring på mentalitet, mening og værdier.

## Oppenheim og Putnams kosmologiske argument

- ¶6 IKKE SÅ LANGT TILBAGE I HISTORIEN FINDES ET ARGUMENT FOR at være fysikalist, som ikke hviler på tvivlsomme a priori forudsætninger. For som svoren naturalist mener jeg selv, at vi ikke kan hæfte for megen lid til den slags argumenter. Alt hvad vi ved om verden og os selv, skyldes vore kognitive evner, og hvis vi skal tro biologien, så er vi biologiske organismer, der er kognitivt og fysiologisk tilpasset til vores omgivelser igennem evolutionen og naturlig selektion. Vore kognitive evner har givet os mulighed for at opnå en forståelse af verden, som nok hviler på vores sanser, men som samtidig transcenderer dem ved at foreslå bagvedliggende årsager til det, vi direkte kan erfare.
- ¶7 I 1958 fremsatte Hilary Putnam og Paul Oppenheim et forholdsvis overbevisende argument mod ontologisk dualisme og for fysikalistisk enhedsvidenskab.<sup>1</sup> Det kosmologiske argument, som vi kan kalde det, bygger på to principper, som synes at blive bekræftet af, hvad vi ved om universet i dag. Forskerne antager, at det synlige univers i sin nuværende form begyndte for 13,7 milliarder år siden med et Big Bang. Hvad der forårsagede Big Bang, ved selv sagt ingen. Men forskerne mener ud fra de fysiske videnskaber, at det synlige univers begyndte som et meget lillebitte og et meget varmt sted og har udvidet sig lige siden. De fysiske videnskaber fortæller os også, at der ikke var noget almindeligt stof i begyndelsen på grund af universets høje temperatur, men udvidelsen fik temperaturen til at falde, og nogle vigtige symmetribrud fandt sted. Disse symmetribrud skabte de kendte kræfter, der var nødvendige for skabelsen af elementarpartikler og deres interaktion. Som tiden gik, opstod en lang kæde af nye entiteter: Som de første – inden for et par nanosekunder efter Big Bang – skabes kvarker, gluoner, leptoner, neutrinoer,

vektorbosoner, osv. Efterhånden kommer de tungere partikler til. Derefter danner disse elementarpartikler et nyt niveau bestående af atomer, og senere danner atomer niveauet af molekyler. De første stjerner og galakser opstår. Efter milliarder af år opstår først encellede organismer og derefter flercellede organismer her på Jorden – og sandsynligvis mange andre steder i universet. Putnam og Oppenheim vidste ikke alt dette. Faktisk vidste de meget lidt om det, fordi Big Bang-modellen i 1958 ikke var et veletableret syn på universets oprindelse. Omkring dette tidspunkt var Steady State-modellen lige så levedygtig som Big Bang-scenariet.

¶8 De to metafysiske principper, som Putnam og Oppenheim opstillede, blev kaldt *evolutionsprincippet* og *ontogenesepincippet*. Den første siger, at for hvert organisationsniveau eksisterer der på et bestemt tidspunkt af udviklingen kun niveauer op til dette særlige organisationsniveau og ingen højere niveauer. Den anden siger, at for hvert organisationsniveau er der en udviklingstid, hvor dette niveau ikke eksisterede, men hvor alle dets komponenter eksisterede. Ud fra disse to principper konkluderer de, at alt på et bestemt niveau er ontologisk afhængigt af niveauet nedenunder. Derfor består ethvert fysisk objekt og enhver egenskab ved dette objekt ud af objektets dele og egenskaberne af disse dele, herunder forholdet mellem disse dele. Denne påstand kan kaldes ontologisk fysikalisme. Selv om de to principper ikke direkte er udledt af erfaring, er de heller ikke a priori sande. For havde Gud skabt verden, ville ingen af principperne gælde.

¶9 Begge principper er efter min mening uproblematiske. Der er kun én verden, og den har udviklet sig i hovedtræk som beskrevet af disse principper ifølge moderne kosmologi. I dette metafysiske scenarium er der også plads til at se den menneskelige kultur som en del af naturen, som Hans Fink herhjemme også har været stærk fortalere

for. Kultur er blot en af naturens mange former for manifestationer. Mennesker er produkter af den biologiske evolution, og det psykiske forhold har udviklet sig som en reaktion og en tilpasning til klimatiske ændringer i vores forfædres miljø. Fremkomsten af den menneskelige hjerne med kognitive elementer som overbevisninger, følelser, opfattelser og intentioner åbnede op for at repræsentere, planlægge og handle mod et mål. Sprogets fremkomst var et skridt i retning af dannelsen af institutionelle intentioner, som er en betingelse for dannelsen af komplekse samfund og civiliserede kulturer. Derfor er menneskelige samfund og kulturer ontologisk afhængige af menneskets mentale evner.

¶10 Men ontologisk afhængighed giver os ikke umiddelbart grundlag for ontologisk reduktion. De to principper tilsammen indebærer hverken ontologisk reduktion eller ikke-reduktion. Argumentet, sådan som Putnam og Oppenheim udfolder det, er et argument for monisme, der ikke udelukker neutral monisme eller naturalisme som alternativ til fysikalisme. For at fungere som et argument for ren fysikalisme kræves det, at Putnam og Oppenheim opererede med et stiltiende tredje og fjerde princip, som de aldrig eksplicit formulerede eller argumenterede for. Det tredje metafysiske princip kan kaldes for *reduktionsprincippet*: Hvert organisationsniveau er fuldstændig reducerbart til organiseringen af niveauet under det, medmindre det er det laveste organisationsniveau. Princippet kan formuleres i to varianter: (1) Hvert organisationsniveau er identisk med en simpel sammensætning eller aggregering af dets dele (identitetsreduktion); eller (2) hvert organisationsniveau er fuldstændig forårsaget af/korreleret med dets komponenter og relationerne mellem disse komponenter (brolovsreduktion). Det er kun ved at tilføje reduktionsprincippet til de to andre principper, at man kan udlede en konklusion til støtte for fysikalisme. Men argumentet går kun

fuldstændigt igennem, hvis vi for eksempel kan udelukke panpsykisme. Det kan ske ved, at man postulerer endnu et princip, *egen-skabsprincippet*, som siger, at det laveste organisationsniveau kan fuldstændigt karakteriseres ud fra dets fysiske egenskaber.

## **Det manifeste billede over for det videnskabelige billede**

¶<sup>11</sup> I LITTERATUREN FINDES EN FILOSOFISK BETRAGTNING, SOM umiddelbart skaber en stor udfordring til ovenstående kosmologiske argument for fysikalisme, og for fysikalismen i det hele taget. Jeg tænker her på Wilfrid Sellars' opdeling af vort syn på verden i det, han kaldte for *det manifeste billede* (MB) og *det videnskabelige billede* (VB).<sup>2</sup> I sin søgen efter en samlet forståelse af videnskaberne og menneskets placering heri, vil filosofen opdage, siger Sellars, at han er konfronteret med forskellige billeder af virkeligheden, der kun kan samles i et stereoskopisk syn. Dette syn giver de to perspektiver på verden, som filosofen må tage stilling til. De to perspektiver giver hvert deres komplekse billede på "man-in-the-world", og det er disse to billeder, som Sellars kalder for henholdsvis det *manifeste* og det *videnskabelige* billede af mennesket-i-verden.

¶<sup>12</sup> I første omgang kan vi sige, at udfordringen for fysiklisten består i, at vor forståelse af vor livsverden er forskellig fra den forståelse, som videnskaben leverer. Sellars taler om, hvordan mennesket er i verden set i forhold til det manifeste billede og i forhold til det videnskabelige billede. Således kommer det manifeste billede til udtryk i hverdagslivets erfaringer og hverdagssproget, og filosofisk er dette billede centrum for dagligsprogsfilosofien og den kontinentale filosofi. Omvendt er det videnskabelige billede skabt igennem nye måder at undersøge verden på, som opstod med den moderne

videnskabelige revolution, og som den analytiske filosofi i højere grad har haft fokus på.

¶13 Sellars medgiver, at ordet “image”/“billede” er bevidst valgt tve-tydigt. For det første fremhæver han, at de to billeder har karakter af “virkelighed”, to måder som vi erfarer verden på, som så kan gøres til *genstand* for filosofisk refleksion. For det andet henviser han til, at man med brug af ordet “image” antyder, at det, man forestiller sig, ikke nødvendigvis *repræsenterer* noget virkeligt – selvom forestillingen naturligvis er virkelig. Det er således vigtigt for Sellars at understrege, at disse billeder som erfaringsmæssige forestillinger er en del af verden på samme måde, som en bil eller USA’s forfatning er det. Det er også vigtigt at gøre sig klart, at billederne angiver idealiseringen, fordi billederne fremkommer ved, at filosofien har udtænkt forskellige ideer til at belyse de forskellige erfaringer, som mennesker gør sig. Hvert billede har sin historie. Det manifeste billede har sine rødder helt tilbage i forhistorien, mens det videnskabelige billede er af meget nyere dato. Hver især giver de anledning til forskellige filosofiske teorier om mennesket i verden.

¶14 Gennem en nærmere redegørelse for det manifeste billede finder Sellars, at det har en epistemisk og en ontologisk side: På et tidspunkt blev mennesket opmærksom på sig selv som menneske ved at være anderledes end andre dyr. Det er det *oprindelige billede*. Denne oplevelse får indflydelse på det at være menneske. Dette billede har mennesket siden udbygget henholdsvis empirisk og kategorialt, for det manifeste billede er ligesom det videnskabelige billede systematisk og kritisk (i sig selv et “videnskabeligt”) billede. Filosofisk kommer denne kritiske forståelse til udtryk i de fleste filosofiske retninger og traditioner. Men det manifeste billede har en anden side af det, som Sellars kalder “the perennial philosophy”, og som Platon

og ligesindede står for. “[I]n a suitably broad sense, the Platonic tradition cluster, is simply the manifest image endorsed as real”.<sup>3</sup>

¶15 Begge billeder bygger på en klassifikation af de grundlæggende genstande, som billedet indeholder. Når det drejer sig om det manifesterede billede er kategorien *person den mest grundlæggende kategori*. Dertil kommer alle dyr, planter, ting, osv., som vi ser og omgiver os med. I *det oprindelige billede* blev alt personificeret (beskrevet i handlingstermer), og først lidt efter lidt blev disse ting depersonificeret. *Det manifesterede billede* er derfor gennemgående dualistisk, uden at dette skal forstås, som at personer er sammensatte objekter bestående af en krop og en ånd. Alligevel kan vi tale om en egentlig krop og så en person, der er mere end blot sin krop i kraft af sine evner, sprog og tænkning.

¶16 Så inden for det manifesterede billede giver det mening at skelne mellem *adfærd* og *handlinger*: Handlinger kan være udtryk for en persons karakter eller være i modstrid hermed. Personer kan *handle* rationelt, fordi de kan overveje, hvad de bør gøre, eller hvad der er passende at gøre. *Handlinger* kan også blive til vaner, “habits” (det som er i ens karakter), og skal skelnes fra den vanemæssige *adfærd*, vi finder hos dyr. Forskellen mellem handlinger og adfærd er forskellen mellem at kunne forudsige en persons adfærd ud fra tidligere handlinger og så at forudsige det uden undtagelse. *Handlinger* udspringer af grunde, som kan bruges til at forudsige handlingerne, hvorimod *adfærd* udspringer af årsager, som kan bruges til at forudsige adfærden.

¶17 Sellars spørger sig selv, hvordan en person lærer brugen af et begrebssystem, som muliggør rationel tænkning og ageren. Som for andre analytiske og kontinentale filosoffer består hans svar i henvisning til sproget. Den stedsevarende eller uopslidelige (perennial) filosofi er altid gået ud fra, at verden er årsag til vore forestillinger og

tænkning. Man kunne så have forventet, at Sellars mente, at det videnskabelige billede kunne komme med en udtømmende forklaring på, hvorfor vi er rationelle dyr, som Aristoteles jo hævdede. Men videnskab kan måske forklare vores individuelle forestillinger, men den kan ikke forklare, hvad *rational* tænkning er. En sådan tænkning kan kun forklares igennem *sproget* som et fælles medium for tænkning og ageren. Dermed mener Sellars øjensynligt, at videnskabelig rationalitet ikke kan forklare sig selv, men har som forudsætning den form for rationalitet, som fremkaldes af brugen af dagligsproget.

¶18 Normer for *rational* tænkning er sociale, dvs. fastlagt inden for en gruppe af personer. Herom siger Sellars: “Yet the essentially social character of conceptual thinking comes clearly to mind when we recognize that there is no thinking apart from common standards of correctness and relevance, which relate what I *do* think to what *anyone ought* to think. The contrast between ‘I’ and ‘anyone’ is essential to rational thought”.<sup>4</sup> Så det manifesterede billede kan forklare, at rationalitet for den enkelte fremkommer ved, at den enkelte følger den sproglige praksis, som en gruppe af mennesker har skabt. Hvad det manifesterede billede (og de filosofiske teorier, som forsøger at tydeliggøre det manifesterede billede) ikke kan, er ifølge Sellars at forklare, hvordan denne udvikling fra individuelle forestillinger til social *rational* tænkning er foregået. *Med andre ord har filosofien siden Platon ikke kunnet forklare, hvorfor filosofi er mulig som rational tænkning.*

¶19 Denne udvikling er forbeholdt videnskaben at forklare, og i dag har vi med evolutionsteorien en mulighed for at forstå, hvorfor mennesket efterhånden oplevede sig selv som et rationelt dyr. Videnskaben kan således redegøre for, hvordan mennesket udviklede sig fra laverestående dyr til, at det i kraft af hjernens udvikling blev til et kreativt og selvbevidst dyr, der efterhånden udviklede et

sprog, kultur og et samfund grundlagt på love og moral. Det videnskabelige billede er ifølge Sellars *ikke – som det manifeste billede* – karakteriseret ved at forbinde ting systematisk og ved brug af induktion på synlige ting, som er korrelerede eller årsagsforbundne. Det videnskabelige billede er karakteriseret ved at forklare *synlige* ting ved at postulere *usynlige* ting. For som Sellars betoner: “Our contrast then, is between two ideal constructs: (a) the correlational and categorical refinement of the ‘original image’, which refinement I am calling the manifest image; (b) the image derived from the fruits of postulational theory construction which I am calling the scientific image”.<sup>5</sup>

¶20 Det videnskabelige billede er i virkelighed en idealisering, der består *af en mangfoldighed af billeder*, som hver især har en vis form for autonomi, og som hvert er understøttet af den manifeste verden. “ ‘[T]he’ scientific image is a construct from a number of images, each of which is *supported by* the manifest world”.<sup>6</sup> Denne observation er nok så vigtig at fremhæve, for det må betyde, at Sellars ser de enkelte videnskaber som uafhængige af hinanden. Med andre ord antager Sellars – korrekt, efter min mening – at vore sanseerfaringer og videnskabelige iagttagelser giver os gode grunde til at antage, at de forskellige videnskaber har som forudsætning, at det system af genstande, som den enkelte videnskab arbejder med, kan tilskrives forskellige irreducerbare egenskaber og lovmæssigheder, man ikke nødvendigvis finder i andre videnskaber.

¶21 Men selv om det manifeste billede således understøtter de forskellige videnskabers indbyrdes selvstændighed, så er det billede stadig i konkurrence til det videnskabelige billede. “Thus although methodologically a development *within* the manifest image, the scientific image presents itself as a rival image”.<sup>7</sup> Set fra det videnskabelige standpunkt, er det manifeste billede ufuldstændigt men prag-

matisk nyttigt i dets “likeness of a reality”, mens det videnskabelige billede stadig er under udvikling i dets afdækning af en i princippet fuldstændig “likeness of a reality”. Set fra det manifeste standpunkt er situationen ganske modsat. “To all of which, of course, the manifest image or, more accurately, the perennial philosophy which endorses its claims, replies that the scientific image cannot replace the manifest without rejecting its own foundation”.<sup>8</sup>

¶22 Hvor skal vi lægge vores lodder i den vægtskål? Vi står således med tre principelle muligheder: (1) Man kan hævde, at MB og VB ikke kan reduceres til hinanden, men forsøge at samordne dem til en helhed; (2) man kan hævde, at MB er grundlæggende, og søge at indarbejde VB i MB eller ligefrem reducere VB til MB; eller (3) man kan hævde, at VB er grundlæggende og søge at indarbejde MB i VB eller ligefrem reducere MB til VB. Disse tre tankefigurer formulerer Sellars på den måde, at den første består i, at “[m]anifest objects are identical with systems of imperceptible particles in that simple sense in which a forest is identical with a number of trees.” Den anden figur består i, at “[m]anifest objects are what really exist; systems of imperceptible particles being ‘abstract’ or ‘symbolic’ ways of representing them.” Og den tredje figur består i, at “[m]anifest objects are ‘appearances’ to human minds of a reality which is constituted by systems of imperceptible particles”.<sup>9</sup> Ingen af disse tre mulige svar hjælper os til at mægle mellem det manifeste og videnskabelige billede. Den første tankefigur afvises med henvisning til Sellars’ kendte lyserøde isterning. En lyserød isterning er set fra et manifest perspektiv lyserød, uanset om man deler den i mindre stykker. Set fra et videnskabeligt perspektiv kan usynlige ting aldrig have kvalitative egenskaber, der får dem til at være lyserøde, når de sættes sammen og samlet set bliver til en isterning. Med andre ord kan de to synsvinkler ikke mødes og skabe enighed om, hvordan synlige egenskaber

som at være en isterning og at være lyserød kan opstå fra egenskaber, der hverken er lyserøde eller har isterningskvaliteter.

¶23 Den anden tankefigur afvises også, fordi, som Sellars siger: Vi ved, at der findes stole og lyserøde isterninger, der er farvede, hvilket betyder, at der findes synlige ting med synlige egenskaber. Men det er en viden, vi har, fordi disse ting er tilgængelige for vore sanser. Men denne viden kan vi ikke understøtte med en forklaring af, hvorfor det er sådan; en forklaring som ligger uden for det manifeste billede. Vi kan derfor ikke vide, om tingene er sådan uafhængigt af vores sansning.

¶24 Endelig betragter Sellars muligheden for at reducere det manifeste billede. Eftersom usynlige entiteter ikke kan have andet end usynlige egenskaber, så kan usynlige entiteter ikke skabe synlige egenskaber, som dem de manifeste genstande har. Men vi *ved*, at der findes manifeste genstande med synlige egenskaber. Ergo kan manifeste genstande ikke blot være “tilsynekomster” (*appearances*). Sellars afviser dog argumentet som *non sequitur*, for han mener ikke, at det, vi har med at gøre, er en benægtelse af antagelsen, at der findes objekter og farver *inden for* det manifeste billede, men at vi taler om en benægtelse, der udfordrer *selve* det manifeste billede. Så hvad vi ved inden for det manifeste billede, kan ikke bruges til at afvise, hvad det videnskabelige billede hævder er tilfældet.

¶25 Problemet med forskellene mellem det manifeste og det videnskabelige billede synes at kunne føres tilbage til forholdet mellem det mentale og det fysiske. Vi oplever verden ved, at den fysiske verden forårsager en bevidst mental præsentation af den fysiske verden. Det er derfor naturligt, at Sellars undersøger det psykofysiske forhold ud fra en videnskabelig tilgang. Med hensyn til tanker, mener han ikke, at videnskaben er uden ressourcer til at forklare dem, da tanker kan ses i analogi med “indre tale” og kan forstås funktionelt.

Derimod er situationen en ganske anden, når vi fokuserer på vores bevidste sanseoplevelse: "Sensations and images *do*, we shall see, present themselves to us in a qualitative character, a fact which accounts for the fact that they are stumbling blocks in the attempt to accept the scientific image as real".<sup>10</sup> Så når det gælder tænkning, er der intet problem med at få MB og VB til at samstemme: "[T]he respect in which both images are concerned with conceptual thinking (which is the distinctive trait of man), *the manifest and scientific images could merge without clash in the synoptic view*".<sup>11</sup> Når det derimod gælder "kvalia" som farver, har vi et problem, som er analogt til den lyserøde isterning: "[T]he problem in both cases is essentially the same: *how to reconcile the ultimate homogeneity of the manifest image with the ultimate non-homogeneity of the system of scientific objects*".<sup>12</sup>

¶26 Sellars når til den løsning, at det manifeste billede ikke kan reduceres til det videnskabelige billede. Det afgørende i forståelsen af forholdet mellem det manifeste og det videnskabelige billede er vort dagligdagsbegreb om personer, der er karakteriseret ved at have intentioner, og som igennem kommunikation og anden social interaktion fastlægger normerne for, hvad vi forstår ved rationel og korrekt tænkning. Vi kan kun begribe videnskab som et rationelt foretagende, hvis vi inddrager personer, som noget vi ikke kan give en videnskabelig forklaring på. Vores måde at forstå personer på skal ikke forsones med det videnskabelige billede, men skal tilføjes det uden forbehold. Eller som Sellars formulerer det:

¶27 Thus, to complete the scientific image we need to enrich it *not* with more ways of saying what is the case, but with the language of community and individual intentions, so that by construing the actions we intend to do and the circumstances in which we intend to do them in scientific terms, we *directly* relate the world as conceived by scientific

theory to our purposes, and make it *our* world and no longer an alien appendage to the world in which we do our living.<sup>13</sup>

¶28 Sellars' analyse er interessant men også mangelfuld. Den tager sig ud som om ontologisk analyse, men ender tilsyneladende med at konkludere, at vi af epistemologiske grunde må operere med en dualistisk forståelse af verden. Selv om den videnskabelige beskrivelse af verden søger at udelade en rent kvalitativ forståelse, så kan vi ikke forstå videnskabelig tænkning som en rationelt aktivitet i dens afdækning af virkeligheden, med mindre vi inddrager mennesket, som dette anskues og defineres ud fra det manifeste billede. Menneskets mentale evner står som den epistemiske forudsætning for videnskab som en social form for erkendelse. Hvad jeg personlig mangler i hans filosofiske analyse er at forstå, hvordan naturen er indrettet, således at det også giver ontologisk mening, at vi både kan forstå verden, som fysikken beskriver den, og som commonsense beskriver den.

## **Klassisk fysik og kvantemekanik**

¶29 SELLARS' DILEMMA MANIFESTERER SIG OGSÅ INDEN FOR SELVE det videnskabelige billede, der, som Sellars netop gjorde opmærksom, er sammensat af mange billeder. Mellem hvert af disse mange billeder består en lignende problematik. Kan sociologi reduceres til psykologi, som eventuelt kan reduceres til biologi? Og kan biologi reduceres til kemi, som måske kan reduceres til fysik? Sammenligner vi disse forskellige videnskaber, så fremstår de i kernen ret autonome, da de hver især har udviklet deres eget begrebssystem og på grundlag af det været i stand til at beskrive de emner, som disse videnskaber hver især arbejder med, og forklare forløbet af de processer, hvori de videnskabelige genstande indgår.

- ¶30 Kemien arbejder med stoffer, der kaldes for isomerer. Disse stoffer er sammensat af de samme atomer, men deres kemiske og fysiske egenskaber er meget forskellige. Det er således umuligt at forklare de enkelte isomerers kemiske egenskaber alene ud fra kendskabet til atomernes fysiske beskaffenhed. I biologien har man været i stand til at forklare udviklingen af nuværende organismer ud fra tidligere organismer igennem generisk variation, naturlig selektion og tilpasning til omgivelserne. Ingen har endnu været i stand til at vise, hvordan de samme processer skulle kunne beskrives alene ved hjælp af rent fysiske begreber som kraft, masse, hastighed og ladning. Ligeledes har ingen en kemisk forklaring på, hvordan livsprocesserne fungerer som livsprocesser.
- ¶31 En tilsvarende manglende reduktiv forklaring er til stede i forhold til mentale fænomener. Hvordan skal vi kunne forklare kvalitative oplevelser ud fra kendskabet til hjernens neurale, kvantitative processer? I mange tilfælde kan hjerneforskeren pege på korrelationer mellem bestemte hjernetilstande og mentale tilstande, men korrelationer kan som bekendt ikke bruges som forklaringer. Hvilke forhold får bevidste tilstande til at fremstå helt anderledes end fysiske tilstande, som de er korrelerede med? Substansdualismen har næppe mange fortalere i dag blandt filosofferne, men egenskabsdualismen er bestemt en mulighed, selv om de fleste filosoffer nok stadig betragter sig selv om fysikaliister eller materialister.
- ¶32 Man narrer sig selv, hvis man mener, at eksemplerne fra kemi, biologi og psykologi skyldes manglende viden. Når det kan siges med stor sikkerhed, beror det på, at vanskelighederne ved at etablere en forklarende overgang mellem de enkelte videnskaber afspejler en vanskelighed, som allerede findes i fysikken. Et af de store problemer i fysikken er, hvordan vi kommer fra den kvantemekaniske beskri-

velse til den klassiske beskrivelse af verden. For at forstå dilemmaet vil jeg kort redegøre for forskellen mellem de to beskrivelser.

- ¶33 Den klassiske fysiske beskrivelse hviler på vor umiddelbare erfaring, som forsikrer os, at en genstand ikke kan befinde sig to steder på samme tid, at to genstande af samme slags er rumligt adskilt og derfor ikke kan være på samme sted til samme tidspunkt, at intet kan bevæge sig med flere hastigheder til samme tidspunkt, at enhver ting, som gennemløber en proces, kontinuerligt vil gennemløbe enhver mulig tilstand i processen, samt at enhver forandring af en ting kræver, at der er en årsag, som fremkalder forandringen. Enhver fysik, som lægger disse principper til grund for en beskrivelse, kræver blot, at vi kan beskrive et fysisk system ved hjælp af kvantitative prædikater som sted, bevægelse, masse, ladning og kraft. Denne indsigt førte til formuleringen af den klassiske fysiks love, hvis anvendelighed siden er blevet bekræftet et utal af gange af observationer og eksperimenter.
- ¶34 Kvantemekanikken bryder med det meste af det, som den klassiske fysik og commonsense tager for givet. Det beror på, at energioverførelsen fra et system til et andet ikke er kontinuerlig. Den kvantificerede energioverførelse er karakteriseret ved Plancks konstant. Desuden kan et kvantesystem beskrives som en bølge eller som en partikel, alt efter den type eksperiment man udfører. Det er svært at begribe, da en bølge jo er udbredt i rummet, mens en partikel er isoleret til et ganske lille område. Kvantemekanikken findes i to forskellige udgaver, som er ækvivalente i den forstand, at de giver de samme resultater, men som bygger på meget forskellige matematiske principper: Heisenbergs matrixmekanik og Schrödingers bølgemekanik. Ifølge sidstnævnte kan enhver kvantetilstand beskrives ved hjælp af en bølgefunktion. Denne funktion blev af Max Born ret hurtigt tolket som udtryk for en sandsynlighedsamplitude, hvis

numeriske kvadrat giver os sandsynligheden for, at pågældende kvantetilstand vil kunne observeres. Hvis vi blot betragter bølgemekanikken, er den kendetegnet ved, at bølger kan overlejres hinanden og igennem interferens skabe nye bølger. Så sandsynligheden for at observere en af to potentielle værdier for eksempelvis systemets position eller hastighed kan beskrives ved en ny bølgefunktion, og samtlige mulige værdier kan også beskrives af en bølgefunktion. Dette træk ved formalismen kaldes også for en superposition af de enkelte potentielle kvantetilstande. Det skaber så det fænomen, som mange fysikere omtaler som måleproblemet: Hvad bestemmer den aktuelle tilstande, vi måler, når nu alle mulige tilstande er repræsenteret af systemets samlede bølgefunktion?

¶35 Kvantemekanikken er desuden underlagt en række ubestemtheder – også kaldet Heisenbergs ubestemthedsrelationer. Det er således ikke muligt, som det ellers er i den klassiske verden, på én gang at fastlægge et kvantesystems impuls (masse  $\times$  hastighed) og position med præcis nøjagtighed. Såfremt vi med rimelighed antager, at ubestemthedsrelationer ikke angiver vores uvidenhed, så er konsekvensen, at hvis vi fastlægger eksempelvis systemets præcise impuls, så kan systemet ikke længere siges at befinde sig et bestemt sted. Det omvendte gælder naturligvis også.

¶36 Endelig skal kvantesystemers sammenfiltrethed (*entanglement*) omtales. Inden for den klassiske mekanik gælder, at to rumligt adskilte systemer har adskilte egenskaber, således at en måling på et system normalt er uafhængig af de egenskaber, man måler på et andet system. Men det gælder ikke i kvantemekanikken. Forsøg har vist, at hvis kvantesystemer bringes sammen og efterfølgende adskilles fra hinanden, så vil målinger på det ene system være afhængige af målinger på det andet system og omvendt. Med andre ord er de to systemers egenskaber sammenflettede, uanset om systemerne er

adskilte med lysår. I virkeligheden fungerer de to systemer som et system, der først opnå selvstændig status som to systemer uafhængige af hinanden i det øjeblik, hvor man måler deres egenskaber.

¶37 Ovenstående er således en tydelig illustration af, at kvanteverdenen er meget forskellig fra den klassiske verden. Niels Bohr hævdede godt nok, at vi altid må beskrive den atomare verden ved hjælp af de klassiske begreber, og at tilskrivninger af klassiske egenskaber til kvantesystemer beroede på adskilte eksperimentelle opstillinger, som udelukker hinanden, og at sådanne tilskrivninger derfor var komplementære. Bohr anførte adskillige gange, at de klassiske begreber er uundværlige, fordi det kun er ved at bruge dem, at vi kan kommunikere med andre om det, vi har gjort og observeret:

¶38 It is decisive to recognize that, *however far the phenomena transcend the scope of classical physical explanation, the account of all evidence must be expressed in classical terms.* The argument is simply that by the word “experiment” we refer to a situation where we can tell others what we have done and what we have learned and that, therefore, the account of the experimental arrangement and of the results of the observations must be expressed in unambiguous language with suitable application of the terminology of classical physics.<sup>14</sup>

¶39 Selvom man giver Bohr ret i den argumentation, så har den jo ikke umiddelbart ontologiske konsekvenser. Den beror på, at vi som mennesker har visse kognitive kategorier, som vi bruger til at beskrive vores erfaringer, hvad enten de som hos Kant er *a priori* givne, eller de er et resultat af naturlig selektion. Det siger blot noget om, at den klassiske verden har epistemisk prioritet, ikke noget om, at den har ontologisk prioritet. Faktisk ville Bohr nok medgive, at den klassiske makroskopiske verden er opbygget af kvantemekaniske systemer. Blot undlod Bohr helt at besvare det ontologiske problem.

Snarere efterlod han os der, hvor Sellars år senere også efterlod os: Kvantemekanik og klassisk mekanik er to rivaliserende billeder. Men skal vi forstå kvantemekanikken, vil Bohr med Sellars' konkluderende ord kunne sige, så behøver vi

- ¶40 to enrich it *not* with more ways of saying what is the case, but with the language of community and individual intentions, so that by construing the actions we intend to do and the circumstances in which we intend to do them in scientific [classical] terms, we *directly* relate the world as conceived by scientific [quantum] theory to our purposes, and make it *our* world and no longer an alien appendage to the world in which we do our living.<sup>15</sup>
- ¶41 Klassisk mekanik har epistemologisk prioritet i forhold til kvantemekanikken, men næppe ontologisk.
- ¶42 I nyere fysik prøver man så at forklare, hvordan det klassiske niveau kan opstå fra det kvantemekaniske niveau. Når vi måler på et kvantesystem, boner apparaturet altid ud med en bestemt værdi, uanset at kvantesystemet befinder sig i en superpositioneret tilstand af mange værdier. Hvorfor sker det? Den moderne forklaring henviser til et begreb, som først blev introduceret i fysikken af Dieter Zeh i 1970: Det sker igennem dekohærens. Alle kvantesystemer, også dem man ikke måler på, befinder sig i en sammenflettet tilstand med omgivelserne (*entanglement*), og fordi omgivelserne (eksempelvis luftmolekylerne) besidder “uendelig” mange frihedsgrader, vil disse udvaske de fleste, hvis ikke alle, superpositionerede værdier med undtagelse af en enkelt. Med andre ord befinder Schrödingers kat sig ikke i en superpositioneret tilstand mellem død og levende, men i en definit tilstand som enten død eller levende – teorien kan blot ikke sige hvilken, så dekohærens løser ikke det såkaldte måleproblem.

¶43 Naturligvis er det ikke stedet her at gå ind i de tekniske detaljer. Men dekohærens har fået adskillige fysikere og filosoffer til at tale om, at den klassiske verden er en illusion eller et simulacrum,<sup>16</sup> men det er efter min mening at gå alt for langt. At kvantemekaniske systemer er sammenfiltrede med omgivelserne, er der mange eksperimentale resultater, som bekræfter, hvilket i høj grad besværliggør konstruktionen af kvantecomputere. Man kan derimod tale om, at det klassiske niveau *supervenierer* på det kvantemekaniske niveau. Det indebærer blot, at man hævder, at kvanteverdenen er konstituerende for den klassiske verden, men at kvantesystemets superpositionerede bølgefunktion blot er tilstrækkelig for en bestemt mikroskopisk værdi. Ingen vil normalt hævde, at den makroskopiske verden er en illusion, såfremt den klassiske verden kan siges at superveniere på den mikroskopiske verden, ligesom heller ingen vil hævde, at det medfører, at bevidstheden er en illusion, hvis mentale tilstande supervenierer på hjernetilstande. Superveniensprincippet er jo netop tænkt på som en måde at redde bevidstheden ud af kløerne på eliminativister og reduktionister.

## Det naturlige billede

¶44 HELT CENTRALT I DET MANIFESTE BILLEDES FORSTÅELSE AF mennesket i verden er tilskrivningen af bevidsthed, rationalitet, fri vilje, mening, normer og værdier. Som evolutionær naturalist har jeg, modsat Sellars, argumenteret for, at højerestående dyr også besidder både bevidsthed og begreber om det, der er vigtigt for deres overlevelse, om end ikke noget avanceret sprog.<sup>17</sup> Siden fortalernes for identitetsteorien forsøgte at reducere mentale tilstande til hjernetilstande, men efter at Putnams mangerealiseringsargument fremkom, har i det mindste filosoffer af materialistisk eller fysikalistisk observans introduceret begrebet *supervenients*: at mentale tilstande

supervenierer på hjernetilstande. Der findes forskellige styrker af superveniens, men det grundlæggende træk ved dem alle er, at hvis bevidstheden supervenierer på hjernens tilstande, så er en given hjernetilstand kun tilstrækkelig men ikke nødvendig for en bestemt mental tilstand, altså at en bestemt mental tilstand kan være realiseret af mange forskellige (slags) hjernetilstande.

¶45 Superveniens angiver blot en logisk relation mellem sind og hjerne. Begrebet siger ikke noget om, hvilke neurale mekanismer der er i stand til at realisere bevidsthed og dermed alt det, som følger af at have bevidsthed. Vi oplever verden kvalitativt og meningsfuldt. Ingen teori om forholdet mellem hjerne og bevidsthed har endnu overbevisende kunnet forklare, hvordan superveniens mellem dem opstår. En anden mulighed, som mange filosoffer har sat deres lid til, er begrebet *emergens*. Desværre findes der ingen enighed om, hvordan begrebet skal forstås, men bag det ligger den ontologiske betragtning, at verden består af forskellige niveauer, som har selvstændige egenskaber og er underkastet egne lovmæssigheder, der ikke fuldt og helt kan forklares ud fra de egenskaber, som det underliggende niveau har i relation til de lovmæssigheder, der hersker på dette underliggende niveau. Med andre ord står emergentisme som modpol til reduktionisme, fordi der bliver tilføjet noget nyt til verden, hver gang et overordnet niveau dannes. Og hvis vi skal karakterisere denne position som andet end superveniens, kan vi sige, at *emergens* betyder, at det underliggende niveau er *nødvendigt* men ikke tilstrækkeligt for det overliggende niveau. En sådan analyse redder det manifesterede billede fra at blive opslugt af det videnskabelige billede, fordi bevidsthed ikke udtømmende kan forklares ud fra kendskabet til hjernens intrinsiske processer. De to billeder forbliver tilsyneladende intakte. Men eftersom hjernens fysiske processer blot er nødvendige for enhver mental aktivitet, kan man ikke udelukke,

at der ud over disse materielle processer kræves, at de nye mentalistiske egenskaber, der opstår, er af ikke-materiel eller ikke-fysisk karakter. I så fald man hævder det, gør man sig til tilhænger af *egenskabsdualisme*. Hvad der kræves er blot, at hjerneprocesserne har både fysiske og ikke-fysiske egenskaber, der logisk set er nødvendige og tiltrækkelige for forekomsten af bevidsthed.

¶46 Selv har jeg tidligere vendt mig imod ideen om, at verden består af forskellige ontologiske niveauer, og at der hersker emergens mellem disse niveauer.<sup>18</sup> Mere komplekse systemer er ikke på et højere virkelighedsniveau end mindre komplekse systemer. Jeg er samtidig evolutionær naturalist, der mener, at vor bevidsthed ikke alene beror på hjernens intrinsiske egenskaber. Den påstand kan underbygges af to argumenter: Det er umuligt at se, hvordan videnskabens brug af kvantitative begreber nogen sinde skal kunne forklare det kvalitative indhold af vore mentale tilstande. Og i lyset af neodarwinistisk evolutionsteori må vi antage, at menneskets bevidsthed er et resultat af naturlig selektion og den deraf følgende tilpasning til omgivelserne. Eller sagt op en anden måde: Det er en organismes omgivelser, der mestendels har formet og til stadighed former dens bevidsthed.

¶47 Så i stedet for at forstå verdens indretning i det sædvanlige vertikale perspektiv, hvor den er opdelt i forskellige ontologiske niveauer, foretrækker jeg at betragte den i et horisontalt perspektiv.<sup>19</sup> Ud fra det perspektiv er bevidsthed en ekstrinsisk egenskab ved hjernen, som opstår ved, at en organismes omgivelser påvirker processerne i dens hjerne. Kort fortalt: Ethvert system, uanset om det er kvantemekanisk, neuralt eller en hel organisme, er indlejret i sine omgivelser, og bevidsthed som en ekstrinsisk egenskab ved hjernen opstår ved, at organismen er indlejret i et miljø, hvorved hjernen igennem sanseorganerne vekselvirker med organismens fysiske og sociale omgivelser. Hjerneprocessernes ekstrinsiske egenskaber opstår ved,

at hver indlejret neuron vekselvirker med sine omgivelser, hvilket først og fremmest er alle andre neuroner i hjernen, ligesom ethvert indlejret kvantesystem er omgivet af andre kvantesystemer, der indbyrdes vekselvirker med alle andre kvantesystemer. Den sidste form for vekselvirkning sker igennem *entanglement*, som ikke kan forstås som en kausal vekselvirkning.

¶48 Ethvert system er indlejret i et større system, som det altid vekselvirker med, og alle systemer har derfor både intrinsiske og ekstrinsiske egenskaber.<sup>20</sup> Denne vekselvirkning sker ikke alene mellem systemets og omgivelsernes intrinsiske egenskaber, men også mellem systemets ekstrinsiske egenskaber og omgivelsernes ekstrinsiske egenskaber. Samtlige indlejringer skaber nye former for vekselvirkninger og dermed nye ekstrinsiske egenskaber hos de systemer, som vekselvirker med hinanden. Eller sagt på en anden måde: Ethvert indlejret system kan karakteriseres ved en række intrinsiske egenskaber, som disponerer systemet til at fremvise bestemte ekstrinsiske egenskaber under den rette interaktion med omgivelserne, og sådanne ekstrinsiske egenskaber kan så igen vekselvirke med andre ekstrinsiske egenskaber i omgivelserne. Således er bevidsthed en ekstrinsisk egenskab ved hjernen, som opstår ved, at den bearbejder og lagrer indtryk fra personens omverden opnået igennem sansning og brug af sproget.

¶49 Om man vil kalde en sådan position for fysikalistisk eller materialistisk er for så vidt lige meget. For at kunne hævde noget sådant kræves dog en endnu mere radikal omdefinering af materialisme end den, der er sket med udviklingen af fysikken. Eftersom ekstrinsiske egenskaber ikke kan reduceres til intrinsiske egenskaber, er der ikke grundlag for at sige, at verden er materiel eller fysisk, da disse karakteristikker netop hviler på en videnskabelig forståelse af den fysiske verdens beskaffenhed i form af dens intrinsiske egenskaber. Så

standpunktet, jeg har søgt at gøre gældende, kan med rimelighed kaldes for *det naturalistiske billede*. Både det manifeste og det videnskabelige billede er en manifestation af menneskets måder at erkende verden på, hvis mulighed er givet os igennem vor biologiske evolution. Det naturalistiske billede accepterer menneskets forståelse af verden og det selv, som denne forståelse kommer til udtryk i et videnskabeligt billede, der ikke alene retter sig imod eller bygger på fysik, samtidig med at det søger at give en ontologisk forklaring på, hvorfor det manifeste billede af bevidsthed og dens måde at præsentere verden på undslipper videnskabelig reduktionisme. Et naturalistisk billede accepterer også, at vi aldrig vil kunne forudsige alt i denne verden, fordi kendskabet til et systems intrinsiske egenskaber er utilstrækkeligt til at forudsige, hvordan dets ekstrinsiske egenskaber vil manifestere sig under et systems vekselvirkning med sine omgivelser. Ekstrinsiske egenskaber kan vi kun have viden om *post faktum*. Derimod vil videnskaberne kunne forudsige ændringer i systemets intrinsiske egenskaber forårsaget af denne vekselvirkning. På den baggrund giver det ikke mening at håbe på, at neurovidenskaben skal kunne forklare bevidsthedens kvalitative natur, selv om den måske i fremtiden vil kunne etablere en robust korrelation mellem enhver hjernetilstand og enhver mental tilstand.

¶50 Forskellen mellem intrinsiske og ekstrinsiske egenskaber forklarer derfor også, hvorfor det videnskabelige billede ofte er karakteriseret som materialistisk eller fysikalistisk. Materialistiske betragtninger var dem, der startede den moderne videnskab og teknologi, da filosoferne og fysikerne sparkede tings sekundære egenskaber ind i bevidstheden, som havde en helt anden slags natur end den udstrakte verden, samtidig med at de forstod de primære egenskaber som materielle egenskaber, der kunne behandles matematisk. Men opgivelsen af den dualistiske verdensopfattelse giver det ikke længere

mening at betragte verden som materiel eller fysisk, fordi det materielle ikke længere står i modsætning til det mentale. Det naturlige billede hviler på den antagelse, at verden ontologisk set er et samlet hele, som hverken er materielt eller mentalt, og at vort kendskab til menneskets placering i verden ud fra henholdsvis det manifesterede og det videnskabelige billede af samme grund bør samles til en naturalistisk helhed.

## Den nye materialisme

¶51 I DE SIDSTE PAR ÅRTIER HAR EN MODBEVÆGELSE TIL DE ANTROPocentriske og konstruktivistiske ideer, der har hersket i humaniora og socialvidenskaberne i mange år, set dagens lys. Bevægelsen kaldes “New materialism” som tegn på, at målet nu er at inddrage materien i forskerens forståelse ved ikke længere at betragte materie og betydning som modsætninger. Derimod bør man opfatte materien som dynamisk, aktiv, virksom, effektiv, livagtig, handlekraftig og havende mening. Imidlertid findes der forskellige opfattelser af, hvad vi skal forstå ved nymaterialismen, som afspejler tilhængerens forskellige indgange til bevægelsen.

¶52 I en oversigtsartikel skrevet af Gamble, Hanan og Nail<sup>21</sup> påpeger forfatterne, at de mener at kunne spore tre forskellige forløb, som danner rammen om det, de kalder for henholdsvis “negative new materialism”, “vital new materialism” og “performative or pedetic new materialism”. (Pedesis er i dag synonym inden for fysikken med de brownske bevægelser, som vi kender fra støvknuggenes dans i det skarpt sollys, fremkaldt af luftmolekylernes tilfældige stød.) Men fordi denne artikel ikke skal blive for lang, fordi forfatterne selv bekender sig til sidstnævnte position, samt fordi den performative eller pedetiske nymaterialisme uden sammenligning synes at være den mest udbredte version, vil mit fokus ligge her. Ligeledes vil jeg

alene koncentrere mig om den tvivlsomme brug af kvantemekanikken, som ligger til grund for denne position.

¶53 Den performative eller pedetiske form for nymaterialisme tager i høj grad sit udgangspunkt i Karen Barads *agentiel realism*, som har fundet en stor tilhængerskare blandt humanister og samfundsteoretikere, blandt andre de omtalte forfattere.<sup>22</sup> Barads eget udgangspunkt er hendes læsning af Bohrs tolkning af kvantemekanikken, som hun derefter giver en langt mere ontologisk udlægning end den, som Bohr selv ville have accepteret. Men derom lidt senere. Barads udgangspunkt er sammenfletningen af kvantemekaniske systemer, også kaldet *entanglement*. I virkeligheden går denne erkendelse af *entanglement* helt tilbage til den tidligste forståelse af kvantemekanikken, selvom Schrödinger først fandt på udtrykket ti år senere. Og siden Zehs formulering af kvantemekanisk dekohærens i 1970 foreligger der heller ikke på det punkt noget nyt. Det, der er radikalt anderledes, er Barads fortolkning af disse træk, og de konsekvenser, hun drager af disse to træk ved beskrivelsen af den kvantemekaniske virkelighed.

¶54 For eksempel siger hun i en artikel: “[A]ny measurement of ‘position’ using this apparatus cannot be attributed to some abstract independently existing ‘object’ but rather is a property of the *phenomenon*—the inseparability of ‘observed object’ and ‘agencies of observation’ ”.<sup>23</sup> Denne udtalelse fortæller os to ting. For det første forstår hun sammenfletningen (*the entanglement*) mellem objekt og måleapparat som et fænomen, og for det andet er dette et fænomen, som vi tilskriver en bestemt position. Samtidig er det det samme synspunkt, hun tilskriver Bohr, når han taler om fænomener. Her skal jeg ikke gå i detaljer med, hvorfor det er en total misfortolkning af Bohr, men blot henvise til Rasmus Jakslands og min artikel om Barads fejllæsning af Bohr.<sup>24</sup> Men uanset en sådan fejllæs-

ning kan hendes eget synspunkt om, at fænomenet, som hun forstår det, er den mest grundlæggende ontologiske enhed i kvantemekanikken, jo godt være frugtbar. Kogt ned til essensen er hendes tankegang, at fænomenet fundamentalt set er en relation og ikke et relatum. Hverken det iagttagede objekt eller det instrument, med hvilket man iagttager objektet, har selvstændig eksistens. Med andre ord er adskillelsen af subjekt og objekt et kunstprodukt skabt af menneskets erkendelsesbehov, men i virkelighedens verden hænger alt sammen, og derfor er relationen den fundamentale ontologiske bestanddel. Det betyder også, at adskillelsen af genstand og betydning, stof og bevidsthed, beror på en menneskelig praksis og ikke en ontologisk opdeling af virkeligheden i dens naturlige led.

¶55 Gamble, Hanan og Nail er karakteristiske eksempler på, at mange humanistiske forskere ikke stiller sig kritiske over for Barads ontologiske udlægning af Bohr, eller over for om det overhovedet giver mening at bruge kvantemekanikken som belæg for en total relationel forståelse af verden, hvor relationerne er de eneste virkelige entiteter, mens relata for disse relationer blot er praktiske konstruktioner, som er bestemt af vores erkendelsesinteresser. Konsekvensen for dem bliver, at det ikke er meningsfuldt at tale om bevidsthedsuafhængige “kinds”, da det ikke giver mening at tale om objektive kategorier som mulige relata. Således accepterer forfatterne uden videre, at Bohrs tolkning er ontologisk og ikke epistemologisk med ontologiske implikationer. Herom siger de:

¶56 While debate continues to rage even today over how best to interpret these conflicting findings, its basic contours were largely defined by the early interpretations of Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg, and Niels Bohr. Barad’s intervention into this debate begins from her novel reading of Bohr as having advanced an “ontic” interpretation against the “epistemic” interpretations of the former two. What Barad seizes on as

Bohr's ontic breakthrough insight, which had not previously been appreciated, is that entities simply do not determinately exist apart from the particular, physical measuring apparatuses that constitute them one way to the exclusion of others.<sup>25</sup>

¶57 Lidt efter fortsætter forfatterne:

¶58 Through a careful elaboration and radical extension of this insight, Barad proposes an ontoepistemological account of reality in which observations never simply “disclose preexisting values or properties but, in fact, also always play a role in constituting them. Moreover, whereas Bohr's humanism limited his consideration of the constitutive role of observation to the confines of scientific laboratories in which pre-existing humans wield determinate tools and technologies, Barad pursues the implications much further. Crucially, Barad argues that since there is in fact no strict or fixed boundary line dividing even a scientific laboratory from the rest of the world, humans can therefore never observe the universe as though from outside of it. Thus, she argues, “[t]o the extent that humans participate in scientific or other practices of knowing, they do so as part of the larger material configuration of the world and its ongoing open-ended articulation.” As such, humans (like everything else) always partly constitute and are partly constituted by that which they observe.<sup>26</sup>

¶59 Så i virkeligheden hænger alting sammen på en måde, så enhver opdeling, vi laver på baggrund af vores iagttagelse, aldrig kan være mere end en opdeling, som beror på os selv. Budskabet er, at benægtelsen af, at der findes naturlige klasser i humanvidenskaben, ikke er noget problem, fordi kvantemekanikken fortæller os, at det ikke giver mening, at der findes naturlige inddelinger af den fysiske verden.

¶60 Meget af det, som Barad selv betoner omkring altings sammenhæng, kan en naturalist som jeg selv udmærket skrive under på uden at tænke for meget over detaljerne. Dog er der andre bemærkninger, der viser, at agentiel realisme med sit udgangspunkt i kvantemekanikken ikke giver en korrekt naturalistisk beskrivelse af evolutionen og dermed af den makroskopiske verden. Mennesker behøver ikke at observere verden, før den mikroskopiske verden bliver til en makroskopisk verden. Schrödingers kat er enten død eller levende, før nogen åbner kassen og ser efter. Og det er katten, der er død eller levende. Det er ikke relationen mellem katten og boksen, hvori den er indespærret, som fundamentalt set er død eller levende. Katten kunne være død af et hjerteslag, før den eventuelt var blevet forgiftet.

¶61 Overalt i universet er kvantemekaniske systemer indeterministiske, mens makroskopiske systemer er deterministiske, for hvis dekohærens er svaret, så er dekohærens svaret overalt, selvom forsvindende få systemer observeres af mennesker. Dog er det rigtigt, at Bohr mente, at når vi observerer en "klassisk" egenskab hos et atomart system, så er det en egenskab, som systemet kun har i forbindelsen med målingen, fordi sådanne egenskaber ikke længere er intrinsiske i kvantemekanikken, men er definatorisk fastlagt i forhold til den eksperimentelle kontekst. Men dekohærens løser som sagt ikke måleproblemet, eller i bredere forstand interaktionsproblemet, fordi teorien om dekohærens ikke kan fortælle os, hvorfor en bestemt værdi blandt alle potentielle værdier manifesteres som den aktuelle værdi. Ligesom teorien heller ikke kan fortælle os, hvorfor en tilsyneladende tilfældigt fremkommet, indeterministisk værdi passer sammen med et utælleligt antal andre tilsvarende manifesterede værdier, så universet fremstår deterministisk, lovmæssigt og årsagsforbundet. *Entanglement* mellem et system og dets omgivelser forsyner relationen (Barads fænomen) mellem system og omgivelser med mere end

en mulig værdi, mens dekohærens efterlader systemet (den ene rela-  
ta) med en manifést makroskopisk værdi. Så en ontologisk beskrivel-  
se af den foreliggende kvantemekaniske proces kan ikke blot operere  
med fænomenet *entanglement*; den må også indføre de entiteter, der  
er sammenflettede, for at beskrivelsen overhovedet giver mening.

¶62 Fylogenetisk er mennesket formet af sine omgivelser. Og ontoge-  
netisk er individets udvikling formet dels af sine arvede iboende  
egenskaber, men også påvirket af de mennesker, der omgiver det, og  
den kultur det lever under. Så ingen naturalist vil umiddelbart blive  
provokeret af forfatterens påstand, at “humans (like everything else)  
always partly constitute and are partly constituted by that which  
they observe.” Men fordi agentiel realisme bygger på en analogi til  
kvantemekanikken, giver Barads synspunkt ikke basis for at sige  
noget om, hvorfor vi ser verden som havende kvalitative egenskaber,  
eller hvorfor vi overhovedet opfatter verden inddelt i objekter og  
dertil hørende egenskaber. Ej heller kan det sige noget om, hvorfor  
vi opfatter visse objekter som levende mennesker, som tilskrives fri  
vilje og intentioner. En nymaterialistisk ontologi, der netop ikke  
giver svar på sådanne spørgsmål, efterlader os fortsat med en dualis-  
tisk verdensopfattelse, hvor vi skal vælge mellem det manifeste og  
det videnskabelige billede.

¶63 I sig selv er det paradoksalt, at kvantemekanikken som den  
mindst materielle og mest abstrakte af alle fysiske teorier står som  
forbillede for en nymaterialistisk position.

## Konklusion

¶64 I MANGE ÅR HAR JEG ARBEJDET MED NATURVIDENSKABERNES  
og humanvidenskabernes filosofi, og det er derfor glædeligt at se den  
fremvoksende interesse for naturvidenskab, som store dele af nyma-  
terialisterne lægger for dagen. Desværre gælder det for mange af disse

humanister, at de har et noget romantiseret forhold til materien, eftersom deres naturvidenskabelige og filosofiske viden ikke strækker sig særligt langt. Ved at kalde sig selv for materialister signalerer man, at virkeligheden er grundlæggende materiel – dog uden en tydelig angivelse af, hvad man mener med materialisme, og hvorfor man er materialist og ikke neutral monist eller naturalist. Karen Barad står et andet sted, fordi hun som fysikuddannet bedre end nogen anden nymaterialist kender sit emne. Blot er hendes fortolkning ikke genkendeligt “bohrsk”, og den udlægning hun så alligevel fremkommer med, må vurderes på egne præmisser og kan ikke låne autoritet fra Bohr.

¶65 Alligevel finder jeg, at hendes ontologiske projekt er fejlagtigt, fordi det til syvende og sidst ikke tager det manifeste billede alvorligt nok, selvom det modsatte på overfalden synes at være tilfældet. Naturalisten, især den evolutionære slags, hævder ligesom Barad, at alt i verden hænger sammen, og at vi ikke kan forstå menneskets opståen og placering i verden uafhængigt af dets naturlige omgivelser. Problemet er bare, at det ikke er særligt hjælpsomt at forstå vort daglige møde med verden i analogi med kvantemekanikken, hvis man ønsker at overvinde Sellars’ dikotomi mellem det manifeste og det videnskabelige billede. For som vi har konstateret, så kan dekohærens forklare, at vi aldrig møder en kat, som er både død og levende, men dekohærens kan ikke forklare, at katten er død, når den aktuelt er død, eller at den er levende, når den aktuelt er levende (bortset fra at hverken død eller levende er kvantemekaniske begreber). Og hvad er en kat i det hele taget? Sådanne svar kommer først med vor forståelse af katten som en manifést makroskopisk identificerbar størrelse, som eksisterer som kat uafhængigt af vor erkendelse, om end kattens kvalitative egenskaber skyldes samspillet med os

mennesker udtrykt i den evolutionært erhvervede måde, som vort kognitive apparat præsenterer verden på.

## Noter

1. P. Oppenheim & H. Putnam, "Unity of Science as a Working Hypothesis", i *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, red. H. Feigl, M. Scriven & G. Maxwell (University of Minnesota Press, 1958).
2. W. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", i *Frontiers of Science and Philosophy*, red. R. Colodny (University of Pittsburgh Press, 1962), 35–78. Citaterne herfra er hentet fra Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Routledge & Kegan Paul Ltd, 1963).
3. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 8.
4. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 16–17.
5. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 19.
6. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 19.
7. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 20.
8. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 20–21.
9. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 26.
10. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 32.
11. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 34.
12. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 36.
13. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 40.
14. N. Bohr, "Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics", i *Albert Einstein, Philosopher–scientist: The Library of Living Philosophers, Vol. 7*, red. P.A. Schilpp (Evanston: Open Court, 1949), 209.
15. Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man", 40.
16. Se for eksempel D. Howard, "Complementarity and Decoherence", i *Quantum Arrangements (Fundamental Theories of Physics 203)*, red. G. Jaeger et al. (Springer Nature, 2021).
17. J. Faye, *How Matter Becomes Conscious. A Naturalistic Theory of the Mind* (London: Palgrave Macmillan, 2019); J. Faye, *The Biological and Social Dimensions of Human Knowledge* (London: Palgrave Macmillan, 2023).
18. Faye, *How Matter Becomes Conscious*; J. Faye, "Causal Mechanism, Complexity, and the Environment", i *Mechanistic Explanations in Physics and Beyond (European Studies in Philosophy of Science 1)*, red. B. Falkenburg & G. Schieman (Dordrecht: Springer, 2019).
19. Faye, "Causal Mechanism, Complexity, and the Environment".

20. Det største system er naturligvis universet, fordi det indlejrer alle andre systemer, og med mindre det vekselvirker med andre universer, har universet ingen ekstrinsiske egenskaber.
21. C.N. Gamble, J.S. Hanan & T. Nail, "What is New Materialism?", *ANGELAKI. Journal of the theoretical humanities* 24, nr. 6 (2019): 111–134.
22. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Duke University Press, 2007).
23. K. Barad, "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, nr. 3 (2003); 801–831.
24. J. Faye & R. Jakslund, "Barad, Bohr, and Quantum Mechanics", *Synthese* 199 (2021): 8231–8255.
25. Gamble, Hanan & Nail, "What is New Materialism?", 122.
26. Gamble, Hanan & Nail, "What is New Materialism?", 122–123.

# Marx og antikkens materialisme. En læsning af hans naturfilosofiske afhandling

ROBERT MORSING  
THYSSEN  
26. NOVEMBER 2024

**F**ØR MARX BLEV DEN KENDTE ØKONOMISKE OG POLITISKE tænker, han som regel huskes for, var han filosofistuderende. I Jena afleverede han i 1841 sin doktorgrad i filosofi om forskellen på Demokrits og Epikurs filosofi. På grund af sin tilslutning til venstrehegelianske kredse blev han dog ikke bagefter tilbudt et professorat og kastede sig over journalistikken som videre levevej. Hans doktorgrad giver imidlertid et spændende indblik i Marx' teoretiske udvikling og fremhæver allerede hans grundlæggende materialistiske brug af hegelianske begreber, hvad der senere bliver afgørende for hans metodiske tilgang til hovedværket *Das Kapital* i form af den historiske materialisme. Jeg vil i denne artikel forsøge at gennemgå væsentlige dele af afhandlingens argument, der på egne præmisser giver en filosofisk materialisme, der samtidig bibeholder den menneskelige sanseligheds frihed i centrum. Jeg vil forsøge at vise, hvordan vi med Marx' afhandling bliver i stand til at udødeliggøre os i sanseligheden ved materialistisk at redegøre for forandring, død, tid og bevidsthed.

¶2 At rette fokus mod Marx' tidlige afhandling er samtidig en del af den fornyede interesse for hans teorier. En genopretning og revitalisering af Marx' ideer til en læsning i det 21. århundrede er efter den amerikanske filosof Thomas Nails mening kun mulig som en konsekvens af den kritik, der er blevet lanceret i forskellige bølger mod hans teorier. Hvor den "unge humanistiske Marx" i parisermanuskripterne fra 1844 gjorde det muligt for 1950'ernes marxister at afvige fra stalinismen, og hvor "Marx-før-Kapitalen" i *Grundrisse*

gjorde det muligt for 1970'er-generationen at afvige fra den humanistiske Marx, hævder Nail, at den "første Marx" i doktorafhandlingen gør det muligt at afvige fra både humanismen og konstruktivismen i tidligere generationer: "Marxismens tilbagegang muliggør en *dekli- nation* eller en afbøjning mod noget nyt."<sup>1</sup>

¶<sub>3</sub> Jeg vil med udgangspunkt i Nails vinkling forsøge at gennemgå nogle væsentlige elementer af afhandlingens argument, hvor yderligere marxologiske pointer dog må overlades til læseren selv. Jeg vil vise, hvordan Marx ved at læse og fortolke Epikurs materialisme giver ontologisk forrang til materien forstået som bevægelse. I den første del vil jeg undersøge, hvordan Marx forstår Demokrits atomlære, og hvordan Epikur inddrages til at forholde sig til denne. Hovedpointen hos Epikur er her, at naturen og menneskets sanselighed begge grundes i materiens foranderlighed. Dette understreger for Marx, at vores begreb om sandhed er materielt og sanseligt funderet. Når vi forstår "verdens natur", som Lukrets bog om Epikurs filosofi hedder,<sup>2</sup> forstår vi i virkeligheden sandheden om os selv. I den forstand begynder filosofi ikke med ideel kontemplation af statisk sandhed, men med "de materielle betingelser for selve naturen."<sup>3</sup> I den anden del vil jeg undersøge, hvordan en materialistisk forståelse af død og tid fremstår som en udvikling af det forudgående materiebegreb.

## Den første natur: stof og bevægelse

¶<sub>4</sub> JEG VIL I DET FØLGENDE SE PÅ ATOMISMENS BEGYNDELSE I Marx' udlægning af Demokrit og Epikur.<sup>4</sup> Demokrit systematiserede sin lærer Leucippus' ideer til en atomisme, der postulerer eksistensen af uforødelige, uforanderlige partikler, der udgør alt, hvad vi ser i den naturlige verden, og som varer ved igennem det, vi ser som forandrende ting. Disse atomer bevæger sig omgivet af et tom-

rum, som Demokrit forstår som den anden bestanddel af den naturlige verden, hvor dette tomrum betragtes som negationen af atomernes faste væren. I Marx' læsning grundlægger atomerne for Demokrit samtidig fysisk sansning, idet de materielt slår mod vores kropslige sansers opfattelsesevne. Men de grundlægger kun sansningen som en teoretisk påstand, da vi aldrig kan betragte disse atomer, som de virkelig er, dvs. i deres uforgængelige minimum. Derfor tager Demokrit den umiddelbare, følelige, empiriske verden som den eneste virkelighed, vores menneskelige sensibilitet er i stand til at erkende, men tilføjer, at eftersom atomerne *selv* er anderledes, end hvordan vi møder dem i den empiriske verden, kommer vi aldrig til faktisk at erkende nogen sandhed herigennem. Der er for Demokrit altså en skarp skelnen mellem det, vi kan vide gennem vores sanser (fremtrædelser), og virkeligheden i det, vi teoretisk kan forstå som sandheden (principper).

¶5 Sandheden for Demokrit er, at materien i princippet består af atomer, der eksisterer i tomrummet. Men vi kan ikke vide noget om dette princip i vores sanselige erfaring, da principperne aldrig kan komme til syne for os. I Marx' læsning opstår der derfor hos Demokrit en skepsis over for, om vi faktisk er i stand til at bygge bro over kløften mellem sandhed og erfaring; en stejl skepsis om, hvorvidt vi kan erkende den principielle sandhed igennem vores empiriske virkelighed. Hvis vores sanselige erfaring og opfattelse nødvendigvis er funderet i noget, vi ikke kan erfare, må Demokrit hævde, at den empiriske sanseverden er erfaringsmæssigt virkelig, men i sidste ende en illusion, som vi mere eller mindre er dømt til at tage for givet. Denne teoretiske utilfredshed rettes mod filosofiens eget virke, hvortil Demokrit i stedet kaster sig i armene på en evig, akkumulativ ophobning af positiv, empirisk viden, som er det eneste, der i hans optik kan tilnærme sig principiel sandhedsværdi. Marx hævder, at

Demokrit, på grund af den radikale kløft mellem principper og fremtrædelsesformer, hertil ledes ind i en forfærdelig selvmodsigelse, der blot tvinger ham til at tage fremtrædelsesverdenen som det virkelige objekt “løsrevet fra princippet”,<sup>5</sup> alt imens han fastholder, at sandheden stadig må eksistere i en uafhængig virkelighed. Derfor er Demokrits sandhedsbegreb i virkeligheden uden noget begribeligt indhold, alt imens den viden, han siger er opnåelig, ikke har noget krav på sandhed.<sup>6</sup>

¶6 Selvom Epikur ligeledes accepterer atomteorien, har han et fuldstændigt andet sandhedsbegreb. Den akkumulative ophobelse af positiv videnskab er ikke “sand fuldendelse” for Epikur.<sup>7</sup> I Marx’ udlægning kommer de to tænkere derfor i karambolage som realisme over for nominalisme: Demokrit fastholder princippernes nødvendighed for at forklare rationaliteten og determinismen i deres sandhed, sådan som de relaterer sig til de *reelle muligheder* i naturens lovmæssige sammenhæng (dvs. vores mulighed for at opstille videnskabelige hypoteser og virkningsfulde resultater i verden). Epikur polemiserer dertil imod brugen af nødvendighed som et forklarende princip, da det gør mennesker til slaver af fysikernes forklaringer. Han mener i stedet, at tilfældighed er en bedre forklaring på fysiske fænomener, da de som *abstrakte muligheder* ikke binder den vidende til en fast og ensidig sandhed, som vi aldrig møder og bekræfter sanseligt. Vi finder hos Epikur ikke endnu en afart af “Sandheden”, indtil andet er bevißt, vi finder i stedet endnu en lokal sandhed under de og de empiriske omstændigheder. Sandhed er for Demokrit altså noget ulegemligt og nødvendigt, som vi kun evigt kan tilnærme os, mens sandhed for Epikur er noget legemligt og tilfældigt, som vi altid selv må møde. Modsat Demokrit viser Epikur derved, at han primært er interesseret i det forklarende subjekt som grundlag for sin teori.<sup>8</sup>

¶7 For Epikur er det vidende subjekt – og vigtigst af alt subjektets *ataraxia* eller beroligelse – enhver forklarings udspring, uanset hvor tilsyneladende objektiv, bindende og nødvendig forklaringen end er. Hvor fysikerne forsøger at definere de “rationelle” bestemmelser af f.eks. solens og stjernernes fysiske dimensioner og egenskaber, fastholder Epikur med “en grænseløs nonchalance”, at “alle disse årsager er mulige, og forsøger så derudover endnu andre forklaringer.”<sup>9</sup> Eftersom mangfoldigheden af mulige forestillinger muliggør en mangfoldighed af mulige forklaringer på fysiske fænomener, hævder han, at det, der kan tænkes at være tilfældet, muligvis også er tilfældet – så længe det følger den eneste regel, som Epikur foreskriver, at “forklaringen ikke bør modsige fornemmelsen.”<sup>10</sup> Dette sandhedskriterium grundet i fornemmelse og sansning ser vi kortlagt i Lukrets’ udlægning af Epikurs filosofi: “Stoffet er til, det udgør vor sunde fornuft: det kan sanses. / Er vores tiltro til dette ikke urokkeligt sikker, / har vi jo intet at henvise til, når vi med vor tanke / søger at vinde os indsigt i noget, vi *ikke* kan sanses.”<sup>11</sup>

¶8 I Marx’ læsning betyder det, at den fremtrædende, fænomenale, sanselige verden er grundlagt som sandhed ved, at de empiriske sandheder, vi forholder os til og sanseligt erkender, er udtryk for selvbevidsthedens love, dvs. det vidende subjekts natur. Det er os selv som vidende subjekter, vi lærer at kende gennem empirisk forståelse af verden. Den empiriske verdens sanselige fornemmelser er vores sandhedskriterium, men denne sandhed er de abstrakte muligheds sandhed, sandheden om, hvad vi kan opleve som værende tilfældet. Med andre ord begiver vi os ud i en materiel selverkendelse, når vi undersøger vores kapacitet for sanselighed, hvilket vi gør ved at undersøge materien selv. Undersøgelsen er i sig selv et af de møder, der tilfældigt udgør en sammenpasning af, hvad vi kan

opfatte som tilfældet i den givne situation, og som altså er viden om aktuelle, materielle forhold.

## Materie og atom

- ¶9 VI KAN DA SE NÆRMERE PÅ, HVORDAN EPIKUR FORSTÅR MATERIE-  
en, hvilket han gør gennem atomlæren. Eftersom vi primært har  
kendskab til Epikur gennem Lukrets' værk *De rerum natura*, vil jeg i  
det følgende forstå Lukrets og Epikur som synonyme og fremhæve  
de steder, hvor Marx ligeledes refererer til Lukrets som en kilde til  
Epikur.
- ¶10 I Marx' læsning foreslår Epikur og Lukrets, at atomerne i tom-  
rummet har en trefoldig bestemmelse: De 1) falder i en lige linje, 2)  
afbøjer fra den lige linje (deklination, *clinamen*) og 3) frastøder hin-  
anden. Lukrets kalder dette for "bevægelseslæren",<sup>12</sup> som Marx  
behandler som en *enkelt* bevægelse.<sup>13</sup> Dette adskiller Marx' fortolk-  
ning af Epikurs materieteori fra fortolkere såsom Cicero, Plutarch  
og senere Pierre Bayle, som alle mener, at teorien er absurd, hvis ikke  
en ekstra, afkoblet og eksternt kraft sætter de afbøjende atomer i  
bevægelse.<sup>14</sup> I Lukrets' udlægning kan dette ikke være tilfældet: "Ej  
heller summen af ting i verden kan nogen kraft ændre / der er jo  
intet sted hvor nogen slags stof finder tilflugt / uden for altet, så lidt  
som der findes steder hvor nye / kræfter kan opstå og derfra bryde  
sig vej ind i altet, / ændre vor verden og bryde bevægelsesmønsteret i  
den."<sup>15</sup> Bevægelse er ikke eksternt til, men immanent i materien "i en  
dans der aldrig får ende".<sup>16</sup> Cicero og Bayle forstår de tre bevægelser  
som en tidsmæssig sekvens, som om partiklerne først faldt og derefter  
på mystisk vis begyndte at afbøje, hvilket for Marx er en overfla-  
disk læsning, da den misforstår samtidigheden af de tre bevægelser.  
Marx vender sig i stedet mod andre kilder: "Vi vil finde en dybere

udlægning hos Lukrets, den eneste af alle de gamle, der har forstået den epikuræiske fysik.”<sup>17</sup>

¶<sub>II</sub> Det, Lukrets forstår om Epikurs filosofi, er ifølge Marx, at materiens bevægelse er immanent forårsaget.<sup>18</sup> Lukrets siger, at partiklerne ikke sættes i bevægelse udefra, men at bevægelse, afbøjningen, er en del af dem: “Havde de ikke for vane at afbøje, fandtes kun Faldet / lodret gennem det tomme dyb, som dråber i skylregn”.<sup>19</sup> Det betyder, at der ikke var en tid, hvor der *kun* var afbøjningen eller *kun* partikler; snarere må afbøjningen allerede være iboende i materien: “tingenes grundkim har nemlig bevægelsen indbygget i sig.”<sup>20</sup> For Marx betyder dette bevægelsens primat, at “hverken monader eller atomer eksisterer, men går snarere under [untergehn] i den lige linje”.<sup>21</sup> Partikler kan ikke uden abstraktion skelnes fra linjen, det vil sige fra afbøjning og bevægelse. Atomet er, både for Marx og Lukrets, i sig selv netop kun en sekundær abstraktion, der ud fra den kontinuerlige afbøjning fremsætter en ren, uafhængig form for eksistens (væren for sig selv) som “et formelt princip” for at udtrykke en bestemt, individuel ting, en bestemt væren.<sup>22</sup>

¶<sub>12</sub> Vi kan kort se nærmere på dette atombegreb. De mindst mulige partikler for Lukrets er “nogle yderste punkter / af disse grund-stoffer”, som materiens fasthed består af. Disse elementer kan imidlertid ikke tænkes som en slags uafhængig eksistens: “Da de jo ikke formår at bestå ved sig selv, må de derfor / klæbe så fast til hinanden at intet kan sprænge den enhed.”<sup>23</sup> Atomet som en bestemt væren er hverken uafhængig eller statisk, men er udgjort af grundstoffernes sammensætninger af mere eller mindre tomrum og fasthed.<sup>24</sup> Materie, siger Lukrets, er ikke primært diskrete, diskontinuerte genstande, men er snarere i sig selv en forandring af sammensætninger: “det som et skabende grund-stof må eje: / evne til al slags forening, tyngde, bevægelsesevne, / så det kan stødes og mødes – hvorved det hele

blir frembragt.”<sup>25</sup> Det væsentlige ved materien er kort sagt, at den er skabende og i bevægelse som forandring af materielt tomrum og fasthed. Vi kan med andre ord ikke reducere stof til nogen bestemt væren, f.eks. atomerne, da der ifølge den epikuræiske atomlære også altid må være tomrum til at redegøre for den konstante gendannelse af nye sammensætninger. Bevægeligt stof er en betingelse for sanselige ting i almindelighed og for sansningen af disse ting overhovedet.<sup>26</sup> Eller som Lukrets skriver: “det levende skabes af stof uden sanser”.<sup>27</sup>

¶13 Hvis materien altså ikke er lavet af små billardkugler men i stedet strømme af sammensætninger, hvad er så betydningen af begrebet atom? Marx bruger begrebet som et formelt princip. Han siger, at en bestemt væren *i princippet* lader sig tænke inden for en materialistisk ontologi, men kun for så vidt begrebet om denne bestemte ting *faktisk* opstår ud af den generative materialiseringsproces, dvs. at det er en midlertidig individualiserende forestilling om noget, der altid er i bevægelse. Mere generelt kan man sige, at ethvert begreb, der forsøger at give en bestemmelse af naturen og materien, faktisk altid er under principiel forandring. Dette problematiserer en bestemt måde at forstå vores sproglige kommunikation på overhovedet. Hvis vi tror, at vi kan sige, at X i et prædikativt udsagn *er* A, f.eks. med Lukrets’ eksempel at sige, at “Grækernes dronning *er* bortført”, så tager vi ikke i sproget højde for, at X altid undergår materiel forandring, og at tingene i dag kun giver os en “fønnemmelse” af, hvad der er slut “for bestandigt.”<sup>28</sup> Vi kan altså ikke tilskrive prædikative udsagn *universel* men kun *lokal* sandhedsværdi, dvs. det, der er sandt for denne sammensætning under disse omstændigheder: “Alt der er sket i verden kan kaldes tilfældige følger / dels af tiden og dels af det sted i verden det indtraf”<sup>29</sup> Med andre ord må vi med Epikurs “grænseløse nonchalance” forsøge os ud i de abstrakte muligheder

ved at påstå endnu flere prædikater, der er grundlagt i fornemmel-  
sen: X er A og B og C osv. på forskellige tidspunkter under forskelli-  
ge omstændigheder. Vores sproglige repræsentationer fanger ikke  
sandheden i de faktiske, ikke-repræsenterbare atomers bevægelser,  
hvilket kræver en vis nonchalance over for sprogets principielle  
sandhedsværdi.<sup>30</sup>

## Anden natur: død og tid

¶14 UD FRA VORES SPROGLIGE, ABSTRAKTE ERKENDELSE SER VI  
dog, hvordan forandring fremtræder for os. Atomet er et formelt  
princip for en bestemt væren, hvis forandring fungerer som en *måle-  
stok* for gendannelse og nedbrydning i naturen. Et navn betegner en  
bestemt sammensætning, der hele tiden forfalder og genopfyldes  
gennem materiens fortsatte bevægelse. De udskiftende sammensæt-  
ninger kaster deres bestemmelser af sig i deres fortsatte udfoldelser,  
og dette er i sig selv deres materielle eksistens. Disse muligheder for,  
hvordan vi kan bestemme og beskrive en given ting, forklarer  
Lukrets med det, han kalder “billeder” [simulacra]. Partiklerne  
bevæger sig rundt i de sammensætninger, de udgør, og gennem den-  
ne uophørlige forandring, udsender de noget, som han kalder “*tin-  
genes skygger*”: “Altså: alle ting udsender aftryk, florlette former /  
afstødt af tingenes yderste ‘hud’ og fuldstændig lig dem.”<sup>31</sup> Ligesom  
en slange skifter ham, eller bål udsender røg, afgiver stoffets sam-  
mensætninger “det yderste af dem”, som vores sanser opfanger, og  
som Lukrets forstår som de tilfældige egenskaber af materiens  
enkeltvise sammensætning, som vi omtaler som prædikatet for et  
subjekt, eksempelvis bordets mørke farve – men hvor bordet ret  
beset selv er et prædikat af atomernes sammensætning.

¶15 Navnet på en sammensætning, begrebet eller det formelle princip  
om det, indeholder i Marx’ forstand modsætningen mellem

“abstrakt individualitet” (væsenet) og disse individualiteters tilintetgørelse eller materielle forandring (materien). For eksempel er den individualiserende betegnelse “bordet” blot den abstrakte individualitet for den specifikke materielle forsamling, der udgør det. Den abstrakte individualitet har ikke selv sansbar eksistens men er mulig at opfatte for os som den florlette form, der krænges af en afgrænset sammensætning. Derfor skriver Marx, at den betegner “frihed fra væren, ikke frihed i væren”.<sup>32</sup> Det betyder, at selvom vi f.eks. omtaler røgen fra bålet i bestemt ental, så er det ikke dette individualiserede mærkat, der er røgens egentlige fremtrædelse. Begrebet eller den abstrakte individualitet “røgen” er netop en abstraktion og kan ikke i sig selv “skinne i lyset af væren”.<sup>33</sup> Begrebet betragtes derfor som en frihed “fra” væren. Men dette leder ikke til den demokritiske skepsis, eftersom vi forstår, at begrebet er afledt fra en materiel eksistensforms virkelige tilstedekomst, dvs. fra en frihed “i” væren. I grunden handler det om, at det repræsenterbare er forskelligt fra det ikke-repræsenterbare. Ligeså med mennesker, kunne vi sige: Deres navne er ikke sådan, de egentlig fremtræder for os.

¶16 Hvis vi alligevel kan omtale ting som abstrakte individualiteter, som eksempelvis en person i ental, er det udelukkende, fordi vi har abstraheret ud i tomrummet fra denne sammensætnings egentlige materialiseringsproces. Som gode materialister må vi derfor begribe modsætningen mellem abstrakt individualitet og materiel forandring ved at huske på, ligesom vi så med atomet, at begrebet går under [untergehn] i bevægelsen. Begrebet selv forekommer os at træde ind i værens frihed ved at tabe dens abstrakt individualiserede eksistens (dens frihed “fra” væren) over i dens materialiserede eksistens, en proces, der forekommer os som en given tings død, men som egentlig er dens stofflige gendannelse (dens frihed “i” væren).

¶17 Enhver individualiseret eksistens, der er opstillet som en bestemt væren, er i denne forstand konstant døende. Denne død redegør begrebsligt for strømmen af den materielle og foranderlige væren, det bestemmer. Lukrets kommenterer, at død rettere skal forstås som gendannelse: “Intet af det der ser ud til at dø går da ganske til grund, / når nu naturen gendanner gammelt til nyt; men den lader / kun det nye få liv, hvis døden hjælper ved fødslen.”<sup>34</sup> Marx skriver ligeledes: “Således er naturens død blevet dens udødelige substans; og Lukrets udbryder med rette: *Mortalem vitam mors [...] immortalis ademit* [Dødeligt liv har udødelig død til vort held taget fra os].”<sup>35</sup> Døden i naturens gendannelser er den “udødelige død”, hvorfor der ikke findes “dødeligt liv” men kun stofflig gendannelse; døden er for abstrakte individualiteter kun principiel, dvs. begrebslig, og ikke faktisk, dvs. materiel. Lukrets *udødeliggør sig i sanseligheden*. Døden forekommer som naturens principielle bestemmelse, hvor altså den faktisk er at forstå som den fortsatte gendannelse af stofflige sammensætninger.

¶18 I Marx’ hegelianske jargon beskrives døden som begrebet, der “fremmedgør” sig selv i materialiseret eksistens. Det er den måde, hvorpå naturen ses fra begrebets repræsenterbare synspunkt, dvs. fra den abstrakte individualitet. Ved at betegne døden som “naturens natur” ser vi altså døden fra den abstrakte individualitets synspunkt, dvs. fra begrebets synspunkt, som dog selv opstår ud af den materialiserede eksistens. For Marx er det den nævnte modsigelse mellem materialisering og abstrakt bestemmelse, mellem fasthed og tomrum, der driver det, vi opfatter som fremtrædelsernes verden, til at forekomme i bestandigt nye former for os. I en kompliceret sætning skriver Marx, at “fremtrædelsernes verden kun kan opstå fra det fuldendte atom, som er fremmedgjort fra sit begreb.”<sup>36</sup> Vi kan igen forstå det, som at den abstrakte individualitet (begrebet om atomet)

kun forekommer i en helt anden form (materielt), end vi betragtede den i. Alting forekommer kort sagt konstant fremmedgjort for os, og denne fremmedgørelse er selve erfaringen af bevægelse.

¶19 Vi kan altså sige, at der gennem denne fremmedgørelse forekommer en forskel i tingen mellem dens begreb og dens eksistens, dens abstrakte individualitet og dens materielle forandring, hvorudfra vi kan begribe forandring som død. Begrebets fremmedgørelse etablerer med andre ord en immanent målestok i materiens egne bevægelser, som vi i forskellige grader opfatter forandringen af. Denne forandring af almene genstande, vi ellers betragter som stillestående og fastlagte, finder i Lukrets' udlægning hele tiden sted uden for vores sansers rækkevidde, ligesom en hvirvel af støvfug i sollys: "sådan et tumlende røre er tegn på, at dybest i stoffet, / findes en tummel som den, blot hemmeligt, skjult for vort øje. [...] Sådan breder bevægelsen sig efterhånden, den stiger, / til vore sanser kan fatte at alting bæver og bølger."<sup>37</sup> Vi kan tale om bestemte væsener, et frø eller en ring, men de er umærkeligt i bevægelse og udskifter deres sammensætning som slangen sin ham. Det konkrete "frø" dør langsomt, og det samme gør ringen, hvilket betyder, at den sammensætning, som vi kalder et bestemt væsen, forandres. Men disse sammensætninger ændrer sig blot til nye sammensætninger.

¶20 Ud fra helheden, ud fra selve det principielle begreb om materie, kan det dog se ud, som om intet ændrer sig, eftersom der ikke tilføres nogen ny kraft udefra. "Det er for resten sletikke [sic] svært at forstå, hvorfor altet / – skønt jo dog alle dets første-partikler bevæger sig hastigt – / dog tar sig ud som om det var helt og aldeles i hvile, / bortset fra, dersom noget flytter sig selv, som det ønsker. / Første-partiklernes størrelse ligger jo langt under grænsen / for hvad vi mennesker evner at sanse, så ingen kan se dem; / derfor bliver deres bevægelser også unddraget øjet."<sup>38</sup> Men selvom vi ikke kan opfatte

alle partiklers entropi, er verdenen for vores menneskelige sanselighed ikke i hvile: “det er fordi de første-partikler der løsnes, formindsker / alt de bevæger sig bort fra, men øger det de går hen til / – i førstnævnte fald gir det ælde, i sidstnævnte derimod blomstring, / intet forbliver i hvile. Sådan blir verden fornyet / hele tiden, de levende lever af lån fra hinanden.”<sup>39</sup> Vi oplever en kontinuerlig udveksling og fornyelse af stof, der langsomt og umærkeligt ændrer de sammensætninger, vi ellers lægger mærke til. Marx kalder oplevelsen af de materielle sammensætningers foranderlighed for *tid*.

## Tid som anden natur

¶<sup>21</sup> MARX SKRIVER, AT EPIKUR GRIBER MODSIGELSEN MELLEM materialisering og abstrakt individualitet, faktisk og principel bestemmelse “på dens højeste punkt” ved at sondre mellem atomet som *Stoicheion* [grundbestanddel] og atomet som *arche* [oprindelse]. Som *arche* er atombegrebet abstrakt fritaget fra foranderlighed, det vil sige fra at udfolde sig i tid. Ligesom at betragte atomet som en stillestående, abstrakt individualitet, er det principielt muligt at anskue hele materien som “evig og uafhængig”<sup>40</sup> – hvilket, som vi har set, faktisk blot betyder, at der ikke tilføjes ny energi “udefra”, og at materien selv står for bevægelse.

¶<sup>22</sup> Marx bruger Demokrit som antitese til Epikurs forståelse af tid. For Demokrit er atomerne ikke kun principielt men faktisk uforanderlige størrelser, og tiden, dvs. forfald og fornyelse, ælde og opblomstring, er derfor hverken afgørende eller nødvendig for hans materialistiske system. Hvis vi tilskrev atomerne en tidslighed og foranderlighed, ville vi ifølge Demokrit samtidig gøre tiden lige så uforanderlig som atomerne, hvilket ophæver selvsamme foranderlighed, vi forsøger at redegøre for. Forekomsten af tid er for Demokrit med andre ord blot endnu en bekræftelse på, at vi ikke har adgang til

sandheden igennem vores sanser. Ifølge Marx leder dette dog til, at oplevelsen af tid reduceres til en ren illusion i det erkendende subjekt, hvilket således fratager tid enhver forbindelse til den egentlige, fremtrædende verden. Tid ville da være et meningsløst begreb, og det vidende subjekt, der opfatter tiden og materiens forandring, ville være uden forbindelse til den virkelige verden.<sup>41</sup> Vi ender i denne redegørelse uden et begreb om materie, forandring eller tid, men med en rigid, statisk og evig opfattelse af sandhed.

¶23 I modsætning hertil hævder Marx, med henvisning til Lukrets, at Epikurs tidsbegreb bunder i en anden materialisme. For Epikur eksisterer tiden ikke som en uafhængig, statisk enhed: “følelsen af den er knyttet til ændring overfor stilstand.”<sup>42</sup> Naturens bevægelser foregår mellem det, Lukrets kalder “begivenheder” eller “tilfælde” [accidens]. Tiden er ikke en ekstern årsag til materiens bevægelse, den er bevægelens tilsynekomst, “*tilsynekomstens absolutte form*”, skriver Marx.<sup>43</sup> Det er altså den måde, fremtrædelser selv fremtræder på, og som vi ovenfor har beskrevet som begrebets fremmedgørelse, som vi skal tænke på som tid. Marx kalder det i vanlig dunkel stil for “fremtrædelse som fremtrædelse” eller “accidensens accidens”: “Accidens er substansens forandring overhovedet [überhaupt]. Accidensens accidens er i sig reflekterende forandring, vekslens som vekslen [der Wechsel als Wechsel]. Denne rene fremtrædelsesform er tid.”<sup>44</sup> Vi oplever altså den stofflige gendannelse fremtræde for os på alle de måder, vi sanseligt kan opfatte tingene på, og denne konstante, vekslede fremtrædelse er tid.

¶24 Vi kan forstå det på følgende måde: Vi betragter ofte tid ved at opstille en bestemt ting X's forandring fra A til B, hvor disse to tilstande ud fra vores synsvinkel så forbindes til det samme subjekt. Eksempelvis to forskellige aldre, der forbindes til et og samme subjekt, nemlig mig selv som tolvårig og fjortenårig. Ifølge kontradik-

tionsprincippet kan to forskellige aldre ikke prædiceres på et og samme subjekt på en og samme tid, hvorfor subjektets vedvaren igennem forandring må forekomme som en tidslig forklaring på de forskellige prædikater. Men det, vi i Marx' udlægning i virkeligheden griber fat i, er selve den processuelle ide om forandring, ikke om en bestemt tings forandring, men om "forandring" som sådan, dvs. selve X's konstant genopfyldte tilstedeværelse. Det betyder, at når vi tænker på selve forandringen, og ikke på den særlige ting, der forandrer sig, tænker vi på tid. Tid er det abstrakte begreb for den materielle forandring, vi opfatter. I den forstand er tid en almen proces i den sanselige verden: Det er den konstante forandring i den objektive, sanselige verden, der reflekteres tilbage til mennesket som forandring. Vi kan derfor gennem vores egne sansninger sige, at tid er objektiv eller objekternes faktiske forandring.

¶25 Gennem denne objektive forandring, skriver Marx, viser fremtrædelsen i sig selv, at den er fremtrædelse. I en tings konkrete tilstedeværelse foregår en konstant fornyelse af partikler uden for vores umiddelbare sanselige erkendelse, som vi opfatter som en tidsmæssig udvikling. Tingenes fremtræden er involveret i en konstant opståen og forsvinden af sammensætninger. Gennem deres forskellige tilstande af "ændring overfor stilstand" synliggør fremtrædelserne den form, der undergår forandring, hvilket vi har set som den bestemte væren, den abstrakte individualitet, der fremmedgøres i materialisering. Den proces, hvori vi bliver opmærksomme på en genstands bestemte væren, er tid forstået som en materialiserende foranderlighed, dvs. relativ til ændring og stilstand. Vi lægger mærke til en genstand som netop denne genstand, en seng, et bord, men også begivenheder og bedrifter, når vi kortlægger forholdet mellem ændring og stilstand, dvs. hvad der ændrer sig, og hvad der står stille, hvad der varer ved, og hvad der hører op. Tid er den begrebslige form for

materialiseringens fremmedgørende bevægelse. Fremtrædelsernes verden opstår i denne forstand som en konstant fremmedgørelse fra deres begreb, hvilket er tidens form.

¶26 Ligesom atomet er den abstrakte form for bestemt væren, er tiden den abstrakte form for sanselig fremtræden. Tid er “fremtrædelsens refleksion i sig selv”.<sup>45</sup> Det betyder for Marx, at tid i Epikurs udlægning eksisterer som en “anden” natur inden for den “første” natur, materiens bevægelse. Det, som tid er en abstraktion fra, er “den bevidste sanselighed”.<sup>46</sup> Dette kan vi forstå som den reflektive opmærksomhed på, at alle materielle ting forandrer sig, dvs. sanselighed, der er bevidst om sig selv. Denne refleksion opstår som sagt ud fra forskellen mellem stilstand over for hvile, forskellen mellem to lokale bevægelser. Den bevidste sanselighed, erfaringen af den konstante gendannelse, er altså tidens indhold. På denne måde kan vi sige, at bevidsthed selv er udgjort af den fortsatte oplevelse af materiens bevægelser, som er tidens indhold. Bevidsthed er tid. I en kryptisk passage hævder Marx, at “den menneskelige sanselighed er legemliggjort tid, den eksisterende refleksion af den sanselige verden i sig selv.”<sup>47</sup> Vi kan forstå dette begreb, “legemliggjort tid”, som at vores sanselighed netop er erfaringen af materiens forskellige hastigheder. Vores bevidsthed er en materiel proces, der relativt til sig selv møder en anden proces, eller som Lukrets poetisk ville sige det: en hvirvel af støvfug, der møder en anden hvirvel. Den menneskelige sanselighed er en forandring i naturen, der opfatter en anden forandring. Således er vi naturen, der reflekterer over sig selv, og denne refleksion er tidens form som anden natur.

## **Materialismens sanselighed**

¶27 AT BEDRIVE MATERIALISTISK FILOSOFI ER IKKE VERDENSEFJERN kontemplation, men en tilbagevenden til ens umiddelbare sanselig-

hed, der samtidig forbinder en til omfattende, dynamiske naturprocesser. Med Epikur lærer vi, at vores egen måde at erkende virkeligheden på også indebærer et etisk projekt om at frigøre vores sanselighed, der forbinder epistemologi, ontologi og etik i et samlet natursyn om tilstrækkeligt at forstå *bevægelse*. Der er intet tabt himmerige i en forsvundet urtid og intet evigt samfundssystem, men i stedet en faktisk, omskiftelig materiel virkelighed, som vi igangsætter, opretholder og udskifter igennem alt, vi foretager os, og som vi selv igangsættes, opretholdes og udskiftes af. Denne grundlæggende unostalgiske filosofi lærer os ikke at frygte døden men at elske livet, da vi erkender vores bevidstheds materielle udspring, hvori døden er gendannelse.

## Noter

1. Thomas Nail, *Marx in motion: reading Marx as our contemporary* (New York, NY: Oxford University Press, 2020), 5.
2. Gert Sørensen har ligeledes i dette tidsskrift skrevet en artikel med en fin gennemgang af genopdagelsen af Lukrets' værk i Renæssancen, der samtidig slutter af med en reference til Marx' afhandling. Jf. Gert Sørensen, "Lukrets og Machiavelli: Materialismens førsokratiske spor?", *Tidsskriftet Paradoks*, 17. maj 2024, ¶5–7.
3. Thomas Nail, *Lucretius I: an ontology of motion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 22.
4. Flere kommentatorer har påpeget, at hans afhandling bruger Epikur og Demokrit som "masker" for at udrede den filosofiske debat mellem Kant og Hegels respektive videnskabsfilosofi. Jf. Peter Fenves, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations", *Journal of the History of Ideas* 47, nr. 3 (juli 1986): 434, <https://doi.org/10.2307/2709662>.
5. "vom Princip losgerissen" (Karl Marx, "Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", i *Marx/Engels Gesamtausgabe*, bd. 1 (Berlin: Dietz Verlag, 1975), 27). Engelsk: Karl Marx, "Doctoral Dissertation", i *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, overs. Dirk J. og Sally R. Struik (New York: International Publishers, 1975), 40. Jeg refererer til den tyske som MEGA og den engelske som MECW.
6. "Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltslos; das Wissen, das ihm Inhalt giebt, ist ohne Wahrheit." (MEGA, 27/MECW, 41).

7. "Während Demokrit, von der Philosophie unbefriedigt, sich dem empirischen Wissen in die Arme wirft, *verachtet Epikur die positiven Wissenschaften*; denn Nichts trügen sie bei zur *wahren Vollendung*." (MEGA, 28/MECW, 41).
8. MEGA, 30/MECW, 44.
9. "Epikur behauptet, alle jene Ursachen könnten sein, und versucht dazu noch mehrere andere Erklärungen" (MEGA, 31, MECW, 45).
10. "nicht widersprechen dürfe die Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung" (MEGA, 31/MECW, 45).
11. Titus Lukrets, *Om verdens natur*, overs. Ellen A. Madsen og Erik H. Madsen (Frederiksberg: Det lille Forlag, 1998), 32, bog 1, l. 423–5.
12. Lukrets, *Om verdens natur*, 62, bog 2, l. 183.
13. MEGA, 33/MECW, 46.
14. Nail, *Marx in motion*, 22.
15. Lukrets, *Om verdens natur*, 66, bog 2, l. 303–7.
16. Lukrets, 134, bog 4, l. 47.
17. "Wir werden bei Lucrez, der überhaupt von allen Alten die epikuräische Physik allein begriffen hat, eine tiefere Darstellung finden." (MEGA, 35/MECW, 48).
18. Nail, *Marx in motion*, 17.
19. Lukrets, *Om verdens natur*, 64, bog 2, l. 221–2.
20. Lukrets, 61, bog 2, l. 133.
21. "weder Monade noch Atom existieren, sondern vielmehr in der geraden Linie untergehn" (MEGA, 35/MECW, 48).
22. George E. McCarthy, *Marx and the ancients: classical ethics, social justice, and nineteenth-century political economy* (Savage, Md: Rowman & Littlefield, 1990), 30.
23. Lukrets, *Om verdens natur*, 37 bog 1, l. 600 og 607–8.
24. Læst igennem Lukrets kompliceres Marx' udlægning af atombegrebet, der således kunne imødekomme Deleuzes kritik af dets tilsyneladende relationsløshed. Jf. Gilles Deleuze, *Nietzsche og filosofien*, overs. Robert Morsing Thyssen, 1. udgave (Frederiksberg: Multivers, 2023), 51.
25. Lukrets, *Om verdens natur*, 38, bog 1, l. 632–4.
26. Nail, *Marx in motion*, 14.
27. Lukrets, *Om verdens natur*, 83, bog 2, l. 870.
28. Lukrets, *Om verdens natur*, 33, bog 1, l. 460.
29. Lukrets, *Om verdens natur*, 33, bog 1, l. 469.
30. Dette kan være med til at belyse Althusser's senere *aleatoriske materialisme*, som var inspireret af Marx' nominalisme. Se Ross Speer, "Aleatory Materialism: Louis Althusser and the Necessity of Contingency" (Oxford, 2018), 101, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:633500b3-0830-4ce5-8471-e68b87fd7d86/files/md1fc952e7e6a308c42e8863600010fa>.
31. Lukrets, 134, bog 4, l. 43–4.

32. "Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein. Sie vermag nicht, im Licht des Daseins zu leuchten." (MEGA, 47/MECW, 62).
33. "Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein. Sie vermag nicht, im Licht des Daseins zu leuchten." (MEGA, 47/MECW, 62).
34. Lukrets, 27, bog 1, l. 262–4.
35. "So ist der Tod der Natur ihre unsterbliche Substanz geworden; und mit Recht ruft Lucrez aus: Mortalem vitam [...] mors immortalis ademit." (MEGA, 47/MECW, 62). For Lukrets' citat, jf. bog 3, l. 869.
36. "erst aus dem vollendeten und seinem Begriff entfremdeten Atom die erscheinende Welt hervorgehen kann" (MEGA, 48/MECW, 62). Vi bør huske på, at Marx' materialisme her ikke blot kan ses som resterne fra det hegelianske bord, men snarere, som Nail hævder, at det er Marx' forsøg på "at udvikle en materialistisk og kinetisk dialektik" (Nail, *Marx in motion*, 21).
37. Lukrets, *Om verdens natur*, 60, bog 2, l. 127–8 og 61, bog 2, l. 138–9.
38. Lukrets, 66, bog 2, l. 308–14.
39. Lukrets, 59, bog 2, l. 72–6.
40. "die Materie ist nur ewig und selbstständig, in so fern von dem zeitlichen Moment in ihr abstrahirt wird." (MEGA, 48/MECW, 63).
41. MEGA, 48/MECW, 63.
42. Lukrets, *Om verdens natur*, 33, bog 1, l. 463.
43. "*absoluten Form der Erscheinung.*" (MEGA, 48/MECW, 63).
44. "Das accidens ist die Veränderung der Substanz überhaupt. Das accidens des accidens ist die Veränderung als in sich reflectirende, der Wechsel als Wechsel. Diese reine Form der erscheinenden Welt ist nun die Zeit." (MEGA, 48–9/MECW, 63).
45. MEGA 49/MECW, 64.
46. "der bewußten Sinnlichkeit." (MEGA, 50/MECW, 64).
47. "Die *Sinnlichkeit des Menschen ist also die verkörperte Zeit, die existirende Reflexion der Sinnenwelt in sich.*" (MEGA, 50/MECW, 64).

# Materialismens absolutte – fra korrelation til kontingens

ASKE NØRGAARD

28. FEBRUAR 2025

**M**ED TALEN OM “NYMATERIALISME”, “DEN MATERIALISTISKE vending” og mange forskellige slags “materialismer” er det relevant at spørge, hvad vi egentlig mener med materialisme.

¶2 Hvad meget af vor tids materialistiske tænkning har tilfælles, er et fokus på at tænke ikke-antropocentrisk; at tænke virkeligheden på en måde, der opponerer mod at give det menneskelige subjekt en særligt privilegeret plads. Og det er ikke unormalt, at de såkaldte nymaterialister kalder deres tænkning for “ontologi”.<sup>1</sup>

¶3 Men hvis vi skal tænke det værende ikke-antropocentrisk, er det så egentlig lykkedes for materialismen at reflektere sig ud af refleksionen, ud i en ikke-subjektiv materialitet, fra hvilken vi kan subtrahere det faktum, at den er *tænkt*? Med andre ord: Er materien i de nye materialismer ikke blot materie *for os*? Materialister kan forfægte, at vi er nødt til at gøre op med det særligt menneskelige, men klinger det ikke hult, hvis de ikke er i stand til at fundere deres ontologi på et begreb om materie, som er befriet fra vores specifikt menneskelige subjektivitet, altså på en materie i sig selv, der nødvendigvis stadig ville være der, også selvom vi ikke var her? At udvikle et sådant begreb om materien er hvad Quentin Meillassoux forsøger i sin såkaldt *spekulative materialisme*, som jeg i denne artikel vil introducere.

## Korrelationisme

¶4 VI MÅ [...] FØRSØGE AF FORSTÅ, HVORDAN TANKEN KAN FÅ ADGANG til det ikke-korrelerede – til en verden som formår at subsistere uden at

være givet. At sige dette er også at sige, at vi må begribe, hvordan tanken kan få adgang til et *absolut* [...] som er i stand til at eksistere, uanset om vi eksisterer eller ej<sup>2</sup>

- ¶5 Ifølge Meillassoux, skal tanken altså (1) gribe noget absolut, og (2) dette absolutte skal være ikke-korreleret. Etymologien bag ordet “absolut” (lat.: “absolvere”) peger på, at det er noget afkoblet, og en korrelation er jo netop en kobling af to relata. For at forstå det absoluttes “ikke-korrelerede” karakter, introducerer Meillassoux et begreb, som det er afgørende, at vi forstår Meillassoux’ forståelse af: korrelationisme.
- ¶6 Korrelationisme er et begreb for den tænkning, der affirmerer, at “at være er at være et korrelat”,<sup>3</sup> og det er denne form for tænkning, som Meillassoux forsøger at gøre op med. Den kommer i mange former, men det, alle formerne har tilfælles er, at det hævdes at være umuligt at tænke noget, der er uafhængigt af tænkning:
- ¶7 Med “korrelation” mener vi den idé, at vi kun har adgang til korrelationen mellem tænkning og varen og aldrig til den ene af disse to termer isoleret fra den anden. Vi vil derfor fra nu af give navnet *korrelationisme* til enhver tankegang, der fastholder korrelationens uoverskridelige karakter, som den her er forstået.<sup>4</sup>
- ¶8 Korrelationisme betegner altså enhver form for tænkning, der fastholder det princip, at jeg, når jeg tænker, altid tænker på noget tænkt, og at hvad end jeg tænker på, så er det altid kun givet gennem tænkning (dvs. tænkning i kartesiansk forstand: enhver form for subjektivitet.) Korrelationismen betegner på den måde det simple forhold, at vi ikke kan subtrahere vores egen subjektivitet fra vores erkendelse. Vi kan her genkende Kants indsigt: Alt hvad vi tænker og erfarer, er noget *vi* tænker og erfarer, og vi kan derfor ikke tænke

eller erfare noget, som er uafhængigt af vores tænkning eller erfaring af det. Alt, der er givet, er givet *for os*, og derfor kan vi ikke tænke noget absolut *i sig selv*, hvilket i denne sammenhæng vil sige noget, der stadig ville gøre sig gældende, hvis vi ikke var der til at erkende det. Korrelationisme er med andre ord anti-absolutisme.

## Svag korrelationisme

- ¶9 MEILLASSOUX SKELNER I *APRÈS LA FINITUDE* MELLEM TO TYPER korrelationisme, henholdsvis en svag og en stærk. Den svage korrelationisme identificerer han med Kants transcendentale idealisme, for ifølge Meillassoux udelukker Kant ikke enhver relation mellem tænkning og det absolutte.
- ¶10 Kant hævder to ting imod hhv. den dogmatiske metafysik og den subjektive idealisme (som Meillassoux også kalder for “subjektalisme”):<sup>5</sup>
- 1) Den dogmatiske metafysik absoluterer noget uden for korrelatet. Hertil siger Kant: Vi kan, jf. at verden kun fremtræder, som den gør for os, ikke vide noget om noget, der ligger uden for vores erfaring.<sup>6</sup> Det er derfor, at det er umuligt at deducere sig frem til eksistensen af et nødvendigt værende:<sup>7</sup> Viden om eksisterende ting består i at erfare det, der hører under vores begreb om dem, og prædikatet nødvendighed er således ikke noget, vi kan tilskrive et i-sig-selv, der ligger uden for vores erfarings horisont.
  - 2) Subjektalismen absoluterer korrelatet *selv* og hævder, at det både er utænkeligt og umuligt, at der skulle være noget *uden for* korrelatet, og at “for-os’et” (dét at alt fremtræder for os) derfor er nødvendigt i sig selv. Kant: Verdens fremtrædelse *for os* kan ikke være nødvendig i sig selv, for vi kan kun beskrive fremtrædelsens faktum for os, aldrig deducere den (i genetisk forstand) med nødvendighed. Vi kan ikke

deducere vores erkendelsesformer (kategorierne) med absolut nødvendighed, men kun med nødvendighed for os – for vi kan kun vide noget om det fremtrædende og aldrig noget om det, der ligger til grund for fremtrædelsen (tingen i sig selv).<sup>8</sup>

¶<sub>11</sub> Det er Kants begreb om tingen i sig selv, der fungerer som værn mod både dogmatisk metafysik og subjektalisme, da vi ikke kan vide noget om tingen i sig selv (som dogmatikeren hævder), og heller ikke kan identificere den med det fremtrædende (som subjektalisten hævder). Det er den type relation, der er mellem tænkningen og det absolutte (tingen i sig selv), som udelukker de to metafysiske doktriner: Vi kan *tænke* tingen i sig selv, men aldrig erfare den i sig selv og dermed heller ikke vide noget om den.<sup>9</sup> Vi må tænke tingen i sig selv som:

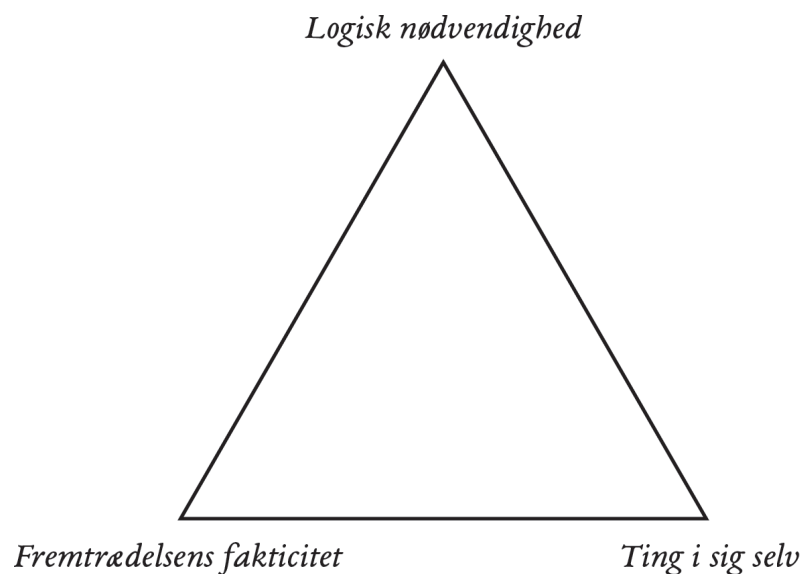
- 1) Non-kontradiktorisk
- 2) Eksisterende

¶<sub>12</sub> At eksistens og non-kontradiktion ikke udgør egentlig viden om tingen i sig selv skyldes, at de ikke er “virkelige prædikater”,<sup>10</sup> men blot logiske nødvendigheder for vores måde at tænke fremtrædelsen på. Så længe der er fremtrædelse, må der med logisk nødvendighed være noget, der giver anledning til den, men hvad eller hvordan dette er, kan vi ikke udtale os om. Begrebet om tingen i sig selv er dermed dét, der holder alle formastede forsøg på at opnå viden om det absolutte stangen. Tingen i sig selv er nødvendig, så længe der er fremtrædelse. Men om den er nødvendig i sig selv, kan vi ikke udtale os om.

¶<sub>13</sub> Det er på denne måde, at fremtrædelsens *fakticitet* – altså at vi kun kan beskrive fremtrædelsen, ikke have viden om den i sig selv nødvendige grund til den – fungerer som argument mod både den

dogmatiske metafysik og den subjektive idealisme. Hos Kant tilskrives fremtrædelsen fakticitet, netop fordi vi ikke kan *vide* noget om et hinsides korrelationen mellem varen og tænkning. Men Kants korrelationisme er *svag*, fordi han stadig fastholder den logiske nødvendighed (dvs. ikke-fakticitet) af, at tingen i sig selv må være non-kontradiktorisk og må eksistere, så længe der er fremtræden. For det er selve den logiske nødvendighed af et begreb om tingen i sig selv, der ledte os til at tilskrive fakticitet til det fremtrædende.

FIGUR 1: KANTS DOKTRIN KAN REPRÆSENTERES SOM EN TERNÆR RELATION, HVOR HVERT RELATUM UDGØR EN NØDVENDIG BETINGELSE



## Stærk korrelationisme

¶14 OVERFOR DENNE SVAGE KORRELATIONISME STÅR DEN STÆRKE korrelationisme, som netop består i en delegitimering af den svage version. Den stærke korrelationisme hævder ligesom Kant, at vi ikke kan deducere det givne med absolut nødvendighed, men kun beskrive det. Men i modsætning til Kant hævder den stærke version, at det givnes fakticitet ikke kun angår formen for vores erkendelse men tillige den logiske form, altså dét, der ledte Kant til at hævde eksistensen af tingen i sig selv. Den stærke korrelationisme siger: Hvordan kan Kant udelukke, at der *ikke* er noget, der giver anledning til fremtrædelsen? Hvis det er fordi, det er kontradiktorisk, hvordan

kan Kant så udelukke kontradiktionens umulighed på baggrund af dens utænelighed? Hvorfor skulle en almægtig Gud ikke kunne gøre kontradiktion mulig? Eksempelvis en almægtig Gud som både eksisterede og ikke eksisterede – eller noget helt tredje, som vi slet ikke kan tænke? Det eneste, vi kan konstaterer, er, at *vi* ikke kan tænke noget kontradiktorisk. Men om kontradiktion er muligt i sig selv, kan vi ikke sige noget om. Derfor er det illegitimt at hævde eksistensen af tingen i sig selv: Den logiske nødvendighed, der ledte os til at hævde dens eksistens, er selv blot et faktum, som ikke kan bruges til at overskride grænserne for, hvad der er erkendeligt for os.

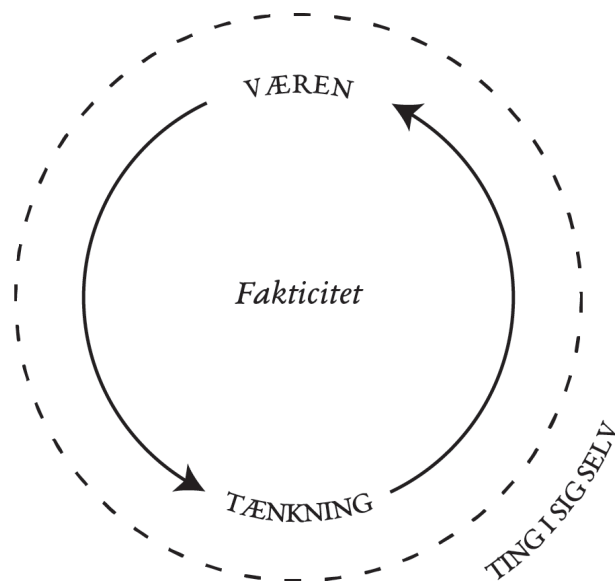
¶15 Den stærke korrelationisme består altså i at hævde, at fakticiteten omslutter hele korrelatet, inklusiv den logiske nødvendighed, der ledte Kant til at hævde noget uden for det: Vi kan kun beskrive, hvordan verden fremtræder for os, og vi kan aldrig vide, om der er en grund, om der ikke er en grund – eller noget helt tredje – bag fremtrædelsens fakticitet. At tale om noget, der ligger uden for korrelatet, er altså ikke bare illegitimt; det er meningsløst. Men netop fordi den er et udtryk for en *mangel* på viden, er denne fakticitet ikke absolut, uagtet at den omslutter alt, vi kender til. På den måde er den stærke korrelationisme den mest radikale anti-absolutisme, idet den degraderer tænkningens magt så meget som overhovedet muligt. Den stærke korrelationisme kan sammenfattes i sætningen, at “det er utæneligt, at det utænelige skulle være umuligt.”<sup>11</sup>

¶16 Det er vigtigt at understrege, at Meillassoux’ projekt ikke består i en ekstern kritik af korrelationismen. En sådan destruktiv kritik ville netop være før-kritisk eller dogmatisk. Pointen er snarere, at korrelationismen ifølge Meillassoux er en af de stærkeste filosofiske doktriner, selvom den indebærer den skandale, at tænkningen aldrig kan komme ud af sig selv og tænke noget, der ikke er korreleret med den selv. Meillassoux projekt er at passere gennem korrelatet: Kun en

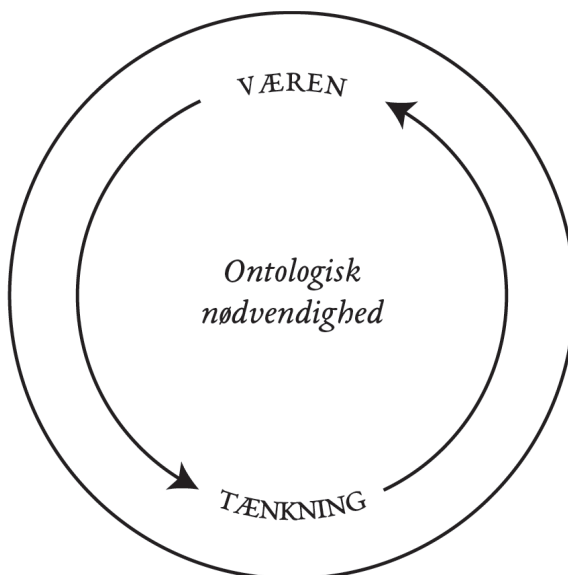
tænkning, der forholder sig til korrelationismens anti-absolutisme i dens mest overbevisende skikkelse, kan legitimt hævde at tænke det absolutte.

¶17 Lad os opsummere vores redegørelse for korrelationismen med en rekapitulering af de to former for korrelationisme og den beslægtede subjektalisme, som begge former for korrelationisme adskiller sig fra og opponerer imod: Den svage korrelationisme består i en korrelation mellem væren og tænkning, fakticitet mht. det givne og den logiske nødvendighed af tingen i sig selv. I subjektalismen er en sådan ting i sig selv uden for korrelationen umulig – for her er det selve korrelationen, der er nødvendig i sig selv. Og endelig, i den stærke korrelationisme, svæver korrelatet mellem væren og tænkning i (u)lykkelig uvidenhed om, hvad der er eller ikke er hinsides det givnes fakticitet.

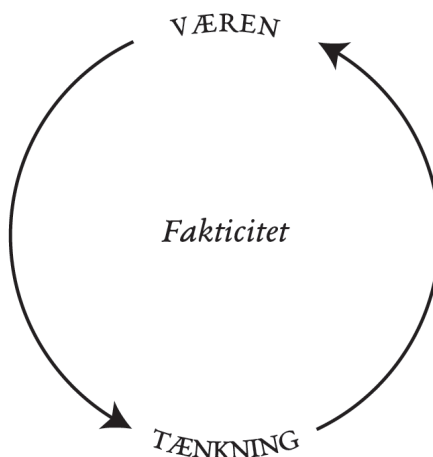
FIGUR 2: SVAG KORRE-  
LATIONISME



FIGUR 3: SUBJEKTALISME



FIGUR 4: STÆRK KORRELATIONISME



## Princippet om den absolutte kontingens: Faktualitetsprincippet

¶18 DEN STÆRKE KORRELATIONISME UDGØR ALTSÅ EN MEGET stærk anti-absolutistisk tænkning, fordi den tilsyneladende ikke er baseret på noget positivt, som den skal stå på mål for, men på agnosticisme. Hver gang man vil forsøge at hævde noget som værende absolut – om det så er subjektiviteten, livet, materien, Gud eller noget andet – så vil korrelationismen altid vende tilbage til fakticiteten: fraværet af en viden om, hvad der er hinsides fremtræden.

¶19 Meillassoux's eneste vej gennem det, han her kalder “den korrelationelle cirkel”, må derfor være at vise, at korrelationismen kun er mulig, for så vidt at den selv antager noget som værende absolut. Han må vise, at korrelationismens kerne, fakticiteten, ikke blot er et *fravær* af viden om en nødvendig grund, men en *viden* om det i sig selv nødvendige fravær af en grund; alt værendes absolutte ugrund. Med andre ord må han forsøge at vise, at fakticiteten er identisk med absolut kontingens.

¶20 For at imødegå dette argument [korrelationismen] kan vi kun gå frem på én måde: Vi må vise, at den korrelationelle cirkel – og det, der udgør dens nerve, nemlig distinktionen mellem i-sig-selv og for-os – selv forudsætter, for at kunne tænkes, at vi implicit har indrømmet kontingensens absolutthed.<sup>12</sup>

¶21 Denne absolutte kontingens kalder Meillassoux også for “faktualitet” (fr. *factuelité*).<sup>13</sup> Meillassoux illustrerer, hvordan den egentlig ligger til grund for korrelationismen ved at forestille sig et ontologisk drama, der består i en diskussion om døden mellem fire karakterer, hhv. to dogmatikere, en subjektalist og en korrelationist:<sup>14</sup> Den første dogmatiker hævder at vide, at vores liv fortsætter efter døden, fordi hun forestiller sig at kunne være sikker på eksistensen af en algod Gud, som skænker os evigt liv. Den anden dogmatiker, ateisten, svarer, at al religiøs tro er overtro, og at døden ikke blot udsletter vores krop men tillige vores bevidsthed. Korrelationisten træder ind i diskussionen og svarer med den sætning, som udgør kernen i hendes eget argument: “Lad være med at forestille dig, at du kan udtale dig om, hvad der er, når *du* ikke er.” Korrelationisten hævder dermed en radikal agnosticisme med hensyn til døden: Hvad der sker – hvis der sker noget – når vi dør, er hinsides grænserne for, hvad der er erkendeligt *for os*.

¶<sub>22</sub> Men nu træder subjektalisten ind på scenen og siger, at korrelationistens agnostiske påstand er lige så inkonsistent som dogmatikernes. For korrelationisten hævder, at et i-sig-selv på den anden side af korrelatets for-os er muligt. Men denne tanke om et i-sig-selv er netop en tanke, og derfor er idéen om noget hinsides korrelatet inkonsistent, fordi denne idé om noget *hinsides* kun har sin realitet som idé *inden for* korrelatet. Tanken om døden er ikke døden, men netop blot en tanke. Derfor konkluderer subjektalisten, at det sande i-sig-selv er for-os'et: dét at alt fremtræder for os, altså for bevidstheden, subjektet, selvet. Alt uden for korrelatet er utænkeligt og derfor umuligt, og dermed er selve korrelatet absolut. Det subjekt eller den bevidsthed, som udgør det ene relatum i det absolutte korrelat, er derfor udødelig(t). Nok er vi mennesker dødelige, men vi har adgang til noget absolut, dvs. noget, der nødvendigvis ville være der, selv hvis det menneskelige subjekt ikke var der, nemlig subjektivitet som sådan.

¶<sub>23</sub> Hvordan skal korrelationisten imødegå denne udfordring fra subjektalisten? Ved at angribe subjektalistens identifikation af det utænkelige med det umulige. Korrelationisten må bringe fakticiteten i spil og pege på, at selvom jeg ikke kan tænke, *hvordan* det er ikke at være (eller at være noget helt andet f.eks. i det kristne efterliv), så kan jeg tænke, *at* det er muligt. Grunden til dette er, at den af subjektalisten påståede umulighed af subjektivitetens ikke-væren – såfremt den i sandhed er umulig – må skulle begrundes ved at pege på en subjektivitetens nødvendighed i sig selv, og ikke blot for os. Men denne nødvendighed kan subjektalisten ikke præsentere et tvingende argument for, idet alle subjektalistens argumenter jo netop er baserede på hendes egen subjektivitet. Sagt på en anden måde: Hvis selve korrelatet virkelig skal være absolut, så skal korrelatets absolutthed begrundes med noget, der ikke udelukkende gives *inden*

for korrelatet, og sådan en begrundelse kan subjektalisten naturligtvis ikke finde inden for korrelatet.

¶24 Korrelationistens forsvar består altså i en appel til fakticiteten: At subjektalisten ikke kan vide, om der er noget på den anden side af korrelatet. Korrelationisten, som ønsker at forholde sig agnostisk til spørgsmålet om døden, må altså sige, at i og med at jeg ikke kan angive en i sig selv nødvendig grund til subjektiviteten, så er alle de metafysiske muligheder (ateisme, kristent efterliv eller noget tredje, som vi end ikke kan forestille os) *lige* mulige. Subjektivitetens ikke-væren eller væren-helt-anderledes er tænkelig som modstykket til fraværet af en i sig selv nødvendig grund til subjektivitetens fortsatte eksistens. Og det er fraværet af denne nødvendige grund, som kaldes for fakticitet: Da subjektiviteten ikke nødvendigvis er nødvendig, er det utænkeligt, at det utænkelige skulle være umuligt.

¶25 Nu træder dog en sidste disputant, den spekulative materialist, ind på scenen og siger: Hverken ateisten, den religiøse eller subjektalisten har korrekt identificeret det absolutte, for det er selve den fakticitet, som korrelationisten henviste til for at tilbagevise subjektalisten, som er absolut: "Det absolutte er selve denne kunnen-være-anderledes, som teoretiseret af agnostikeren [korrelationisten]".<sup>15</sup>

¶26 Ifølge den spekulative materialist er det kristne efterliv, den ateistiske totaludslettelse eller noget helt tredje alle *reelle* muligheder: De kan faktisk blive realiteten på et hvilket som helst tidspunkt, enten én efter én, en blanding, eller ingen af delene. Men netop som reelt mulige kan ingen af dem være reelt nødvendige. Den fakticitet, som korrelationisten brugte som argument imod subjektalisten (og de andre metafysiske positioner), er altså ifølge den spekulative materialist ikke et udtryk for uvidenhed om et hinsides, men et udtryk for en bestemt viden om det givnes (og det ikke-givnes) absolutte kontingens. Men hvorfor? Svaret er, at det er den agnostiske

korrelationist – som nu skal vise sig slet ikke at være agnostisk – som har angivet grunden. For agnostikerens egen henvisning til fakticitet kan ikke være en henvisning til en fakticitet for os – en fakticitet, som blot består i en uvidenhed om, hvorfor tingene er, som de er – da den netop består i selve den reelle mulighed for udslettelsen af for-os'et. Agnostikeren er fanget i et dilemma mellem den spekulative materialisme (absolut kontingens) og subjektalismen (absolut korrelat): Enten er subjektivitetens udslettelse reelt mulig, eller også er den reelt umulig. Og det eneste, der kan garantere, at dens udslettelse er mulig er, at den er mulig i sig selv. For hvis korrelationisten forsøger at redde sin uvidenhed ved f.eks. at sige: “Jeg kan ikke være helt sikker på, at subjektivitetens udslettelse er mulig, for det er jo bare noget, jeg tænker”, så kan dette kun betyde en af to ting:

- 1) Enten må det hævdes, at det kun er en mulighed for os. Men hvis denne mulighed for udslettelsen af for-os'et kun er en mulighed for os, så er det ikke en reel mulighed – hvilket var subjektalismens påstand, som ifølge korrelationisten var inkonsistent, fordi den formastede sig til at identificere det utænkelige med det umulige.
- 2) Eller også må det forsøges demonstreret, at denne absolutte mulighed for udslettelsen af for-os'et *selv* er en mulighed blandt andre metafysiske muligheder (den kristne, den ateistiske, osv.). Men denne *mulighed* for absolut mulighed er ikke forskellig fra selve den absolutte mulighed: For denne “nye mulighed” kan igen kun være en sådan, for så vidt at den ikke blot er en mulighed for os – for så er man tilbage i subjektalismen – men en mulighed i sig selv. Korrelationistens argument *for* relativiseringen af kontingensen er altså, paradoksalt nok, et argument *imod* dens relativisering: absolut kontingens.

¶27 Meillassoux opsummerer redegørelsen for korrelationismens impli-  
cette absolutte: “Selve idéen om forskellen mellem i-sig-selv og for-os  
ville aldrig have spiret i dig, hvis du ikke havde erfaret den menne-  
skelige tankes måske mest forbløffende kraft: at være i stand til at til-  
gå sin egen mulige ikke-væren – at have *viden* om sin egen  
dødelighed.”<sup>16</sup>

FIGUR 5: DEN ABSO-  
LUTTE MULIGHED<sup>17</sup>



¶28 Subjektivitetens ikke-væren er kun mulig, for så vidt at dens kontin-  
gens (at den ikke er nødvendig) ikke er korreleret med, at jeg tænker  
den; altså, at denne kontingens er nødvendig i sig selv. Derfor er  
kontingensen absolut i to betydninger af dette ord: (1) Den gør sig  
nødvendigvis gældende, også selvom der ikke er et subjekt til at

erkende det, hvilket betyder, at ikke kun min egen subjektivitet men alt værende er kontingent og (2) den kan ikke relativiseres, da ethvert forsøg herpå vil gøre brug af den som princip. Det hermed formulerede faktualitetsprincip kunne vi også kalde for *ugrundsprincippet*: En nødvendigt eksisterende grund er umulig.

¶29 Korrelationismens *fakticitet* og den dertilhørende formodede uvidenhed bestod i, at jeg ikke kunne angive en grund til, eller et tvingende argument for, at det værende er, som det er. Men selve dette, at jeg ikke kan angive en grund til det værende, skyldes ikke mine menneskelige erkendelsesmæssige begrænsninger – det skyldes, at der ikke *er* en grund til det værende, og dette er noget vi *ved*. Den mulighed for alle de forskellige efterlivsmæssige scenarier, som agnostikeren beskriver, er en mulighed, som vi kun er i stand til at tænke, fordi vi er i stand til at tænke den absolutte kontingens. Vi går her fra Kants umulighed af et argument for eksistensen af et nødvendigt værende<sup>18</sup> til *umuligheden* af eksistensen af et nødvendigt værende. Ved at etablere kontingensen som absolut får vi etableret Meillassoux's faktuale ontologi, som både er befriet fra korrelationismens agnosticisme, den før-kritiske metafysiks og subjektalismens inkonsistente absolutte og enhver hierarkiserende dualisme: Alt værende (inkl. subjektiviteten) er kontingent, om det er givet for et subjekt eller ej.

¶30 De reelle konsekvenser af dette er, at den tilstrækkelige grund princip er falskt, og at emergens *ex nihilo* dermed er et rationelt begreb. Vi skal forstå den absolutte kontingens, faktualiteten, som det, Meillassoux kalder hyperkaos:<sup>19</sup> Den absolutte kontingens er ikke mere kaos end orden, for der er ingen *grund* til at det ene frem for det andet skulle gøre sig gældende. Hyperkaos kan betyde total orden og stabilitet, men det kan også betyde kaotisk destruktion og emergens. Hyperkaos beskriver alle de tilstande, det værende kan

være i: ordentligt, kaotisk eller noget tredje eller fjerde, vi end ikke kan forestille os.

¶<sub>31</sub> Måske ville nogen indvende, at hele denne redegørelse for “det absolutte” jo bare er noget, vi har tænkt. Hvordan kan vi sikre os, at det er sandt og ikke blot tankespind? Svaret er, at selve tanken om absolut kontingens ikke er undtaget fra kontingensen – for ellers ville kontingensen ikke være absolut. Men den absolutte kontingens kan, som vi har set, ikke være kontingent. At der findes bevidste væsener, der er i stand til at tænke det absolutte, er kontingent; at der findes tænkning overhovedet, er kontingent (som vi så i kritikken af subjektalismen), men denne tanke *om* det absolutte *er* naturligvis ikke det absolutte, for tanken er også underlagt den absolutte kontingens. Med andre ord: Selve tanken om min mulige ikke-væren er naturligvis korreleret med, at jeg tænker den – men indholdet af den (dvs. dét, som tanken er tanke om) kan ikke bestå i at være korreleret med, at jeg tænker det, for det består netop i den reelle mulighed for, at der ikke er tænkning overhovedet.

¶<sub>32</sub> Dette er den spekulative materialisme, hvor “materie” er blevet begrebet som det absolut kontingente værende. En materialisme etableret gennem fornuften, og ikke blot en naiv antagelse om, at verden subsisterer, selvom vi ikke er her til at erfare den. Det er en materialisme, som ikke er “før-kritisk”, for den er netop *baseret* på Kants transcendentale tænkning. Og det er en materialisme, men ikke nødvendigvis et “opgør med det særligt menneskelige”, for mennesket er ifølge Meillassoux dét (kontingente) væsen, der er i stand til at erkende det absolutte.<sup>20</sup> Kontingensen er ikke en af tænkningens kategorier. Tænkning *er* adgangen til den absolutte kontingens, da alt vi tænker reelt kan opstå ud af intet.

## Noter

1. Fx Jane Bennett, *Vibrant Matter* (London: Duke University Press), x; Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway* (London: Duke University Press, 2007), 25; Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2012), 169.
2. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. Édition revue* (Paris: Éditions du Seuil, 2012 [2006]), 51: “Nous devons [...] tenter de comprendre comment la pensée peut accéder au non-corrélé – à un monde capable de subsister sans être donné. Or, dire cela, c’est aussi bien dire que nous devons saisir comment la pensée peut accéder à un *absolu* [...] capable d’exister que nous existions ou non.”
3. Meillassoux, *Après la finitude*, 51: “être, c’est être un corrélat.”
4. Meillassoux, *Après la finitude*, 18: “Par ‘corrélation’, nous entendons l’idée suivant laquelle nous n’avons accès qu’à la corrélation de la pensée et l’être et jamais à l’un de ces termes pris isolément. Nous appelons donc désormais *corrélationalisme* tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélation ainsi entendue.” Se også Meillassoux, “Om korrelationisme”, *Tidskriftet Paradoks*, 26. februar 2025.
5. Quentin Meillassoux, “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign”, i *Genealogies of Speculation*, red. Armen Avanessian et al. (London: Bloomsbury Publishing, 2016), 121.
6. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Berlin: Suhrkamp, 2020 [1781] (herefter *KrV*)), BXXXVI.
7. Kant, *KrV*, B620/A592-B631/A603.
8. Kant, *KrV*, BXXXVI. Dette er en ontologisk læsning af Kants begreb om tingen i sig selv. Heroverfor står f.eks. den såkaldt metodologiske læsning, der gør tingen i sig selv til et blot grænsebegreb, som står så radikalt uden for tænkningens kategorier, at vi ikke engang kan tale om den som eksisterende. Men selv hvis man vil anklage Meillassoux for at fejllæse Kant her, så vil en evt. metodologisk læsning af Kant bare placere ham i den stærke frem for den svage korrelationisme (som vi skal se om lidt) – og det er begge varianter, Meillassoux kritiserer.
9. Kant, *KrV*, BXXXVI: “Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können” (Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft*, overs. Østergaard (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 2002): “Samtidig må vi, hvad vi nøje bør overveje, til enhver tid forbeholde os, at vi også må kunne *tanke* de samme genstande som ting i sig selv, selv om vi ikke kan *erkende* dem).
10. Kant, *KrV*, B626. Virkelige prædikater er prædikater, som kan “tilføje noget til begrebet om en ting”, og som derfor kan udvide vores viden om tingen.

11. Meillassoux, *Après la finitude*, 68: "Il est impensable que l'impensable soit impossible."
12. Meillassoux, *Après la finitude*, 86: "Pour contrer cet argumentaire, nous ne pouvons procéder que d'une seule façon : nous devons montrer que le cercle corrélationnel – et ce qui en constitue le nerf, à savoir la distinction de l'en-soi et du pour-nous – présuppose lui-même, pour être pensable, qu'on ait admis implicitement l'absoluité de la contingence."
13. Begrebet er en substantivering af "faktual", som er vores oversættelse af Meillassoux' neologisme "factuel". Det faktuale med *a* er et spekulativt-filosofisk begreb vedrørende den absolutte kontingens, som ikke må forveksles med det almindelige "faktuel" (fr. factuel). Når vi bruger "faktualitet" i teksten her, er det altid en substantivering af "faktual" – aldrig af "faktuel". Se Meillassoux, *Après la finitude*, 119.
14. Meillassoux, *Après la finitude*, 87–93.
15. Meillassoux, *Après la finitude*, 89: "*l'absolu est le pouvoir-être autre lui-même, tel que le théorise l'agnostique.*"
16. Meillassoux, *Après la finitude*, 92: "L'idée même de la différence entre l'en-soi et le pour-nous n'aurait jamais germé en vous, si vous n'aviez éprouvé la puissance peut-être la plus étonnante de la pensée humaine : être capable d'accéder à son possible non-être – *se savoir* mortel."
17. Vi kan illustrere dialogen mellem korrelationisten og den spekulative materialist således: I midten har vi en række metafysiske muligheder, som f.eks. kristent efterliv, subjektivitetens totaludslettelse, og så videre. ( $M_1, M_2, M_3$ ), som korrelationisten, qua agnostiker, antager som mulige. Når den spekulative materialist siger, at de er absolut mulige (den inderste  $\diamond$ ), så vil korrelationisten sige: "Nej, det kan vi ikke hævde, for det er også muligt, at det, vi tænker er muligt, slet ikke er muligt" (den stiplede, næstinderste  $\diamond$ ). Men korrelationisten henviser dermed til en mulighed (den næste, uafbrudte  $\diamond$ ) som hendes egen tænkning er underlagt, hvilket er indbegrebet af den absolutte kontingens. Hver gang hun forsøger at hævde en "mulighed qua uvidenhed" (stiplet  $\diamond$ ) sker det med henvisning til den absolutte mulighed (uafbrudt  $\diamond$ ). Og sådan vil det for korrelationisten fortsætte i en uendelig regres, medmindre hun anerkender den absolutte kontingens.
18. Kant, *KrV*, B620/A592-B631/A603.
19. Meillassoux, *Après la finitude*, 99.
20. Quentin Meillassoux, *L'inexistence divine* (Paris: École Normale Supérieure, 1997), 292.

# Materie uden isme: Fra antikkens materialismekritik til en an-archistisk metafysik

RASMUS BRO

CLEMMENSEN

27. MARTS 2025

**M**ATERIALISMEN ER EN FILOSOFISK POSITION, DER umiddelbart er metafysisk, men som altid har politiske konsekvenser. Men er denne position frigørende eller begrænsende for politisk frihed? Helt fra filosofiens begyndelse har man diskuteret dette spørgsmål: Muliggør materialismen menneskelig frihed eller gør materialismens fokus på ydre omstændigheder friheden umulig som metafysisk kategori? Denne diskussion er for mig at se en af de mest oversete metafysiske diskussioner i antikkens filosofi og en af dem, der har den største moderne politiske relevans. Derfor vil jeg her forsøge ved hjælp af et par nedslag at aftegne denne konflikt.

¶<sub>2</sub> Den første beskrivelse, vi har af materialisme som samlet filosofisk retning, findes hos Aristoteles. *Metafysikkens* første bog er én af vores ældste kilder til de førsokratiske filosoffer, og her udpeger Aristoteles ét primært fællestræk for disse første filosoffer: at de alle fortrinsviist baserer sig på en tænkning af *hylé*.<sup>1</sup> *Hylé* er det ord, der i den latinske tradition oversættes til *materie*, og derfor kalder man traditionelt de førsokratiske filosoffer for materialister. I denne artikel vil jeg begynde ved Aristoteles' kritik af den antikke materialisme og derfra bevæge mig via Marx' gennemgang af antik materialisme i hans afhandling om Demokrits og Epikurs naturfilosofi til en diskussion af forholdet mellem materialisme og frihed. Til sidst vil jeg komme med et forslag: at vi må tænke materien uden nødvendigvis at tænke den som en "isme"; altså uden nødvendigvis at tænke den som et tvingende udgangspunkt og en snæver ramme for vores

tænkning. Opgøret med metafysikkens tvang er nemlig et nødvendig grundlag for opgøret med politikkens. Men for nu, lad os begynde historien ved begyndelsen: de førsokratiske filosoffer.

## Aristoteles og kritikken af den første materialisme

¶<sub>3</sub> I DE FØRSOKRATISKE FILOSOFFERS EGNE TEKSTER ER DET VIGTIGSTE begreb ikke *hylé*, men *arché*. *Arché* kan oversættes på en række forskellige måder. I den latinske tradition oversættes det direkte til *princip*, da både *arché* og *princip* betyder *først*. Det er altså den første årsag, første bevæger og/eller det primære grundstof, som alt andet afhænger af. Interessant nok er både prins (latin: *princeps*) og *archont* (der på græsk betyder “leder”) afledt af disse ord, og betyder det samme: den første og øverste i samfundet, man kunne sige “suverænen”. Denne centrale forbindelse vender jeg tilbage til, når jeg afslutningsvis vil koble det metafysiske til det politiske niveau. For nu er det vigtigste de to centrale begreber i forbindelse med de førsokratiske filosoffer: *hylé* og *arché*.

¶<sub>4</sub> Når Aristoteles beskriver alle de første filosoffer som “materialister” er det netop med henvisning til, at disse alle gør en form for materiel årsag, en form for materie (*hylé*), til deres primære årsag (*arché*). Alle disse filosoffer antager, at grundlaget for at forklare sammenhængen i verden kan findes i forståelsen af dens materielle basis. Således præsenterer Thales, den såkaldt første filosof, for eksempel sit berømte udsagn: “Alt er vand”. Og idet han har indset, at alt er vand, kan han forklare en hel række andre ting ved hjælp af denne indsigt. Ifølge Aristoteles er denne fremgangsmåde kendetegnende for alle de første filosoffer, hvis filosofiske virke alle falder ind under Aristoteles’ definition på materialisme, som er: Vi kalder en filosofisk retning for materialisme, når materien (*hylé*) anses som

primær (*arché*) i vores forklaring af væren. Lad os indtil videre acceptere denne definition af materialisme, for nu at se, hvordan den driver Aristoteles' kritik af førsokratikerne.

¶5 For en sætning som "alt er vand" løber hurtigt ind i nogle ret åbenlyse problemer. Først og fremmest, ifølge Aristoteles, spørgsmålet: Hvis vand er årsag til alt, hvad gør så, at noget opstår ud af vandet? Hvorfor forbliver det ikke blot i én ensartet form? Her må man, ifølge Aristoteles, postulere en anden form for årsag end blot den materielle. Der må findes en bevirkende, også kaldet kinetisk, årsag, der får materien til at være i bevægelse. Altså er materie i hvert fald ikke den  *eneste* type årsag – der må findes mindst én anden type årsag.<sup>2</sup>

¶6 Aristoteles bruger her et andet begreb for årsag end *arché*, nemlig *aitía*. *Aitía* betyder årsag i en mere bred, almindelig betydning, mens *arché* som sagt lægger vægt på det  *primære* ; at det er den første årsag. Her drager Aristoteles – og de antikke filosoffer generelt – desuden endnu et skel, der er afgørende for vores forståelse af materialisme som metafysisk position: De antikke taler om *stoicheíai*, der almindeligvis oversættes med begrebet "elementer". Dette begreb erstatter til dels begrebet *arché* og betyder nærmere noget, der "står ved", altså en unedbrydelig mindstebestanddel. Eksempelvis de fire klassiske elementer, som vi har fra Empedokles: jord, vind, ild og vand.<sup>3</sup> Med disse to nye distinktioner kan vi spørge: Er materien (*hylé*) primær (*arché*) i forhold til elementerne (*stoicheíai*) og i forhold til årsagssammenhængene (*aitíai*)? Aristoteles formulerer selv spørgsmålet, der skal undersøges i *Metafysikken*, som et spørgsmål om "de grundlæggende årsager"<sup>4</sup> og kombinerer dermed begrebet *arché* med *aitía*: Hvilke årsager findes i primær forstand? Dermed skifter Aristoteles fokus, således at *arché* ikke længere udelukkende

er materiel (*hylé*), men nu også bundet til spørgsmålet om årsag og bevægelse.

- ¶7 Som allerede nævnt må der findes mindst én årsag mere udover materie, nemlig bevægelse eller påvirkning – Aristoteles' begreb er “bevægelsens grund”.<sup>5</sup> Bevægelsens årsag kan dog sagtens integreres i en fysikalistisk model, eksempelvis i Einsteins teori, hvor  $E=mc^2$  udtrykker den generelle regel, at energien plus massen er konstant, og hvor energi og masse desuden er gensidigt konverterbare. Den samme type løsning finder man hos nogle af de førsokratiske tænkere, der påstår, at et af materiens elementer har en kinetisk natur i sig selv – den mest oplagte kandidat værende ild.<sup>6</sup>
- ¶8 Problemet er dog, ifølge Aristoteles, at den interne fysiske forklaringsmodel ikke virker tilfredsstillende til at beskrive fremkomsten af f.eks. skønhed, godhed og andre lignende menneskelige anliggender. Derfor opfandt nogle af de førsokratiske filosoffer også andre typer af påvirkende (*kinetiske*) årsager udover den materielle (*hylé*). Eksempelvis Empedokles, der tilføjede venskab og strid som fundamentale årsager til godt og ondt, eller Anaxagoras, der simpelthen påstod at *nous* – tanke – er en iboende del af materien.<sup>7</sup> Det smarte ved disse løsninger er, at sådanne påvirkninger både forklarer *hvordan* og *hvorfor* bestemte fænomener opstår. De er, så at sige, *ladede*, både kinetisk og etisk. Eksempelvis kærlighed og strid hos Empedokles, der kombinerer en fysisk idé om modsatrettede kræfter (energi vs. entropi) med en etisk (godt vs. ondt). Altså er der allerede etableret en dimension, som ikke er strengt materiel.
- ¶9 Denne løsning er dog ikke tilfredsstillende, konkluderer Aristoteles, der kalder denne forklaringsmodel “mudret” og altså ikke mener, at de disse forsøg på at tænke den kinetiske årsag som en af de materielle er utilstrækkelig, men tværtimod blander forskellige ting sammen. For at opnå en dybere forståelse af Aristoteles' kritik,

kan vi med fordel vende os mod Sokrates' kritik af Anaxagoras' brug af *nous* i den platoniske dialog *Faidon*, der udgør Platons måske mest skarpt formulerede kritik af materialismen. Her udtaler Sokrates:

- ¶10 Mine høje forventninger blev gjort fuldstændigt til skamme, da jeg læste videre og så, at Anaxagoras slet ikke brugte fornuften (*nous*) til noget og heller ikke tilføjer en ny slags årsager i sine forklaringer [...], men bare bruger luft, æter, vand og flere andre irrelevante størrelser. Det var mit indtryk, at det svarede præcis til, hvis man sagde, at Sokrates handler som han gør, på grund af sin fornuft, men når man skal forklare grunden til mine individuelle handlinger, siger man først, at jeg sidder her, fordi mit legeme består af knogler og sener, at knoglerne er hårde og er adskilt fra hinanden med led, mens senerne kan spændes og slækkes og omgiver knoglerne tillige med kød og hud [...] men undlader at omtale de virkelige årsager, nemlig at da athenerne har besluttet, at det bedste er at dømme mig, så har jeg besluttet, at det er bedst for mig at sidde her og vente på, at den straf athenerne besluttede sig for, skal ske fyldest.<sup>8</sup>
- ¶11 I første omgang er problemet at forklare bevægelsen i materien: hvor kommer den fra? Men selv hvis vi tilføjer en bevægende årsag i fysisk forstand, så mangler der stadig noget, der endeligt beskriver *hvorfor* materien bevæges. Ligesom Sokrates kritiserer også Aristoteles de førsokratiske filosoffer for ikke systematisk at bruge deres kinetiske begreber til at forklare noget og, siger han, selv deres beskrivelse af den kinetiske årsag er "mudret og slet ikke tydelig".<sup>9</sup>
- ¶12 Aristoteles foreslår i stedet, at der findes fire typer af årsager, som nødvendigvis må inkluderes i vores metafysiske forståelse. Udover materielle og kinetiske findes der ifølge Aristoteles essentielle og teleologiske årsagsforklaringer.<sup>10</sup> Disse to typer årsager bliver nødvendige, når vi går fra forklaringen af fysiske til etiske og kulturelle fæno-

mener. Det er netop derfor, at Sokrates' og Platons udvikling af en *idealisme*, der kan forklare disse typer af fænomener, giver mening som det næste skridt i filosofihistorien. Her går, som Sokrates' argumentation i resten af *Faidon* også viser, ideen om fornuft og tanke – altså ideernes verden – forud for det materielle. Og dette tillader netop Sokrates og Platon at overveje meningen og formålet med væren – dens *hvorfor*. Hvad både Platon og Aristoteles' filosofi i sidste ende kritiserer er en materiel *determinisme*, hvor alt er bestemt ud fra forudgående materielle og kinetiske årsager. Sagt med moderne filosofisk terminologi kunne man sige, at de forsøger at formulere en verden, der ikke blot består af genstande, men også af subjekter, og hvor frihed er muligt.

¶13 Lige så absurd som det er, at Sokrates skulle sidde fængslet på grund af sin krops beskaffenhed, lige så absurd er det dog at påstå, at himmellegemerne bevæger sig, som de gør, fordi det er *bedst* i nogen etisk forstand. Her må der igen skelnes mellem kinetisk og teleologisk årsagsforklaring. Det er netop, hvad Aristoteles gør – her privilegeres hverken den ene eller den anden årsagsforklaring absolut, hverken absolut materialisme eller absolut idealisme. I stedet anerkendes det, at forskellige typer af årsagsforklaringer findes og kan begrundes. Mens Aristoteles således er kritiker af de materialistiske filosoffer, inkluderer han klart materie som én af fire årsager. Aristoteles' position er altså ikke materialistisk i den første forstand, jeg fremlagde: Materien er ikke den primære årsag (*arché*), men materien er stadig meget vigtig for Aristoteles' værensforståelse. Man kan således godt respektere vigtigheden af materielle årsager i sin naturforståelse uden at sværge til en materialistisk metafysisk position, hvor materien hæves til princip (*arché*) for al væren. Materien er, sagt på en anden måde, en nødvendig men ikke tilstrækkelig del af den metafysiske forklaringsmodel for Aristoteles. Med Aristoteles' kritik

som forbillede vil jeg nu gå videre til at formulere en position, som jeg vil kalde “materie uden materialisme.”<sup>11</sup>

## **Frihedens rige: Marx’ opgør med den “traditionelle materialisme”**

¶<sup>14</sup> HELE DENNE DISKUSSION AFSPEJLES I EN AF DE MEST INTERESSANTE kilder til mødet mellem antik og moderne materialisme, nemlig Marx’ afhandling om forskellen på Demokrits og Epikurs naturfilosofi, der stiller os overfor nogle af materialismens primære brydningsflader, som de stadig viser sig for os i dag. I *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* kontrasterer Marx to tilsyneladende nærvæd identiske naturfilosofiske systemer, for dermed at afsløre dem som diametrale modsætninger. For Marx repræsenterer den førsokratiske Demokrit nemlig en traditionel deterministisk materialisme, mens Epikur repræsenterer den virkelige konklusion på antikkens naturfilosofi – nemlig en frihedsorienteret og selvbevidst materialisme.<sup>12</sup> Den grænse, som Marx forsøger at overskride ved at differentiere Epikur fra Demokrit, er præcis den grænse for materialismen, som Aristoteles’ kritik aftegnede. For at tillade denne parallel at træde helt tydelig frem vil jeg nu følge Marx’ forsøg på at bringe materialismen ud af naturens og nødvendighedens verden og ind i frihedens rige.

¶<sup>15</sup> Et af de fundamentale karakteristika ved traditionel materialisme er, ifølge Marx, den dominerende rolle, begrebet om nødvendighed indtager. Marx citerer Aristoteles for at sige, at Demokrit “fører alt tilbage til nødvendighed”<sup>13</sup> og kalder dette træk for “determinismus”.<sup>14</sup> Den slags deterministisk materialisme er netop konsekvensen, hvis vi udelukkende antager materielle og kinetiske årsagsforklaringer, men ikke inkluderer de resterende to. Det er en materialisme domineret af nødvendighed i stedet for frihed.

¶16 Demokrits atomlære er i sin kerne en beskrivelse af atomer, der falder gennem tomt rum, men uden en forklaring på, *hvorfor* noget opstår frem for noget andet. Epikurs geniale tilføjelse er ideen om en spontan tilfældig afbøjning, kaldet *klinámen*,<sup>15</sup> fra den ellers logisk faldende bane. Ideen om *klinámen* bringer *tilfældigheden* ind i billedet. For Demokrit er nødvendigheden selve grundtanken bag den kinetiske årsagssammenhæng og dermed introduceres altså her en helt ny dimension. Marx citerer Epikur: “Den nødvendighed, der af nogle er indsat som eneherker, findes ikke, nogle ting er derimod tilfældige [...] For tilfældet, ikke gud, såsom mængden mener, må antages” og han tilføjer: “Det er en ulykke at leve i nødvendigheden, men at leve i nødvendigheden er ingen nødvendighed. Åbne står overalt vejene til frihed – mange, korte og lette.”<sup>16</sup> For Marx er Epikurs metafysiske strategi, introduktionen af *klinámen*, et opgør med determinisme i skikkelse af såvel materialistisk nødvendighed som religiøs skæbnetænkning, og dermed åbner den op for en reel tænkning af *frihed*.

¶17 For bedre at forstå modsætningen mellem Demokrits og Epikurs materialisme introducerer Marx en skelnen mellem to forskellige typer af *mulighed*: Reel mulighed og abstrakt mulighed. Nødvendighed i Demokrits deterministiske forstand kan nemlig kun tænkes som realiseringen af det, Marx kalder “reel mulighed, altså et netværk af betingelser, årsager, grunde osv. igennem hvilke denne nødvendighed formidles.”<sup>17</sup> Denne mulighed er altså en begrænset mulighed; begrænset af materiens kausale nødvendighed. Den abstrakte mulighed derimod er betegnelsen for den frihed, som blev beskrevet i citatet ovenfor: Den er ubegrænset mulighed. Som Marx forklarer: “Den reale mulighed søger at begrunde sine objekters virkelighed og nødvendighed. Den abstrakte har ikke med objekterne, der bliver forklarede, at gøre, men derimod med det subjekt, der

forklarer.”<sup>18</sup> Med den abstrakte mulighed bliver det subjektive element tænkt med ind i ligningen, i stedet for at vi blot tænker varen som en serie af objekter. På den måde ender vi egentlig med den samme kritik som Aristoteles: Hvis vi vil tænke andre årsager end naturens og objekternes – tænke over kultur og politik eksempelvis – så slår nødvendigheden (materie plus kinetik) ikke til. Hos Epikur integreres denne kritik så i en ny materialisme og naturfilosofi ved hjælp af begrebet om atomernes afbøjning (*clinámen*). Marx citerer her Pierre Bayle: “Epikur antog, at selv midt i tomrummet afbøjede atomerne en smule fra en lige linje; og af det opstod friheden.”<sup>19</sup> Altså stræbes her efter en materialisme, der tillader eksistensen af frihed.

¶18 Det er dog ikke alle, der finder Epikurs materialisme overbevisende. Marx henviser her til en kritik fra Cicero, der påpeger, at det mest skammelige, der kan ske for en naturfilosof, er at tænke noget uden årsag, hvilket er præcis, hvad Epikur gør med atomets spontane afbøjning. Men, som Marx indvender: “For det første ville en fysisk årsag, som den Cicero efterspørger, automatisk kaste atomet tilbage i determinismens rige, hvorfra det præcis skal hæves. For det andet er atomet endnu ikke fuldendt, førend det er sat i afbøjningens bestemmelse.” For ifølge Epikur “er atomet årsag til alt og dermed selv uden årsag.”<sup>20</sup> Pointen er for Marx, at selve atomets *definition*, som udelelig absolut mindsteenhed, allerede rummer ideen om afbøjningen i sig. Atomets er altid allerede uden årsag. For hvis atomet ikke afbøjede, ville det ikke være individuelt, men en del af en kinetisk massebevægelse. Sagt med Marx’ terminologi: Afbøjningens begreb er på kinetikens område udtryk for den individualitet, som begrebet atom udtrykker på materialitetens. Altså hører afbøjningen med til at tænke atomet som princip eller *arché*.<sup>21</sup>

¶19 Tredje kapitel af Marx' afhandling har overskriften “*Ἄτομοι ἀρχαί und άτομα στοιχεία*”,<sup>22</sup> og handler altså om atomet som henholdsvis princip og element. Ifølge Marx så Demokrit grundlæggende ikke nogen modsætning her: Atomet var for ham en abstrakt bestemmelse af den mindste enhed, altså er de to begreber synonyme. For Epikur derimod er denne skelnen reel. Ikke, ifølge Marx, fordi der findes to forskellige slags atomer, men fordi atomet gives i to “forskellige bestemmelser.”<sup>23</sup> Dette betyder, at der er en dialektik mellem de to, atomet forstået som henholdsvis *stoicheion* (element) og *arché* (princip), og ifølge Marx udgør dette det særlige ved Epikurs materialisme. Den dialektiske progression går således: Først bestemmes atomet som en principiel enhed (*arché*); denne er uden egenskaber og absolut individuel (a-tomos, u-delelig). Dernæst tilføjes afbøjningen som en nødvendig del af denne bestemmelse om individualitet. Men på grund af netop denne afbøjning støder atomerne sammen og aktualiserer sig med forskellige egenskaber og bliver virkelige elementer. Således går de fra at være abstrakte bestemmelser og teoretiske enheder til at blive konkrete genstande i det, Marx kalder “tilsynekomsternes verden.” Altså “emergerer” tilsynekomsten fra modsætningen i atomet selv forstået som absolut individualitet.<sup>24</sup> På den måde sættes atomet som *arché* (princip) og *stoicheion* (element) i dialektisk forbindelse og en slags emergensdialektik formuleres, hvor atomets materialistiske princip emergerer som materialistisk virkelighed. Dermed, skal vi forstå, er der skabt bro mellem materialismens princip, atomets individualitet, og så den forskelligartede virkelighed, hvor friheden er mulig.

## Opgøret med arché: Fra materialisme til metafysisk an-archisme

- ¶20 I DEN POSITIVE DEL AF MARX' ANALYSE SER VI ALTSÅ NU ATOMISTIKKEN som en emergensmaterialisme, hvor friheden på nærmest organisk vis gror ud af atomets fundamentale afbøjning, og hvor de to resterende typer af årsager (essentiell og teleologisk) på tilsvarende vis viser sig som forlængelser af en korrekt forståelse af materiens kinetiske dialektik.
- ¶21 Men en række problemer står tilbage. Først og fremmest Epikurs hævde af friheden frem for fysikken: Hvis vi privilegerer subjektets erfaring af frihed over objektiviteten, kan vi med rette spørge os selv: er det så overhovedet en materialisme længere? For mens begrebet om *klinámen* introducerede tilfældigheden på materielt mikro-niveau, så virker en lignende løsning ikke rimelig på subjektets eller selvbevidsthedens reflektive niveau. Slutningen per analogi fra *klinámen* til frihed virker altså ikke holdbar, fordi også *klinámen* immer-væk findes på den førsubjektive materialitets niveau. Tilfældig afbøjning er fortsat en form for fysikalistisk kausalitet, blot en anden slags, og introducerer ikke med nogen nødvendighed subjektiv frihed. Tilfældigheden kan, sagt med andre ord, således lige så godt betragtes som frihedens antitese som dens ophav – man kan blot forestille sig subjektet kastet ud i en verden af tilfældigheder og den magtesløshed og ufrihed, dette ville afstedkomme. Det er af samme grund, at Epikur ender med at tabe fysikken i mødet med virkeliggørelsen af sin fysiske teori: modsætningen mellem tilfældighed og nødvendighed kan ikke så let medieres.
- ¶22 Det andet problem er et mere underliggende problem, som jeg vil påstå afføder det første. Dette er problemet med overhovedet at forestille sig en emergerende materiel primær *arché* – altså problemet med at føre alt tilbage til ét princip. Allerede i min første gen-

nemgang af Aristoteles viste dette sig problematisk, da der er brug for mere end én type årsagsforklaring for at give en adækvat beskrivelse af virkeligheden – i det mindste både materiel, kinetisk og, påstod Aristoteles, også essentiel og teleologisk, hvis vi skal kunne forklare menneskets evne til frihed. Trods Marx' elegante analyse, mener jeg ikke, dette problem her har fundet nogen reel løsning. For Marx træder friheden ind i verden som resultat af Epikurs vilje til at tænke atomet som *arché* ikke blot abstrakt, men konkret igennem dennes *klinámen*. Men jeg vil påstå, at det netop er her, problemet opstår, både for materiens og for frihedens perspektiv. Idet atomet gøres til *arché*, overdetermineres først fysikkens verden, som Marx selv påpeger, af determinisme, men det, han ikke ser, er, at dialektikken bringer denne determinisme med sig, som en uopdaget virus, ind i subjektivitetens rige. Problemet er altså begrebet om *arché* overhovedet. Med Marx' løsning vender den fortrængte nødvendighed tilbage i en ny form (de evige himmellegemer, der stadig følger nødvendighedens lov hos Epikur), og den eneste løsning bliver, som Epikur ifølge Marx fremsætter, at vælge side: frihed eller natur.

¶23 Førsokratikernes materialistiske *arché* var første skridt i filosofiens arbejde med dette problem. Platons dualisme var derefter det første skridt på vejen mod en løsning: delingen af verden i to. Næste skridt mod denne løsning er udgjort af dialektikken og Aristoteles' undersøgelse af de forskellige årsager. Endnu står vi dog over for et fundamentalt problem, nemlig hvilken *arché*, vi skal føre alle de forskellige elementer i dialektikken tilbage til. Men behøver vores dialektik søge tilbage mod ét princip? Er det ikke nok at søge frem mod en virkelighed? Og kan virkeligheden virkelig subsumeres under ét begreb, én *arché*, eksempelvis materie? Svaret antydes allerede af Epikur, idet han siger, at himmellegemerne "ikke kan forklares *ἀπλώς* (entydigt, absolut), men må forklares *πολλαχώς* (på mange

måder).”<sup>25</sup> Den faktiske løsning på problemet præsenteres derfor af de antikke skeptikere, der med deres perspektivisme bredte denne indsigt ud til hele metafysikken. Det er samme løsning, Hume og Kant arvede fra disse: Vi kan ikke kende tingen i sig selv. Og det svarer samtidig til Markus Gabriels løsning i *Warum es die welt nicht gibt*: Vi kan undersøge alting i verden, blot ikke verden selv.<sup>26</sup> Derfor må tænkningen fundamentalt set være *uden arché*, altså *an-archisk*. Dette betyder ikke, at vi ikke kan have noget begreb om materie, *hylé*, men blot at *hylé* som minimum altid må betragtes som *stoicheton* (element) og ikke som *arché* (princip). Som en årsag eller et element blandt andre, ligesom allerede Aristoteles påpeger. Som en del af en dialektik, men ikke det endelige svar på denne dialektiks spørgsmål.

¶<sup>24</sup> Det *an-archiske* er et begreb, der på den politiske filosofis område er blevet brugt med stor effekt af Jacques Rancière. Rancière spiller dog først og fremmest på en anden betydning af *arché*, nemlig den forbundet med *archont* – leder – hvoraf også den sædvanlige forståelse af begrebet anarkisme er afledt. Anarkismen er altså en styreform uden ledere, men også i mere filosofisk forstand uden nogen *suveræn*. Det er det, der er Rancières pointe: Politik findes aldrig, når det politiske rum domineres af én suveræn, ét bestemmende princip for politisk handling. Så findes der kun det, han kalder *politi*.<sup>27</sup> Rancières pointe ligger godt i tråd med det, vi har set indtil nu: Det er svært at forestille sig frihedens rige gro ud af den materielle *arché*, uanset hvor mange dialektiske twists den gives. Friheden kan ikke følge én klar afbøjningens logik, for så bliver tilfældighed og splittelse på atomets metafysiske plan igen til singular determinisme på himmellegemernes plan. Derfor måtte Epikur også frasige sig himmellegemerne: Han ville redde friheden, på trods af konsekvenserne for hans egen metafysiske tænkning.

- ¶25 Så jeg vil konkludere: Ligesom politik ikke kan findes, så længe der angives klare principper for rigtigt og forkert på det politiske område, ligesådan kan friheden ikke findes, så længe der angives klare principper for rigtigt og forkert på det metafysiske plan.
- ¶26 Materialismen er i dag, i kølvandet på Marx' arbejder (hvoraf jeg her kun har behandlet de spæde første skridt), lige så vel en politisk filosofisk position som en metafysisk, måske i højere grad det første. Hvad betyder mine overvejelser her, hvis vi godtager dem, for denne tænkning? De betyder ikke, at vi ikke skal forholde os til de materielle konflikter, der gennemkrydser og dominerer vores politiske liv – eksempelvis klassekampen på det økonomiske område og klimakrisen på det økologiske. Disse materielle vilkår er *vilkår* – eksistensen kan ikke tænkes uden den materielle årsagsforklaring – men alt kan ikke underlægges disse vilkår. Materien må tænkes, men uden at denne tænkning bliver til *materialisme*. Historien kan eksempelvis ikke blot tænkes ud fra økonomiens dialektik, idet alt underlægges en marxistisk udviklingslære, men må *også* tænkes som eksempler på menneskelig frihed. Dette er netop, hvad David Graeber og David Wengrow forsøger i deres *Dawn of Everything*, hvor anarkismen gives en frihedsorienteret historielære, der gør op med både liberale og marxistiske økonomers udviklingsfortællinger.<sup>28</sup> Mit mål er her at gøre noget tilsvarende på metafysikkens område, at vise hvordan også denne modstår at sættes på en formel.
- ¶27 Begrebet *hylé*, materie, er så nært knyttet til ideen om en *arché*, et princip, men strider også fundamentalt mod dette begreb – for ud fra begrebet om materie bliver det om noget tydeligt, at vi ikke har den fulde forklaring: Materien skal som minimum gives bevægelse, form og formål. Derfor er den eneste løsning at tænke materien uden *isme*.

## Noter

1. Aristoteles, *Metaphysics* (Books I-IX, Harvard: Harvard University Press, 1933), 983b, ln. 8–10.
2. Aristoteles, *Metaphysics*, 984a.
3. I *Pseudo-Plutarchs* gennemgang af denne distinktion i *Placita Philosophorum* (i *Plutarch Moralia*, Teubner, 1893) forklares forskellen således: “[M]ens elementerne er sammensatte, siger vi at grundprincipperne (*arché*) hverken må være sammensatte eller afledte resultater af noget andet. Eksempelvis kalder vi jord, vand, luft og ild for elementer, mens vi kalder det for grundprincipper, som disse er opstået af, sådan at der ikke er noget tidligere, som skaber disse andre – for så ville det ikke være et grundstof, men det, som havde skabt det, ville i stedet være grunden (*arché*).” (Plac. 1.2, egen oversættelse, som det i øvrigt er tilfældet med alle citater fra græsk, tysk og fransk i denne artikel, medmindre jeg har angivet, at jeg citerer fra en dansk oversættelse.)
4. “τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων”. Aristoteles, *Metaphysics*, 983a, ln. 24.
5. “ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως”. Aristoteles, *Metaphysics*, 983a.
6. Aristoteles, *Metaphysics*, 984a-b.
7. Aristoteles, *Metaphysics*, 984b-985a.
8. Platon, *Phaidon* (ovrs. Johnny Christensen og Jørgen Meyer i *Platons Skrifter i Ny Oversættelse*, Gyldendal, 2009), 98b-e.
9. “ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς” Aristoteles, *Metaphysics*, 985a, ln. 13–14.
10. Aristoteles, *Metaphysics*, 983a, ln. 28–33. Begreberne er på græsk: 1. τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι 2. τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, 3. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, 4. τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν.
11. Her spejler jeg med vilje Frank Rudas artikel om Alain Badiou's materialisme med titlen “Idealisme uden idealisme” (Frank Ruda “Idealism without Idealism”, i *Angelaki* 19, nr. 1 (2014): 83–98). I denne artikel foreslår Ruda, at Badiou's filosofi grundlæggende rummer idealismens dynamikker, men ud fra et materialistisk udgangspunkt. Hvad jeg synes bliver tydeligt som konsekvens af Rudas artikel, såvel som af den diskussion jeg her vil fremlægge, er, at hverken positionen “materialisme” eller “idealisme” er holdbar, men at de dynamikker, som disse positioner beskriver, begge er relevante for en præcis beskrivelse af væren.
12. Karl Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (i Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Berlin: Dietz Verlag, 1975), 23–25.
13. Marx, *Differenz*, 28.
14. Marx, *Differenz*, 30.
15. Begrebet *klinámen* betyder direkte oversat *afbøjning*. Meest velbeskrevet er det i Lukrets digt *De Rerum Natura* (*Om naturen*). Begrebet har haft et vist moderne efterliv og er bl.a. blevet diskuteret og brugt på interessant vis af den slovenske skole, særligt Mladen Dolar. Se artiklen “Tyche, clinamen, den”, *Continental Philosophy Review* (2013).

16. “Die Nothwendigkeit, die von Einigen als die Allherrscherinn eingeführt ist, *ist nicht*, sondern Einiges ist *zufällig*, Anderes hängt von unserer *Willkür* ab. (...) Der *Zufall* aber, *nicht Gott*, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen.” og “Es ist ein Unglück, in der Nothwendigkeit zu leben, aber in der Nothwendigkeit zu leben, ist keine Nothwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte.” Marx, *Differenz*, 29.
17. “*realen Möglichkeit*, d. h. es ist ein Umkreis von Bedingungen, Ursachen, Gründen u. s. w., durch welche sich jene Nothwendigkeit vermittelt.” Marx, *Differenz*, 30.
18. “Die reale Möglichkeit sucht die Nothwendigkeit und Wirklichkeit ihres Objectes zu begründen; der abstracten ist es nicht um das Object zu thun, das erklärt wird, sondern um das Subject, das erklärt.” Marx, *Differenz*, 30.
19. “Epicure supposo, que même au milieu du vide les atomes déclinaient un peu de la ligne droite; et de là venait la liberté.” Marx, *Differenz*, 34.
20. “Allein erstens würde eine physische Ursache, wie sie Cicero will, die Declination des Atoms in die Reihe des Determinismus zurückwerfen, aus dem sie gerade erheben soll. *Dann aber ist das Atom noch gar nicht vollendet, ehe es in der Bestimmung der Declination gesetzt ist.*” og “die Atom Ursache von Allem, also selbst ohne Ursache ist.” Marx, *Differenz*, 36–37.
21. Marx, *Differenz*, 39.
22. “Udelelige (atomiske) grundstoffer (archai) og udelelige (atomiske) elementer (stoiceia)”, overskriften er på græsk i Marx’ tekst, hvorfor jeg også har citeret den som sådan her.
23. Marx, *Differenz*, 44–45.
24. Marx, *Differenz*, 47–48.
25. “nicht *ἀπλῶς* (einfach, absolut), sondern *πολλαχῶς* (vielfach) die Meteore zu erklären seien.” Marx, *Differenz*, 53.
26. Markus Gabriel, *Warum es die welt nicht gibt* (Ullstein, 2013).
27. Se Rancière, *Ti Tæser om Politik* (Aleatorik, 2021), hvor 3. tese starter med ordene: “Politik er et særligt brud med arches logik.” og 7. tese: “Politik står specifikt i modsætning til politi.” Se også Rancières *On the Shores of Politics* (Verso, 2007) for en mere uddybet diskussion af disse begreber i en antik kontekst.
28. Se David Graeber & David Wengrow, *The Dawn of Everything* (Allen Lane, 2021), 1–26, hvor de bl.a. siger, at de vil gøre op med “the idea that human societies could be arranged according to stages of development” (s. 5) og i stedet vil undersøge mennesket som “projects of collective self-creation” (s. 9).

# Stoffets fornedrelse? Hans Jonas og spørgsmålet om antropocentrisme

JOHAN BRUN MENDES  
CEDERFELDT  
15. APRIL 2025

I MEGET NYERE NATURTÆNKNING OPTRÆDER *ANTROPOCENTRISME* som det negativt konnoterede begreb *par excellence*, kardinalsyndens for enhver idé, der vil finde plads i den økologiske diskussion. Modstanden mod en normativ prioritering af mennesket over andre livsformer griber ud over en rent moralsk refleksion og ind i ontologien. Således viser der sig en bred skepsis mod forestillingen om unikke menneskelige egenskaber, en natur eller, *horribile dictu*, en essens ved mennesket, der skulle markere en distinktion fra alt andet i naturens verden. I teoretiske strømninger som nymaterialisme, posthumanisme og nyanimisme finder man gentænkninger af mennesket, der betoner dette som blot endnu en organisme blandt organismer, endnu en konfiguration af materiale blandt andre, eller omvendt: gentænkninger af materien selv som begavet med egenskaber hinsides dens blotte objektivitet. Vi ser en provinsialisering af mennesket inden for naturen (eller økologien, biosfæren, Gaia); en vilje til, som det formuleres i en prominent nymaterialistisk antologi, at “bortskaffe distinktionen mellem organisk og inorganisk, levende og dødt [inanimate], på det ontologiske niveau”.<sup>1</sup> Eller som det fremlægges af Jane Bennett: Tænkningens opgave i dag er at “opløse onto-teoretiske binariteter som liv/stof, menneske/dyr, vilje/determination, og organisk/uorganisk.”<sup>2</sup> I fremtænkningen af en horisontal ontologi fordeles de egenskaber, der traditionelt regnes som særligt menneskelige, over fladen af fysiske fænomener generelt, som når Rosa Braidotti beskriver materien selv som “intelligent”, eller når nogle nymaterialistiske forfattere

insisterer på stoffets “agentiske kapaciteter” – og dette selv ved det uorganiske stof.<sup>3</sup>

¶2 Det er blevet en nøglebrik i den kritiske fortælling om vores samtid, at forestillingen om den døde materie er forbundet til den planetære naturkrise. Stoffet, blottet for ånd, liv og vilje, ligger tilbage som en blot og bar forhåndenværende ressource, hvis føjelighed for menneskers gøremål samtidig røber en verden, der er blevet os grundlæggende fremmed. Dette motiv trækker sine idéhistoriske rødder langt tilbage i historien, endog til før cartesianismen og dens så forkætrede udspaltning af stoffet og tænkningen, der har vist sig i uformindsket grad at udgøre en potent brændstofkilde til allehånde anti-dualistiske projekter fra Spinoza til i dag. Den tysk-amerikanske filosof Hans Jonas (1903–1993), som står i centrum for nærværende tekst, sporede angsten for den døde materies universalisering til den senantikke periode og fremvæksten af gnosticisms radikale verdensafvisning. Ved at gribe tilbage i historien til det, han regner som den vestlige verdens første store revolte imod den døde materie, formulerer han en filosofisk biologi, hvis formål er at tage livtag med den genfremvækst af den gnostiske ånd, den nedgørelse af materien, som han fandt udtrykt i sin samtid.

¶3 Bølgen af nyere kritisk naturtænkning i dag har, vil jeg hævde, en tidlig pioner i Jonas’ filosofiske biologi. Han repræsenterer et af de første og mest udfoldede forsøg i moderne filosofi på at gøre mennesket *qua* organisme til filosofiens genstand, og dette med en ofte bemærkelsesværdig radikalitet – som når han insisterer på, at menneskets erfaring af transcendens er at forstå som en udfoldelse på højere biologisk kompleksitetsniveau af den rudimentære organismes receptivitet for sin fysiske omverden. Trods dette åndsslægtskab med megen aktuel litteratur er Jonas nærværende fraværende fra den nye naturtæknings bibliografier. Jeg mistænker (uden at postulere

nogen orkestreret ostrakisme) at dette forbehold mod at drage indflydelse fra Jonas har sin grund i, at han trods sin vilje til at fremskrive et fundamentalt slægtskab al materie imellem alligevel beholder (hvad der måske klinger paradoksalt i dag) en både normativ og ontologisk særstatus for mennesket. Der er ingen flad ontologi i Jonas' tænkning, snarere en eksplicit hierarkisk. Men netop dette hierarki bliver, som jeg vil vise i det følgende, vejen til og garanten for et monistisk natursyn og en etik rodfæstet i en overbevisning om naturens iboende værdifuldhed. Denne tekst har derfor som formål at skrive Jonas' biologiske filosofi ind i den aktuelle naturdiskussion, hvor hans tænkning for mig at se kan fungere som en tiltrængt kilde til nuancering og revurdering af spørgsmålet om antropocentrisme: Består der et nulsumspil mellem menneske og verden, således at den ene parts opvurdering indebærer den andens fornedrelse? Findes potentialet for et ikke-udnyttende naturforhold i ontologisk udjævning – eller tværtimod i noget så sælsomt som en godartet antropocentrisme?

## Stoffets aflivning

- ¶4 JONAS' VEJ TIL UNDERSØGELSEN AF LIV OG MATERIE SOM FILOSOFISKE problemer går igennem hans tidlige arbejde med gnosticismen. Overvej følgende suggestive passage, hvori han leverer en karakteristik af den "gnostiske ånd":
- ¶5 Vi kan forestille os de følelser, der må have præget gnostikerne når de betragtede stjernehimlen. Hvor onskabsfuld dens glans må have set ud for dem, hvor foruroligende dens vidstrakthed og dens forløbs rigide uforanderlighed, hvor grusom dens stumhed! Sfærernes musik hørtes ikke længere, og beundring for den perfekte sfæriske form veg til fordel for rædslen for så megen perfektion rettet mod menneskets trældom.

Den fromme undren, hvormed mennesket tidligere havde set op mod de højeste dele af universet, blev erstattet af en følelse af jernhvælvingens undertrykkelse, som holder mennesket i eksil fra sit hjem i det hinsides.<sup>4</sup>

¶6 Citatet er fra *The Gnostic Religion*, den engelsksprogede og reviderede version af hans første værk fra 1934, *Gnosis und Spätantiker Geist*. Gnosis er betegnelsen for en særlig type viden, eller rettere en indsigt, der i de første århundreder af vores tidsregning får en central status på tværs af en række forskellige religiøse traditioner. Gnosis er frelsende indsigt, indsigt i den guddommelige gnißt gemt bort i mennesket, der i det ydre er prisgivet et kosmos af død materie i konstant bevægelse af skæbnens blinde nødvendighed. De senantikke religiøse bevægelser, der kan siges at dele en sådan verdenspessimisme, samlede Jonas under kategorien gnosticisme.<sup>5</sup> De historiske vidnesbyrd om gnosticismen (der i 1934 endnu ikke inkluderer teksterne fra den banebrydende opdagelse af Nag Hammadi-kodekserne i 1945) bliver i Jonas' hænder til langt mere end dokumenter fra en svunden religionshistorisk periode. De bliver til åndshistoriske nøglehuller, hvorigennem den første store fornægtelse af den fysiske verdens legitimitet kan betragtes.

¶7 Før den gnostiske verdensafvisning – således forløber argumentet hos Jonas – havde livet primat i menneskers tolkning af verden. Alt var i udgangspunktet levende: “Det rene stof, det virkelig livløse (inanimate), døde stof, var endnu ikke opdaget.”<sup>6</sup> Således var døden et aparte og urovækkende fænomen, der gjorde krav på forklaring. Ja, døden var ligefrem – som det af Jonas fremføres med en karakteristisk vidtløftighed – menneskehedens *første* problem overhovedet. Denne situation undermineres gradvist af den dualistiske tradition, Jonas udpeger i en arvefølge fra orfismen til Platon og endelig til gnosticismen, hvor verdensaltet blottes for egen vitalitet.

¶8 Man kunne sige, at Jonas i denne tradition finder skyggesiden til det, hans samtidige filosofkollega Karl Jaspers beskrev som Aksetiden.<sup>7</sup> Dette begreb dækker for Jaspers en særlig idéhistorisk udvikling, hvor transcendent- og frelseforestillinger, askese, filosofi, kosmologisk dualisme, moralsk individualisme samt kritik af traditionelle gudeforestillinger og ritualer introduceres igennem verdenshistoriske personligheder som Sokrates og Platon, Konfutze og Lao-tse, Buddha og de gammeltestamentlige profeter. Dette var ifølge Jaspers verdenshistoriens vendepunkt og modernitetens vugge. Heri ville Jonas erklære sig enig – men uden nogen triumfalisme i stemmen. Den dualisme, der lod de aksiale tænkere fjerne sig fra verdens faktiske tilstand for i tanken at udfolde filosofiske og religiøse idealer hinsides det beståendes træge traditionalisme, stillede for mennesket en hidtil ukendt mulighed: muligheden for at foragte den sanselige verden i al dens væsen. *Soma – sema*, kroppen (er) graven, lød et orfisk fyndord, der er viderebragt hos Platon. Kroppen besidder ikke sit eget liv men er graven for sjælen, hvis animerende kraft giver den udseendet af liv. Gnosticisken universaliserer dette princip til at gælde det fysiske kosmos som sådan. Verden tolkes i ligets billede. I det andet og tredje århundredes gnostiske kosmologi produceres det døde stof således som en art restprodukt af den aksiale polære værdiforskydning fra immanens til transcendent.

¶9 Ud af dette døde stof konstrueres det moderne verdensbillede, for så vidt de videnskabelige revolutioner i den tidlig-moderne periode cementerede et erkendelsesgrundlag, der negerer et verdenssyn baseret på livets universalitet: “Moderne tænkning, der begyndte ved Renæssancen, er placeret i den nøjagtigt modsatte situation. Døden er det naturlige, livet problemet. Fra de fysiske videnskaber spredes over opfattelsen af eksistensens helhed en ontologi hvis model er rent stof blottet for alle livets egenskaber.”<sup>8</sup> Den moderne

materialisme overtager den dualisme, der først introduceres i senantikken, men konstruerer ud af den en ny monisme, en “universel dødsontologi”, der ikke som i gnosticismen ledsager verdens vitalitetsreduktion med en tyngdepunktsforskydning bort fra materialiteten og mod transcendenten.<sup>9</sup> Således kunne døden fejre sin sejrsgang som ontologiens førsteprincip. Den livløse materie var altdominerende, og livet blev et særligt og på mange måder usandsynligt fænomen. Indstiftelsen af det moderne er samtidig “dødserfaringens totale triumf over livserfaringen”.<sup>10</sup>

¶<sup>10</sup> Hverken Jonas eller Jaspers går til den antikke verden med filologisk mådehold, men derimod med en vilje til at konstruere en grundmyte for den moderne verden. Det drejer sig om i fortiden at finde sygdommens årsager og midlerne til en kur. I Jonas’ historisering står det døde stof som hovedproblemet. “Vores tænkning er i dag under dødens ontologiske dominans”, skriver han.<sup>11</sup> Det fremadrettede projekt kommer derfor til at bestå i en gentilegnelse af tankegods fra før det livløse stofs selvfølgeliggørelse og i at formulere en kontratolkning af fænomenerne stof, liv, organisme. Af denne grund kunne den amerikanske filosof Leo Strauss, i et brev til Jonas, opsummere det centrale anliggende for sidstnævntes filosofi som “at generobre *physis*”, den oldgræske naturforståelse.<sup>12</sup> Midlet til denne generobring blev for Jonas et mangeårigt forsøg på at udvikle en filosofisk biologi, en eksistentiel tolkning af det organiske liv som sådan.

## Biologiens filosofi

¶<sup>11</sup> HVAD FORSTOD STRAUSS OG JONAS VED *PHYSIS*? SÆRLIGT TO elementer af dette billede af en oldgræsk naturforståelse viser sig centrale. For det første teleologi: tingene i naturen har et formål, imod hvilket de bevæger sig. Der er ikke blot blinde kausale mekanismer,

men en stræben i alle ting. For det andet en organisering af alt værende i en *scala naturae*, en værenskæde, der hierarkisk forbinder mineraler, planter, dyr, mennesker og overjordiske væsener til et fuldkomment og harmonisk kosmos. Genrejsningen af *physis* kommer således til for Jonas at tage form som en spekulativ bestræbelse på at begrunde teleologien og værenskæden.

¶12 De naturvidenskabelige revolutioner i den tidlig-moderne periode gjorde op med den aristoteliske fysik, hvori teleologien optræder som grundprincip. Bl.a. hører den hos Francis Bacon under *idola tribus*, vores iboende tilbøjelighed til vildfarelser baseret på uberettigede overførsler af menneskelige egenskaber på den ikke-menneskelige verden. Om de fire aristoteliske kausalitetsformer skriver Bacon, at “den finale årsag korrumpere snarere end fremmer videnskaberne, med undtagelse af dem, der har med menneskelig handling at gøre”.<sup>13</sup> Naturvidenskabernes befæstelse af teleologiens eksklusion fra materien er imidlertid ifølge Jonas intet resultat af en fremadskridende erkendelsesproces, men en forudsætning for den: ingen induktivt udledt erkendelse men en grundlæggende eksklusion, der forberedte en verden af objektiverbare genstande, hvis bevægelser lader sig forklare på et rent materielt plan uden at indskrive tingene egenskaber som vilje og hensigt – egenskaber, der forbeholdes mennesket. Det analytiske blik på naturen interesserer sig ikke længere for tingenes formål, men snarere for deres årsager.

¶13 Men den kontinuitet på tværs af arterne, som evolutionsteoriernes fremvækst i 19. århundrede blotlagde, eroderer grundlaget for en kategorisk opdeling af mennesket og den ikke-menneskelige verdens egenskaber. Vi må, hævder Jonas, enten finde teleologi i naturen, eller fjerne den i mennesket selv. Bredere formuleret: enten må vi antage en interioritet i ikke-menneskelige væsener, der ikke lader sig reducere til deres materielle egenskaber, eller også må vi sande, at vi

angående vores egen menneskelige interioritet ikke kan tale om formål, men alene om årsager.

¶14 Førstnævnte mulighed bliver udgangspunktet for Jonas' biologiske filosofi, hvis formål er at genvinde den indre dimension af den ikke-menneskelige natur. Dertil trækker han på sin fænomenologiske baggrund og hævder, at visse aspekter ved den menneskelige bevidsthed, som vi har fænomenologisk adgang til, er nødvendige forudsætninger for at forstå organismer som sådan. Hans projekt kan med rette betegnes som en udvidelse af læremesteren Martin Heideggers eksistentialontologi hinsides *Dasein*, den menneskelige væren, og ud på livets domæne som sådan. I hovedværket *Sein und Zeit* står begrebet *Sorge*, en stræbende omsorg for sin egen fremadrettede væren, i centrum for Heideggers undersøgelse af i-verden-væren, mennesket i sit forhold til sin verden – og er således alene forbeholdt mennesket. Heideggers tænkning antager generelt, i løbet af 1920'erne og 1930'erne, en stadig større kløft mellem mennesket og alt andet levende, indtil han i 1946, i *Humanismebrevet*, kan skrive, i en nærmest gnostisk formulering, at “det guddommeliges væsen er os nærmere end det fremmedartige ved livsvæsenet, nærmere i sin væsensfjernhed, der i sin fjernhed trods alt er vores eksistente væsen fortroligere end det knapt tænkelige, afgrundsdybe [abgründige] kropslige slægtskab med dyret”.<sup>14</sup> Jonas' filosofi reverserer denne proces. *Sorge*-begrebet udvides til at karakterisere organisk liv som sådan, og det er netop menneskets erfaring af at føle denne drivkraft i sit eget indre, der bliver nøglen til at finde den i andre livsformer. Måske kunne man måske endda sige, at Jonas stræber efter at indfri det løfte, der ligger uforløst i *Sein und Zeit* – at nå ud af den menneskelige værensforms tryllekreds og ud til væren selv. “Ontologi er kun mulig som fænomenologi” skrev Heidegger.<sup>15</sup> Som maksime for Jonas' projekt kunne man uddybe: “Kun ved at inddrage livet som

sådan, i sin fulde materielle beskaffenhed, kan der være tale om en ontologi, og ikke blot endnu en subjektfilosofi”. Studiet af organisk liv og studiet af bevidsthed forenes i dette aksiom.

¶15 Jonas fremhæver de kvaliteter ved vores fænomenologiske selverfaring, der skal føre os fra denne erfaring ud til fremmede værensformer:

¶16 De store modsætninger, mennesket opdager i sig selv – frihed og nødvendighed, autonomi og afhængighed, selv og verden, forbundethed og isolation, kreativitet og dødelighed – er til stede *in nuce* i livets mest primitive former, der opretholder en farefuld balance mellem væren og ikke-væren og som fra begyndelsen rummer i sig en indre horisont af transcendens.<sup>16</sup>

¶17 Disse kvaliteter kan spores, fortsætter han, “gennem en stigende orden af organiske kapaciteter og funktioner: stofskifte, motilitet og appetit, følelse og perception, forestillingsevne, kunst og tænkning”.<sup>17</sup> I sin søgen efter grundlæggende egenskaber, som mennesker deler med andre organismer, placerer han således fænomenet stofskifte som det mest fundamentale, den kilde, som de andre udvikler sig af. I stofskiftet er organismens form vedvarende igennem en udveksling med det omgivende miljø. Formen er irreducibel i forhold til det stof, der passerer igennem den. I et grundlæggende aristotelisk perspektiv ser Jonas dette som teleologiens basismotiv: viljen til at realisere sin egen form. Organismen hæver sig over omskiftelighederne i dens miljø ved dynamisk og fremtidsorienteret at gribe ud i sin omverden mens den forfølger et iboende formål. Denne erkendelse indebærer endvidere antagelsen af et domæne af interioritet: Organismen er ikke vilkårligt orienteret i sit miljø, men diskriminerer. Evnen til at assimilere og afvise hviler på en grundlæggende affekt, en stimulation, der virker på et domæne af interioritet

– en form for proto-subjektivitet, kunne man måske sige. Organismen besidder en basal *oplevelse* af sine ydre omgivelser, som den både er prisgivet for sin overlevelse og hævet over i kraft af sin selvhævdelse som form. Der er ikke tale om en mekanisk proces blandt materielle fænomener, men om en aktivitet, der forudsætter et indre liv. Denne basale interioritet udgør den arena, hvori de første rudimentære antydninger af frihed, abstraktion, vilje og transcendens udspiller sig. Selv den aktivitet, han selv er engageret i, filosofien, kan principielt tilbageføres til dette livsniveau: filosofiens grundlæggende skelnen mellem det universelle og det kontingente, det essentielle og det accidentale, har ikke sin oprindelse i en universel fornuft, men i livets simple begyndelse som en blivende form midt i en strøm af omskifteligt stof. Ud af stofskiftets basale princip udleder Jonas således en klynge af egenskaber med fænomenologisk rod i menneskets selvoplevelse: stofskifte indebærer formel stabilitet, der opretholder sig teleologisk, hvilket igen forudsætter interioritet.

¶18 I sine mest spekulative og mest radikale passager går han endda et skridt videre i sit ønske om en konsekvent monisme: Som de indledningsvist citerede nymaterialister vil han destabilisere skellet mellem det levende og det døde stof. Han taler da om et “organisk princip”, der gennemsyrrer alt værende, eller med et udtryk lånt fra den tyske filosof Ludwig Klages, en “kosmogonisk eros”, en længsel i materien efter at virkeliggøre livet.<sup>18</sup> Når liv én gang har kunne udspringe af det livløse stof, må livets princip findes *in potentia* i dette. Dertil står livets fremvækst fra den blotte væren som tegnet på, at livets formål ikke kan reduceres til dets egen forlængelse. For “hvis det alene var et spørgsmål om at sikre varighed, burde livet aldrig have begyndt overhovedet”.<sup>19</sup> Jonas er fuldt bevidst om her at fare på spekulativ grund. Men mere end som blot spekulation forstår jeg denne påstand om en livsspire i materien som en demonstration af et

bevidst anakronistisk perspektiv, der kan antages over for den naturlige verden: et perspektiv, der bevæger sig imod strømmen af de historiske processer, hvorved “dødens ontologi” blev frembragt. Han forsøger at fremskrive et billede af, hvordan materien kunne se ud anskuet gennem en ontologi baseret på livserfaringens primat.

¶19 Det vestlige naturbegreb efter den antikke *physis*-tankes fald har indebåret både et forbud mod at fortolke verden i menneskets og i livets form. Derfor kan han skrive:

¶20 Virkelighedens blottede substrat kunne kun opnås igennem en gradvis udradning af vitale egenskaber fra det fysiske stof og gennem en streng affholdenhed fra at projicere vores egen følte livserfaring over på dets billede. I denne proces blev forbuddet mod antropomorfisme udvidet til zoomorfisme generelt.<sup>20</sup>

¶21 Jonas spekulative indsats for at reetablere livet som det grundlæggende træk ved materien indebærer, som den netop citerede passage viser, også en ophævelse af forbuddet mod antropomorfisme. Naturen fremstår, kunne man sige, *sub specie humanitatis*. Den viser sig som levende, når vi vælger at se den gennem den livserfaring, der kendetegner og ledsager al vores menneskelige erkendelse. Dette er det fænomenologiske princip, der driver hele hans naturfilosofi, midlerne, hvormed han opdager vilje, hensigt og interioritet i de mest rudimentære af organismer.

¶22 Han udstikker på denne måde uapologetisk en særstatus for mennesket. Det er kun ved at gå vejen gennem den distinkt menneskelige selverfaring, at naturen viser sig som meget mere end blot og bar stofflighed; ikke som en verden af ting, der kun får mening igennem brugssammenhængen af vores intentioner med dem (som i Heideggers omverdensanalyse), men derimod som et væld af fæno-

mener, hvori vores eget stræbende, følende, villende og formålsrette-  
de indre væsen møder os i den ydre verden. Derfor kan Jonas skrive:

- ¶23 Måske er mennesket virkelig altings målestok, hvis man da forstår dette ret: Det er ikke takket være love frembragt af menneskets fornuft, men i kraft af paradigmet for dets psykofysiske helhed, der viser den maksimale grad af konkret ontologisk fuldstændighed [completeness], vi kender til.<sup>21</sup>
- ¶24 Udsagnet indeholder en dobbelt allusion. For det første peger formuleringen om mennesket som “altings målestok” mod Francis Bacon, der i *Novum Organon* henregner denne idé til stammens vildfarelser.<sup>22</sup> For det andet peges der tilbage på endnu et stykke tankegods fra det antikke Grækenland: sofisten Protagoras’ berømte og berygtede princip, på latin sammenfattet som *homo mensura*-tesen, der bekræfter en betragtning af menneskets status som verdens målestok. Når Jonas vil legitimere denne idé, er det ikke i nogen relativistisk forstand, som skulle ethvert individ udkaſte sine egne sandhedskriterier. Det drejer sig derimod om menneskeheden som art, der befinder sig på et “psyko-fysisk” udviklingsstadium, hvor vi som det eneste væsen kan se tilbage på den natur, der har produceret os, og genkende os selv i andre livsformer.
- ¶25 Hvor det i dag er udbredt at betragte opvurderingen af mennesket som nødvendigvis implicerende en nedvurdering af naturen, er antropocentrisme (i Jonas’ særlige form) og “biocentrisme” her komplementære til hinanden. Der er således ingen flad ontologi, som vi ser blandt så mange tænkere involveret i lignende projekter i dag. Han viger generelt ikke tilbage for at tale eksplicit om “højere” og “lavere” i naturen, om “stratificering og den gradvise overlejring af niveauer, med de højeres afhængighed af de lavere og retention af

de lavere i de højere”.<sup>23</sup> Hierarki princippet bliver ligefrem selve midlet, hvormed et radikalt slægtskab hævdes på tværs af naturen.

¶26 I kontrast til Heideggers karakteristik fra *Grundbegriffe der Metaphysik* af stenen som verdensløs (*weltlos*), dyret som verdensfattigt (*weltarm*) og mennesket som verdensformende (*weltbildend*) leverer Jonas en *scala natura*-tanke baseret på åbenhed mod verden som grundtræk ved livet i alle dets former.<sup>24</sup> Dette verdensforhold, der har sit basale materielle faktum i stofskiftet, afføder en række egenskaber (frihed, formålsrettedhed, transcendens, osv.), der udfolder sig i stigende kompleksitetsgrader på tværs af naturens livsformer for at kulminere i mennesket, der bliver det punkt, hvori naturen kommer til selvbevidsthed.

¶27 I Jonas senere bioetiske arbejde bliver dette udtrykt som det princip, at kun igennem mennesket kan naturen vise sig som værdifuld. Med sit uden tvivl mest læste værk, *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, udkaster han en etik, der skal kunne favne rumlige og tidslige dimensioner af helt nye omfang – det planetære og fremtidige generationer. En sådan etik grunder for Jonas ikke alene i konvention eller konsensus, men må have sine rødder i en ontologi. Det handler om at begrunde normativitet i naturen:

¶28 Ontologien kan endnu formå at flytte fundamentet for “bør” bort fra menneskets ego, hvor det er blevet isoleret, og ud til værens natur [the nature of being] som sådan. Måske har det været en forhastet håbløshed, der nægtede læren om væren evnen til at grundlægge et domæne af forpligtelse – selvfølgelig for væsener, der kan gøres ansvarlige for forpligtelse, og som må være til stede, for at forpligtelsen kan finde sin respondent.<sup>25</sup>

- ¶29 Mennesket flyttes således fra at være ophavet til enhver forestilling om forpligtelse til at være det punkt, hvor naturens iboende værdisættelse kommer til selverkendelse.

## **Udblik: Animisme eller værenskædens genfremvækst?**

- ¶30 NÅR JONAS SELV SKAL FINDE BEGREBER TIL AT KARAKTERISERE den før-dualistiske ontologi, hvor livet har selvfølgelig forrang, tager han, typisk for sin tid, animismebegrebet i anvendelse. Blandt årsagerne til dette er uden tvivl den indflydelse, der i første halvdel af 20. årh. udgik fra James G. Frazers teorier om tidlige civilisationsfasers religiøse forestillingsverdener, hvor animisme, forstået som verdens universalbesjæling, optrådte som begyndelsespunktet. Jonas' anvendelse af animismebegrebet om den græske naturforståelse, han søger tilbage til, kunne give ham udseende af en art nyanimist *avant la lettre*. Dette ville imidlertid være en misforståelse, ikke mindst fordi de aspekter af *physis*, der udgør ledetrådene for hans biologiske filosofi, afgjort *ikke* er uddraget fra en animistisk ontologi. Værenskæden som kosmologisk model er ligefrem principielt uforenelig med genuin animisme, al den stund man ved animisme forstår en ontologi, hvori ikke-menneskelige væsener trods deres forskellige fremtrædelsesformer besidder et indre liv lig mennesker. De er personer som os, og vil i princippet kunne interageres med på lige fod med mennesker. Når de optræder som væsensforskellige er det resultatet af rent ydre forskelle, under hvilke der hviler et indre liv lig menneskenes. Ud fra en sådan anskuelsesmåde er der ingen grund til, og ingen mulighed for, at organisere det værende i verden efter et hierarkisk princip.
- ¶31 En nyttig alternativ betegnelse for den verdensforståelse, der ligger til grund for det græske *physis*-begreb, er leveret af den franske

antropolog Philippe Descola: analogisme. Analogisme er for Descola en ontologi, hvor der ikke gives en indre lighed mellem mennesker og ikke-menneskelige væsener, som i animismen, men hvor verden derimod opfattes som udgjort af en mangfoldighed af forskelle. Det er her, vi finder hierarkiserede kosmologier, da hierarki bliver et middel til at bringe orden i mangfoldigheden.<sup>26</sup> Descola regner da også værenskæden som en central komponent af analogisme, og ikke alene i dens græske kontekst, men på tværs af dens manifestationer verden over. Ifølge Descolas analyse erstattedes analogismen med naturalismen som den vestlige verdens dominerende ontologi fra tidlig-moderne tid til i dag. Naturalismen har struktur som en inverteret animisme: der er ikke lighed i det indre og forskel i det ydre. Tværtimod er der lighed i det ydre, for så vidt mennesker og ikke-menneskelige væsener er udgjort af samme stof, der adlyder samme lov-mæssigheder, og forskel i det indre, eftersom egenskaber som vilje, agens, rationalitet, subjektivitet etc. forbeholdes mennesket alene.<sup>27</sup>

¶32 I sin dialogbog *The Composition of Worlds* bliver Descola stillet spørgsmålet, om han ser den vestlige kultur bevæge sig bort fra den moderne naturalistiske ontologis natur/kultur-dikotomi og ind i en ny ontologi. Spørgsmålet stilles uden tvivl med underforstået reference til den nyanimistiske position, repræsenteret ved figurer som Graham Harvey, der på den anden side af naturalismen ser en tilbagevenden til animismen. Descola tvivler på dette, men spår i stedet en ny analogisme:

¶33 Siden det er usandsynligt, at vi vil vende tilbage til animisme eller totemisme, som i dag er fundamentalt inkompatible med irreversible elementer af vores samfund [...], forekommer det mig både mere sandsynligt og mere ønskværdigt, at vi vil se udviklingen af en ny analogisme. Det er den mest egnede vej til at inkludere ikke-menneskelige væsener i vores sociopolitiske konstitution.<sup>28</sup>

- ¶34 Han forestiller sig en fremtidig måde at betragte naturens livsfællesskab på, hvor “en flygtig og pluraliseret interioritet ville blive fordelt på alle ting.”<sup>29</sup> En “pluraliseret interioritet”, distribueret på tværs af livets former og aktualiseret på forskellige kompleksitetsniveauer, var netop hvad Jonas forsøgte at levere en apologi for.
- ¶35 Også teleologibegrebet har i nyere forskning haft en vis renæssance. Neuroantropolog Terrence Deacon insisterer på at genintrodere teleologi i vores naturforståelse. Ikke forstået sådan, at evolutionen skulle være formålsoorienteret, men derimod, lig Jonas, sådan, at organismen selv besidder formålsrettethed som en konstitutiv egenskab. I et foredrag siger han: “Vi har i dag en videnskab, der i realiteten gør det absurd at vi eksisterer, hvis teleologi ikke eksisterer.”<sup>30</sup> Eksklusionen af formålsrettethed er for Deacon affødt af en art stivnet positivisme. Denne må overvindes til fordel for en besindelse på det, Deacon kalder *absentiale* egenskaber: ikke-fysiske fænomener karakteriseret ved fravær, der dog øver en kausal kraft i verden, en “absence-based causality”.<sup>31</sup> I værket *Incomplete Nature*, hvor dette perspektiv udfoldes, skriver han følgende:
- ¶36 Vi genkender teleologiske fænomener ved deres udvikling hen imod noget, de ikke selv er, men som de implicit er bestemt i relation til. Det er formålet for hvis skyld de findes – tingenes mulige tilstand, som de bringer tættere på realisering – der karakteriserer dem. Teleologi involverer også sådanne forhold som repræsentation, mening og relevans. Et formål er noget, der repræsenteres.<sup>32</sup>
- ¶37 Egenskaber som repræsentation, form, mening, relevans værdi, information, funktion, intention og mange andre er alle *absentiale* egenskaber.
- ¶38 Uden eksplicit at skrive sig ind i en fænomenologisk tradition, flugter Deacons videnskabskritik med det fænomenologiske stand-

punkt, der motiverede Jonas: Det drejer sig om at rehabilitere de fænomener fra vores livsverden, der ikke besidder fysikalitet, så som indholdet af en tanke eller formålet med en handling. Som Deacon skriver: "Vores videnskabelige teorier har ikke formået at forklare det, der for os er af størst betydning: placeringen af mening, formål og værdi i den fysiske verden."<sup>33</sup> Mennesket bliver således også for Deacon en ledetråd ind i organismernes verden: Hvordan må man forstå naturen, for meningsfuldt at kunne redegøre for, at den har produceret mennesket? Og hvordan må man forstå naturen for at kunne forklare disse ikke-fysiske egenskaber, mening, formål, værdi, der trods deres empiriske uverificerbarhed er centrale for mennesket?

¶<sup>39</sup> Disse fremhævelser af værenskæden og teleologien leverer således indikationer på, at Jonas filosofiske biologi er mere end blot en sort-synet modernitetsspejls nostalgiske længsel efter et forestillet oldgræsk natursyn. Descola og Deacon er, på hver deres måde, involveret i et opgør med den moderne naturalisme. Men de er hverken nymaterialister eller -animister. Det handler ikke for dem om at bortskaffe ontologiske distinktioner eller opløse onto-teoretiske binariteter, der privilegerer mennesket (jf. de indledende citater fra Bennett, Braidotti og co.), men derimod, som hos Jonas, om at afsøge nye potentielle visioner af den organiske verden, hvor interioritetens betydning for livet som sådan ikke underkendes. Hvis der venter noget på den anden side af den moderne naturalisme, da er det måske ikke en formindskelse af mennesket over for resten af naturen, men derimod fremvæksten af en ny *scala naturae*, hvor subjektiviteten kan genfinde sig selv i andre livsformer uden at reducere sig til dem.

¶<sup>40</sup> *In Summa*: Denne tekst har forsøgt at positionere Jonas i forhold til den nye naturtænkning, der findes i teoristrømninger som nyma-

terialisme, posthumanisme og nyanimisme. Hvor Jonas' etiske arbejde i *Das Prinzip Verantwortung* længe har øvet en betydelig indflydelse på klimaetiske diskussioner, har jeg i det ovenstående fremhævet hans biologiske filosofi, der på mange måder udfolder den ontologiske dimension, der underbygger hans etik. Som indledningsvist pointeret, er mange nyere former for naturtænkning engageret i et opgør med traditionelle forestillinger på netop det ontologiske niveau. Det handler ikke alene om at diskutere principperne for menneskelig handling, men om at ransage selve forholdet mellem mennesket og den ikke-menneskelige natur. I dette problemfelt er Jonas' biologiske filosofi for mig at se et tiltrængt bidrag. Som det forhåbentlig har fremgået af det ovenstående, kan Jonas ikke placeres utvetydigt i opposition til den nye naturtænkning. Han foregriber ligefrem adskillige synspunkter i denne. Men samtidig når han til væsentligt andre konklusioner angående spørgsmålet om hierarki blandt naturens fænomener og menneskets særstatus heri. Hvor kritikken af menneskelig rovdrift på naturen i dag ofte tager form som en nedjustering af menneskets status i naturen (*antropoperiferisme* i opposition til *antropocentrisme*, kunne man måske sige) står Jonas' tænkning som en påmindelse om, at reduktionen af menneskets normative og ontologiske status hæmmer snarere end fremmer forsøget på at bestyrke den ikke-menneskelige naturs værdighed. Ethvert forsøg på at uddybe vores forståelse for naturens ontologiske kompleksitet går, ligesom enhver formulering af naturens værdi, igennem mennesket, ikke uden om det.

## Noter

1. Diana Coole & Samantha Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (London: Duke University Press, 2010), 9.
2. Jane Bennett, *Vibrant Matter* (London: Duke University Press, 2009), x.
3. Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Newark: Wiley, 2013); Coole & Frost, 9.

4. Hans Jonas, *The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 2001).
5. Jonas konstruktion af “gnosticismen” og de konkrete “gnostiske” traditioner er ekstremt omstridt og på mange punkter overhalet af nyere forskning. Men hans tidlige gnosis-arbejde introducerede mere end noget andet historisk værk gnosticismebegrebet i tidsånden som en selvfølgelig kategori og anklagen om gnosticisme som et kulturkritisk våben. Cf. Benjamin Lazier, *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars* (Princeton: Princeton University Press, 2010).
6. Hans Jonas, “Life, Death, and the Body in the Theory of Being”, *The Review of metaphysics* 19, no. 1 (1965).
7. Cf. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis, 1949).
8. Jonas, “Life, Death and the Body in the Theory of Being”, 5.
9. Jonas, “Life, Death and the Body in the Theory of Being”, 6.
10. Jonas, “Life, Death, and the Body in the Theory of Being”, II.
11. Hans Jonas, *The phenomenon of life: toward a philosophical biology* (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2001), 12.
12. Strauss til Jonas, 19. november 1958 (Hans-Jonas-Archiv 7–13b-10).
13. Francis Bacon, *Novum Organon*, 2, II.
14. Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949), 15.
15. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), 35.
16. Hans Jonas, *Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz*, Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1996), 60.
17. Jonas, *Mortality and morality*, 60.
18. Lewis Coyne, *Hans Jonas, Life, Technology and the Horizons of Responsibility* (New York: Bloomsbury Academic, 2021), 62.
19. Jonas, *Mortality and morality*, 73.
20. Jonas, “Life, Death, and the Body in the Theory of Being”, 6.
21. Jonas, *Mortality and morality*, 62.
22. Francis Bacon, *Novum Organon*, I, XLI.
23. Jonas, *The phenomenon of life*, 2.
24. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 261–265.
25. Jonas, *The phenomenon of life*, 283.
26. Philippe Descola, *Beyond nature and culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013).
27. Begrebet “naturalisme”, som det her anvendes af Descola i antropologisk sammenhæng, skal ikke forveksles med dets typiske anvendelse i fagfilosofien.

28. Philippe Descola, *The Composition of Worlds: Interviews with Pierre Charbonnier*, (Newark: Polity Press, 2023), 146.
29. Descola, *The Composition of Worlds*, 146.
30. Neither Ghost Nor Machine: How life happens, “Teleology: Making Sense of Self and the World”, *YouTube*, 21. juni 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=QtrH-eSJKEo>.
31. Terrence William Deacon, *Incomplete nature: How mind emerged from matter* (New York: W.W. Norton, 2013), 12.
32. Deacon, *Incomplete nature*, 24.
33. Deacon, *Incomplete nature*, 22.

# Thumos og Agape

ASGER JUHL

16. JUNI 2025

**M**ATERIENS PROBLEM HAR VÆRET FUNDAMENTALT I kristendommens teologiske historie. Fra syndefaldsmyten i Genesis, hvor Adam og Evas erfaring af skam ved den nøgne krop fører til forvisningen fra Edens Have, til Paulus, hvis etik beror på en antropologisk dikotomi mellem kød og ånd, evangeliernes Kristus, der helbreder sygdom, fodrer fattige, mens han tilgiver synd, hen over de asketiske praksisser i de tidlige munkevæsenere, op igennem den katolske middelalders køns- og kropsfjendtlighed samt den tidlige protestantisme, den senere puritanisme og Indre Missions ditto. Hvis kristendommen anklages for én ting især, hvilket Nietzsche gjorde paradigmatiske og sidenhen alle de, der tænker i hans skygge, er det en historisk antipati mod materien, som igen og igen er blevet anvendt som magtgreb af kirken og kirkenes verdslige allierede.

¶<sub>2</sub> Fra Romerrigets kristianisering til og med Hegel som den kristne metafysiks tænkings dødsgrabe har den kristne Gud siddet på den metafysiske trone, som enhver tænker i sidste ende måtte strande sit system foran. Gud er blevet tænkt som fundamentalt transcendent, hvorfor materien fik et ilde ry i Europa i over halvandet årtusind, hvis ikke man må indrømme at være nødsaget til at gå hele vejen tilbage til Platon i den ene ende og Heidegger i den anden. Først med hvad man kunne kalde *katafysikerne*, Marx, Freud og Nietzsche, der placerede materien i hver deres udlægning som det centrale i menneskenes verden og liv, henholdsvis som økonomi, psyke og viljen, begyndte materien at lade sig udfolde i den vestlige tænkning.

¶<sub>3</sub> Den protestantiske teologi gav som indirekte genmæle først liberalteologien, der dristede sig til at lade Gud bevidne i materien i

form af en antropocentrisk, etisk og historisk drejning, hvor mennesket måske alligevel ikke var så råddent, som Luther cementerede i starten af 1500-tallet, og det teknologiske fremskridt var Guds bekræftelse af en progressiv historie, hvorfor Gud måtte være på tyskernes side i første verdenskrig. Efter skyttegravenes katastrofer lød teologiens reaktion diametralt modsat; den dialektiske teologi, anført af Karl Barth, forskansede sig i en radikal ontologisk dikotomi, hvor Gud ved Jesus Kristus åbenbarede sig én gang i materien og sidenhen aldrig igen, og ethvert forsøg på at lokalisere Gud dennesiddigt var hæresi, i Danmark propageret af det tidlige Tidehverv.

¶4 I den danske teologi blev materien derefter indirekte ridset op i to lejre: skabelsteologi, hvor K.E. Løgstrup var superstjernen, modsat Johannes Sløk, som man kunne kalde myteteolog. Fundamentalt udspiller konflikten imellem disse teologer sig også om materien, idet deres konflikt vedrører skabelsen: Kan vi betragte verdenen, livet og mennesket og tro på en kærlig Gud? Dertil svarer Løgstrup ja, mens Sløk afviser det blankt. For Sløk er Gud at finde i det religiøse eller mytologiske sprog, der konstituerer et fundamentalt andet sprog end det, han kalder det rationelle, som har med den empiriske verden at gøre. Det mytologiske eller religiøse sprog er sammenfaldende med og strukturerer den kristnes fænomenologi. I en omskrivning af Heidegger ville Sløk kunne tilskrives slagordet: Teologi er kun mulig som fænomenologi.

¶5 Det er klart, at det tyvende århundredes katastrofale begivenheder foranledigede et sådant slag, der egentlig blot er gammel teodicé på nye flasker. Dog kan de begge enes om to ting: Mennesket er fundamentalt råddent, og kristendommen har ingen etik.

¶6 Et væsentligt indspark i det tyvende århundredes protestantiske teologis forhold til materien er Anders Nygrens *Eros och Agape*, der udforsker forholdet mellem to græske kærlighedsbegreber: *Eros* og

*Agape*. *Eros* er den kærlighed, som Platon hylder i *Symposion*, der ifølge Nygren er fundamentalt begærende og dermed selvcentreret, hvorimod *agape* er den selvopofrende, selvløse og givende kærlighed, der skulle være den særegne kristne kærlighed. Nygren mener, at disse to former for kærlighed “belong originally to two entirely separate spiritual worlds”,<sup>1</sup> hvorved den kristne dualisme mellem kød og ånd eller materie og Gud består. Heller ikke hos Nygren gives vi nogen teologisk nytænkning af materiens problem.

¶7 Først i slutningen af det tyvende århundrede og begyndelsen på vores nuværende har tænkere for alvor bestræbt sig på en nytænkning af materien ud fra Evangeliet, især gennem Paulus’ breve. Meget sigende er det ikke teologer, men filosoffer som Giorgio Agamben og Alain Badiou, der udmærker sig ved deres læsninger af Paulus i henholdsvis *El Tempo che resta* og *Saint Paul – La fondation de l’universalisme*.

¶8 De finder på hver deres måde i Paulus en antropologi med revolutionært potentiale, der begge hviler på en immanens-ontologi og derved står i kontrast til teologiens dikotomiske transcendentaltænkning. For begges vedkommende læses Paulus som pioner for en materiens etik og politik. Agamben er ikke bleg for at bedrive teologi, hvorimod ateisten Badiou udelukkende opererer inden for politisk tænkning.

¶9 Der er naturligvis andre teologer og tænkere, der kunne være inddraget i denne skamløst korte gennemgang af materiens problem i kristendommen. Hensigten med denne artikel er ikke en systematisk og altomfattende redegørelse for dette, men derimod at præsentere nogle tanker vedrørende det samme, gamle, uendelige problem for kristendommen. Jeg vil følge Nygren og centrere kernen af kristendommen i *agape*, men i stedet for at sammenholde dette med *eros*, vil jeg gøre det med andet græsk begreb, nemlig *thumos*. Mens *thu-*

*mos* fungerer strukturelt som *eros* – som modstykke, der belyser *agape* – indeholder den nogle radikalt andre konnotationer end *eros*, hvilket jeg håber at tydeliggøre i denne artikel. *Thumos* er et notorisk svært begreb at beskæftige sig med, endsige oversætte. Det oversættes sædvanligvis med *hjerte* på dansk, idet *thumos* angiver det kropslige organ, hvor vilje, ønske, handling og affekter konvergerer og tenderer til at være decideret sammenfaldende med personen.

¶10 Sløk derimod oversætter det med *lidenskab* og placerer begrebet i centrum af sin kritik af skabelsteologien, idet han sidestiller lidenskab som “det altbestemmende faktum i mennesket” med netop *thumos* og hævder, at “den udspringer direkte af mennesket som biologisk organisme”.<sup>2</sup> Han hævder, at ethvert forsøg på at finde nogen menneskelige fænomener hinsides *thumos* er forgæves: “Lidenskaben bliver på den måde aggressionen i mennesket, og man kan følgelig sige, at aggressionen er det, hvori livet ytrer sig spontant og suverænt. Aggressionen er grundlaget for alt, enhver aktivitet, ethvert initiativ, alt hvad et menneske kan foretage sig [...]. [F]or mig betyder aggression det samme, som det u håndterlige ord *thumos* betød i Platons menneskesyn.”<sup>3</sup> For Sløk gives ingen *agape* i mennesket, kun *thumos*. Dette er et angreb på Løgstrups skabelsteologi, der netop hævder, at de suveræne livsytringer er belæg for, at Gud har skabt verden.

¶11 Man kunne driste sig til at sige, at hele den lutherske protestantisme opsummeres i Sløks aksiom, at mennesket er *thumos*, og at det intet andet evner – især ikke *agape* – hvis man sætter lighedstegn mellem *thumos* og synd. Man kan tale om en materialistisk nihilisme. Som kritik af dette vil jeg med afsæt i Paulus’ 1. Korintherbrev 13 forsøge at præsentere nogle nye tanker om teologisk materialitet i dialektikken mellem det, som de to begreber *thumos* og *agape* dæk-

ker over, og som skænkes muligheden for nyt land i Agambens begreb om *inoperativitet*.

## **Thumos**

¶<sup>12</sup> *THUMOS* ER DET SUVERÆNT MEST ANVENDTE PSYKOLOGISKE begreb i det homeriske korpus, i det omfang at man næsten kunne tale om, at kernen af det homeriske korpus er fortælling om *thumos* i menneskenes verden. Den homeriske helt genvinder styrke i sin *thumos*, når han spiser og drikker. Han elsker fra sin *thumos*, han glædes i sin *thumos*, han finder mod i sin *thumos*, og han bliver vred i sin *thumos*. Men *thumos* er ikke kun et mandligt helteorgan. Gudinden Demeter føler sorg i sin *thumos*, da datteren Persephone bortføres af Hades. Athena bemærker, at det er kvinders *thumos*, der får dem til at glemme deres afdøde mand, når de får en ny. Ikke mindst har dyr også *thumos*. En døende hest udånder sin *thumos*, døende offerdyr svækkes i deres *thumos*, og Achilleus sammenlignes med en vild løve i sit forhold til sin *thumos*' blodrus.

¶<sup>13</sup> *Thumos* gennemsyrrer den homeriske, arkaiske og klassiske græske livsverden og udgør sammen med *epithumia* (begær) og *logos* (fornuft) den menneskelige sjæl i Platons tredeling af sjælen i *Staten*, hvor *thumos* er overordnet *epithymia*, og *logos* er overordnet *thumos*. Hvad grækerne havde uforligneligt blik for, var deres egen animalitet; Aristoteles definerer mennesket som *zoon logon echon*, dyret med fornuft, og *zoon politikon*, dyret med politik. *Thumos* er den animalitet, der er præsent i mennesket,<sup>4</sup> og som har som sin fundamentale egenskab at forhandle placering i et socialt hierarki, at manifestere sig selv og gøre krav på, hvad der tilhører en i et givent fællesskab. *Thumos* er essentielt relationel.

¶<sup>14</sup> Ord, der flugter semantisk med *thumos*, kunne være stolthed, respekt, ære, aggression, dominans, vilje, ambition, karisma m.m. To

handyr, der dystet om adgangen til reproduktion, er *thumos*' paradigmatiske udtryk, men det er lige så tilstedeværende, om end maskeret, til enhver forelæsning, jeg har været til, ethvert menighedsrådsmøde, ethvert dansegulv.

¶15 Det er den mest fundamentale selv-ekspressivitet, og den optræder i ethvert menneske, for den er samtidig altid forbundet til adgang til materielle ressourcer qua social status. Mit aksiom er, at *thumos* er sindets materialitet. Og når vi taler om *thumos*, er der en stærk konvergens mellem indre og ydre, for dens manifestation er altid et udtryk af et indre i en ydre forhandling med en thumotisk omverden.

¶16 *Thumos* manifesterer sig ikke kun i vold, fysisk styrke og andre klassisk maskuline dyder; hele Nietzsches kritik af kristendommen som slavemoral er et angreb på dennes foregivne pacifisme og anti-magtsmoral, hvor den for ham at se blot endte med at kanalisere *thumos* på nye (og mere nedrige) måder. Manipulation er fundamentalt thumotisk. *Thumos* er til stede i ethvert menneskeligt – såvel som dyrisk – fællesskab, hvor der gives et hierarki, formaliseret eller ej. Dette er selvfølgelig ensbetydende med, at det er til stede i ethvert menneskeligt fællesskab. *Thumos* er simpelthen den biologiske materies fænomenologi, i forstanden: den fælles bevidsthedsstruktur, som dyr og mennesker deler, og som tillader dem at handle med og imod hinanden, fordi de grundlæggende søjler i strukturen er de samme. Skal jeg kæmpe eller flygte? Skal jeg modsætte mig eller underkaste mig? Er jeg stærkere, eller er løven? Det er en slags ursprog uden ord, en affektiv kommunikabilitet, som alt liv umiddelbart forstår, fordi det er selve dets grundlag.

¶17 Opdragelsen af en hund er fx et thumotisk foretagende, hvor grænserne mellem sprog og materie udviskes fuldstændig, og det fælles bindeled er menneskets og hundens delte thumotiske konstitu-

tion. Hvorfor kan et menneske skræmme en bjørn væk ved at stille sig op og råbe? Fordi mødet ikke er imellem to væsener, der hver især ved rationel og kalkuleret evaluering af situationen afgør deres handling, men er et møde mellem to thumotiske kvantiteter, der opererer på rent instinkt, ikke matematisk eller logisk, men som ren ekspressivitet.

¶18 I kristendommens historie har man dog aldrig forstået, endsige brugt, begrebet *thumos*. Det mest anvendte psykologiske begreb hos Homer, et af de mest centrale hos Platon, optræder kun 18 gange i Det Nye Testamente. Den udvikling i forståelsen af *thumos* som blot vrede, der allerede begynder hos Aristoteles<sup>5</sup> i takt med grækernes politiske domesticering, er også den gældende i Det Nye Testamente. Et ord, Paulus derimod ynder at bruge til at dække over *thumos*, der i det romersk-hellenistiske filosofiske vokabular på hans tid for længst havde mistet sin oprindelige betydning og ikke længere anvendtes, og som i det septuagintiske græske, Paulus var skolet i, ingen teologisk værdi havde, er derfor i stedet ordet *sarx*.

¶19 Paulus var før sin Kristus-åbenbaring en lærd og zelotisk jøde, der talte og skrev på græsk. *Sarx* er det græske ord, der svarer til det hebraiske *basar*. *Basar* kan både betyde kød som den biologiske materialitet, mennesker og dyr er konstitueret af, såvel som *krop* og endda *selv*. Det paulinske kød modstilles altid *to pneuma*, ånden, der også er et rigt ladet ord fra den jødiske tradition. Kød og ånd: Vi kender ordene, vi kender hierarkiet, vi kender historien, og vi ved, hvordan det ender.

¶20 Jeg mener, at en mulig vej ud af det gentagende teologihistoriske skibsbrud mod materien kan findes ved at tage afsæt i dikotomien *thumos/agape*, inspireret af den tyske filosof Peter Sloterdijks refleksioner over samme begreb i værket *Zorn und Zeit*. Han skriver i sin kritik af psykoanalysens antropologi: "The source of the fundamen-

tal misunderstanding to which psychoanalysis has succumbed is rooted in its naturalistically concealed cryptophilosophical pretense to explain the human condition in its entirety based on the dynamics of libido, that is, from the standpoint of eroticism.”<sup>6</sup>

¶21 Sloterdijk placerer desuden kristendommen i ledtog med psykoanalysens fejltrin, idet han skriver: “Christianity and psychoanalysis can successfully defend their claim of outlining the horizon of human knowledge so long as they understand this monopoly as providing a definition for the human condition as characterized by a constitutive lack, a lack that used to be known as ‘sin.’”<sup>7</sup> For Sloterdijk at se har man misforstået menneskets psykologi, for så vidt at man ikke ihukommer dets selvekspressive og selvmanifesterende karakter, men blot reducerer det til et konstitutivt mangelvæsens med intet andet end begærende intuitioner og impulser.

¶22 Det er altså i en antropologi, der forstår sammenhængen mellem selvassertion og begær, indre og ydre, individ og flok, at vi møder begrebet *thumos* som det animalske livs fundamentale valuta i materiens økonomi, der altid er relationel, hierarkisk og struktureret som et nulsumsspil. Det fundamentale teologiske spørgsmål, som Sløk besvarer negativt, er da, om der findes andet i mennesket end *thumos*.

## **Agape**

¶23 KERNEN AF EVANGELIET ER, AT *AGAPE*, KÆRLIGHEDEN, SOM Kristus inkarnerer, gives i livet, det materielle liv såvel som det evige liv, og at Gud er kærlighed: “Den, der ikke elsker, kender ikke Gud, for Gud er kærlighed (*agape*)”;<sup>8</sup> “Gud er kærlighed (*agape*), og den, der bliver i kærligheden, bliver i Gud, og Gud bliver i ham.”<sup>9</sup>

¶24 Disse passager fra Det Nye Testamente strider mod gængs luthersk protestantisme, for det slører det meget entydige lutherske

evangelium: at mennesket er den “arme synder”,<sup>10</sup> og at al tale om kærlighed udelukkende må betragtes som troens sekundære og uforårsagede frugter, der ikke udspringer fra nogen form for menneskelig agens, hvilket anskues som katolicisme. Luthersk teologi radikalisere den kristne antimaterialisme og afskyr ethvert forsøg på at lokalisere nogen form for etik i kristendommen – med undtagelse af arbejdsetik!

¶25 Når vi læser Paulus 1. Korintherbrev 13, møder vi en eksplicitering uden sammenligning af *agapes* væsen. Her står i de første linjer:

¶26 Om jeg så taler med menneskers og engles tunger, men ikke har kærlighed, er jeg et rungende malm og en klingende bjælde. Og om jeg så har profetisk gave og kender alle hemmeligheder og ejer al kundskab og har al tro, så jeg kan flytte bjerge, men ikke har kærlighed (*agape*), er jeg intet. Og om jeg så uddeler alt, hvad jeg ejer, og giver mit legeme hen til at brændes, men ikke har kærlighed, gavner det mig intet.

¶27 Lutherske protestanters forskansningsborg “Retfærdiggjort ved tro alene”, der var Luthers store åbenbaring, trues nu af selvsamme apostel, som åbenbaringen er hentet af. Paulus skriver: “om jeg har al tro, men ikke har kærlighed, er jeg intet.” Hvor opfattelsen af frelsen (eller retfærdiggørelsen), der var det centrale teologiske (eller måske nærmere kirkepolitiske) spørgsmål på Luthers tid, ikke på noget tidspunkt rokkes ved i dette stykke, står der helt umiskendeligt, at troen – og dermed frelsen – intet gør mig til, hvis ikke jeg har kærlighed. Her skriver Paulus entydigt, at ikke troen og frelsen, men kærligheden er det absolut centrale i Kristi evangelium, faktisk i et omfang så troen reduceres til ingenting, når jeg ikke “har kærlighed”.

¶28 Paulus er som sagt jødisk lærd; antropologien er hentet fra *Genesis*, hvor Gud former mennesket af jord og puster livsånd i det, og det bliver levende. I denne antropologi er mennesket et vehikel for

affekter; gode som dårlige, ikke ulig den homeriske. Kong Saul er besat af onde ånder, Kong David af gode. Paulus opererer på ingen måde med den antropologi, som Luther gør, idet hans er et produkt af det første halvandet tusind år af kristendom i Europa. Paulus tænker ud af – og inde i – en radikalt anden tradition end Luther.

¶29 Det er værd at hæfte sig ved den gennemgående formel i stykket: “Men hvis jeg ikke har kærlighed (*ean ... agapen de me ekho*).” Kærlighed er ikke noget, man gør eller ikke gør som autonomt subjekt, men noget, man har eller ikke har. Den modstilles aktive handlinger: at tale, at vide, at uddele ejendom, at give sit legeme. Paulus er nødt til at tale materielt om den: uden kærlighed er jeg et rungende malm og en klingende bjælde. Det er mennesket uden livsånde. Men Paulus kan også redegøre for den positivt. Den er ikke noget transcendent og abstrakt, men manifesterer sig immanent og relationelt, i handlinger, eller med andre ord, materielt:

¶30 Kærligheden er tålmodig, kærligheden er mild, den misunder ikke, kærligheden praler ikke, bilder sig ikke noget ind. Den gør intet usømmeligt, søger ikke sit eget, hidser sig ikke op, bærer ikke nag. Den finder ikke sin glæde i uretten, men glæder sig ved sandheden. Den tåler alt, tror alt, håber alt, udholder alt.

¶31 Her er det ikke mennesket, der handler i kærlighed, men kærlighed, der handler i mennesket. Paulus cementerer teologien i kapitlets sidste linje: “Så bliver da tro, håb, kærlighed, disse tre. Men størst af dem er kærligheden.” Der er ingen tvivl om, at kernen af den paulinske etik er kærligheden, der utvetydigt manifesterer sig i den materielle verden, i konkrete handlinger, konkrete affekter og konkrete relationer. Men *agape* er ikke noget, man gør, men noget man har eller ikke har. Hvem skænker da kærligheden? Hvordan?

- ¶32 Bemærkelsesværdigt er, at hverken Gud eller Kristus nævnes en eneste gang i 1. Korintherbrev kapitel 13. Paulus, der sædvanligvis ikke tøver med at påkalde begge, kunne sagtens læses ateistisk, hvis man læste dette stykke isoleret. Men kristendommen siger, at kærlighed er Gud, og Gud er kærlighed. Dette er evangeliet. Opgøret er med den hinsides transcendent Gud i himlen. Det gode budskab er, at Gud findes iblandt os, findes i os, hvilket fordrer en radikal nytænkning af materien, for så vidt at Gud nu viser sig materiel, ikke blot i Kristi inkarnation, men i os og i vores handlinger.
- ¶33 En sådan nytænkning mener jeg har som forudsætning en antropologi, der ikke ser mennesket som et subjekt, sådan som den protestantiske arv efter Luther har skænket os, men et væsen først og fremmest determineret af dets affekter, det vil sige en essentielt materialistisk menneskeforståelse. Aristoteles kaldte mennesket *zoon logon echon* og *zoon politikon*. Den paulinske antropologi kunne lyde: *zoon agapen echon*: dyret, der har kærlighed; dyret, der har Gud.
- ¶34 For så vidt at *thumos* som begreb kan siges at konstituere den animalske fænomenologi qua det biologiske livs materialitet, er det radikale evangelium, at mennesket gives muligheden for en anden fænomenologi, der er kærlighedens. En sådan fænomenologi mener jeg, at Agamben har lagt grundridsene for i sin tænkning af *det inoperative*.

## Inoperativitet

- ¶35 AGAMBENS TANKE OM INOPERATIVITET BYGGER PÅ EN LÆSNING af Aristoteles potentialitetsbegreb *dynamis*. Potentialitet er forudsætningen for, at en given ting kan være, eller med andre ord, potentialitet er forudsætningen for fakticitet, at noget er. For at potentialitet overhovedet kan siges at være potentialitet, må den i lige så høj

grad rumme muligheden for ikke at blive til fakticitet; potentialitet rummer altid sin egen impotentialitet eller *adynamis*. Det vil sige at potentialitet aldrig udtømmes i sin overgang til fakticitet.

¶36 For både Agamben og Aristoteles hænger spørgsmålet om potentialitet sammen med spørgsmålet om menneskets funktion (Aristoteles) eller værk/opgave (Agamben). Gives mennesket en essentiel og unik funktion qua menneskelighed; gives mennesket en essentiel og unik opgave qua menneskelighed?

¶37 For Agamben er svaret nej, hvilket er hele forudsætningen for, at etik overhovedet kan forekomme: "Det er kun derfor, at noget i retning af en etik kan eksistere. Da det er klart, at var mennesket eller skulle det være denne eller hin substans, denne eller hin skæbne, så ville der ikke være nogen etisk erfaring mulig. Der ville kun være opgaver at virkeliggøre."<sup>11</sup> På samme måde er potentialitetens mulighed for *ikke at blive* fakticitet konstitutiv for potentialitet overhovedet, for så vidt at der ellers blot ville være tale om kronologiske, mekaniske sekvenser i fakticitetens tilblivelse. For Agamben at se findes frihed kun, fordi mennesket er et potentialitetsvæsen, og for så vidt der gives frihed, er etikken mulig. Ellers ville der blot være tale om handlinger underlagt forskellige regler: lov, instinkt, magt etc.

¶38 Den bærende tanke hos Agamben er, at mennesket ikke kan bestemmes igennem nogen fakticitet (identitet, opgave, historie, formål etc.), men essentielt er et potentialitetsvæsen, hvilket vil sige et væsen, der aldrig kan udtømmes i, eller sammenfalde absolut med, dets faktiske manifestationer. I vores terminologi: Et menneske sammenfalder aldrig helt med dets *thumos*. Dette implicerer en cæsur imellem mennesket og verden, i den forstand at mennesket altid er mere og noget andet end den materielle verden af objekter og begivenheder, det er indlejret i. Agamben mener, at den paulinske messianske erfaring eller kraft netop er inoperativitet:

- ¶39 According to Paul, messianic power does not wear itself out in its *ergon*; rather, it remains powerful in it in the form of weakness. Messianic *dynamis* is, in this sense, constitutively “weak” – but it is precisely through its weakness that it may enact its effects... There is another aspect to this messianic inversion of the potential-act relation. Just as messianic power is realized and acts in the form of weakness, so too in this way does it have an effect on the sphere of the law and its works, not simply by negating or annihilating them, but by de-activating them, rendering them inoperative, no-longer-at-work.<sup>12</sup>
- ¶40 Hvad der er det særligt menneskelige, er, at mennesket gives muligheden for en fænomenologi, der forbliver og hviler i potentialitet og aldrig udtømmer sig i fakticitet. Denne fænomenologi kaldes det inoperative hos Agamben og er bruddet med den thumotiske fænomenologi, der ikke kender noget hinsides fakticitet. Denne fænomenologi mener jeg svarer til *agape*; den fænomenologi, hvor *thumos* gøres inoperativ.
- ¶41 Her bliver verden hverken negeret eller udslettet. Den deaktiveres, gøres inoperativ, bliver ugyldig. I den inoperative fænomenologi forbliver mennesket indlejret i den materielle verden, men igennem en kvalitativ forandring af fænomenologien, hvor det thumotiske ikke negeres eller forsøges transcenderet, som Nietzsche anklagede kristendommen for. Tværtimod er det inoperative, kærligheden, en dybere immanent relation til verden, der stadig bevarer ikke alene en fundamentalt materialistisk antropologi, men i lige så høj grad en materialistisk teologi. Det inoperative – *agape* – er ikke transcendent, men dybere immanens.
- ¶42 Den kristne livsform er derfor kærligheden, en fænomenologi, der suspenderer menneskets thumotiske konstitution, til fordel for en dybere immanensfænomenologi, der forbliver uløseligt forbundet til vores materialitet. Hvor den thumotiske fænomenologi kun

kender til fakticitet, er den særegent tilgængelige menneskelige *agape*-fænomenologi en forbliven i potentialitet. Det er ikke et modsætningsforhold, som jeg har forsøgt at beskrive, men dette lagsforhold. Det dybere immanenslag er potentialitet, inoperativitet og *agape*. Mennesket i relation til Gud transcenderer ikke *thumos*, fakticitet og det animalske (kødet), men indlejrer sig dybere og sandere i den fundamentalt materielle verden, det bebor. Kærlighed, Gud, er ikke at transcendere materien, men at suspendere den thumotiske materie, at gøre den inoperativ, at gøre den uvirksom – uvirkelig! – og derved lade en ny og sandere livsform åbenbare sig: kærligheden.

- ¶43 Disse overvejelser rejser en række spørgsmål. Gives *agape* også i og for dyr? Hvis tro er ingenting uden kærlighed, hvad er da tro? Hvad adskiller det platoniske *logos* i sjælens tredeling fra det kristne *agape*? Hvad er menneskets agens i at have eller ikke at have kærlighed? Hvordan skal jeg leve mit liv?

## Noter

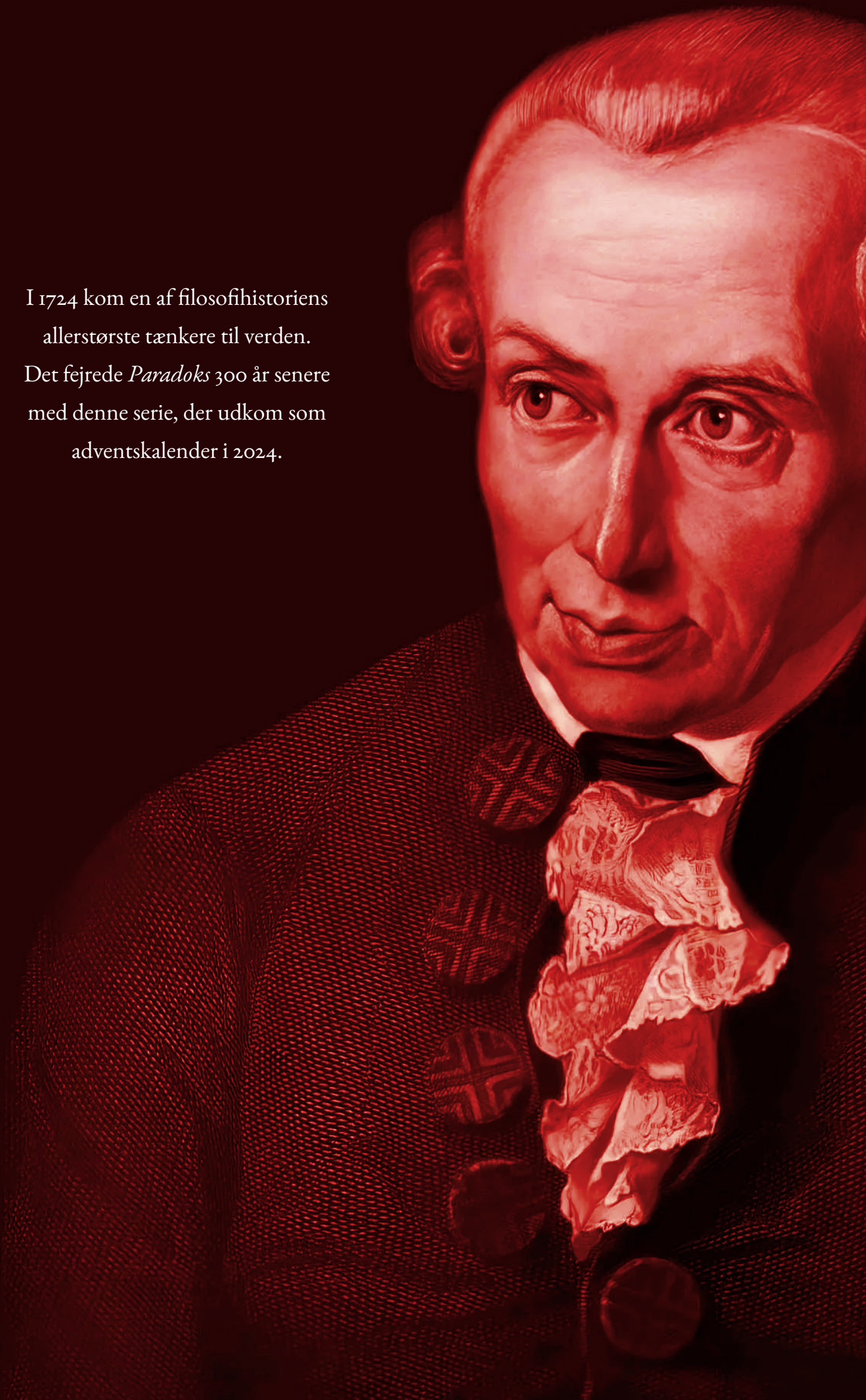
1. Anders Nygren, *Eros and Agape* (Philadelphia, 1953), 31.
2. Johannes Sløk, *Teologiens elendighed* (Berlingske Forlag, 1979), 155.
3. Sløk, *Teologiens elendighed*, 155.
4. Douglas Cairns, "Thymos", i *Oxford Classical Dictionary*, red. Tim Whitmarsh (Oxford: Oxford University Press, 2019), 15.
5. Cairns, "Thymos", 15.
6. Peter Sloterdijk, *Rage and Time* (New York: Columbia University Press, 2012), 13.
7. Sloterdijk, *Rage and Time*, 19.
8. 1. Joh. 4,8.
9. 1. Joh. 4,16.
10. *Den Danske Salmebog*, 217.
11. Giorgio Agamben, *Det Kommende Fællesskab*, (København: Forlaget THP, 2021), 65.
12. Giorgio Agamben, *The Time That Remains*, (Californien: Stanford University Press, 2005), 97.

3 0 0 Å R

M E D

K A N T

I 1724 kom en af filosofihistoriens  
allerstørste tænkere til verden.  
Det fejrede *Paradoks* 300 år senere  
med denne serie, der udkom som  
adventskalender i 2024.



# Om Immanuel Kants *Kritik af den rene fornuft*: Sandhedens Land

JØRGEN HUGGLER

1. DECEMBER 2024

**I** KRITIK AF DEN RENE FORNUFT (*KRITIK DER REINEN VERNUNFT*, *KrV*) leverer Kant en gennemgribende kritik af, hvad der i dag ofte bliver kaldt empiristiske og rationalistiske positioner. Kant og hans samtid foretrak at tale om *realisme* versus *idealisme*, så denne nutidige sprogbrug er anakronistisk. Men indledningsvis kan den tjene til at præsentere Kants forehavende: Mod en empirisme insisterer Kant på, at enhver erfaringserkendelse forudsætter forstandens brug af begreber, som ikke er hentet fra erfaringen. Mod en rationalisme, at vi, selv med vore forstandsbegreber, ikke har adgang til en verden af ting i sig selv. Forstandsbegreberne kan kun give mening i deres sammenhæng med sansningen. Dermed bliver *Kritikken af den rene fornuft* også en påpegning af erfaringserkendelsens grænser.

¶<sub>2</sub> Artiklen her handler om Kants analyse af erfaringens konstitutive betingelser og om, hvordan den tillod ham at hæve sig over de sædvanlige partiske positioner. I en efterfølgende artikel vil jeg præsentere hans tanker om, at den menneskelige fornuft – trods erfaringserkendelsens grænser – vedblivende har som opgave at beskæftige sig med det ubetingede.

¶<sub>3</sub> Første udgave af *KrV* (A) udkom i 1781, mens andenudgaven (B) udkom i 1787.<sup>1</sup>

¶<sub>4</sub> ET STED I *KRITIK AF DEN RENE FORNUFT* STANDSER IMMANUEL Kant op og siger til sin læser: “Vi har nu ikke alene gennemrejst den rene forstands land og taget hver del deraf i omhyggeligt øjesyn, men også opmålt det og bestemt hver tings sted på det. Men dette land er

en ø, og indesluttet i uforanderlige grænser af naturen selv. Det er Sandhedens Land (et forjættende navn), omgivet af et vidtstrakt og stormfuldt ocean, det egentlige sæde for skindet, hvor manganen en tågebanke og snart bortsmeltende is lyver om nye lande, og idet det med falske forhåbninger uophørligt narrer den søfarende, der sværmer rundt for at gøre opdagelser, vikler det ham ind i eventyr, som han aldrig kan afholde sig fra, og som han dog heller aldrig kan fuldføre” (B 294 f.).

¶5 Kant betragter omhyggelig kortlægning som en vigtig del af sit arbejde. Det fremgår flere steder. For eksempel sammenfatter han i 1783 i bogen *Prolegomena*, der var fremprovokeret af de kritiske kommentarer og misforståelser, som anmeldelserne af *Kritik af den rene fornuft* indeholdt, følgende om sin kortlægning (for tydelighedens skyld har jeg inddelt citatet i nogle punkter):

¶6 For at den [dvs. metafysikken] nu kan gøre krav på at være videnskab, ikke blot ved bedragerisk overtalelse, men gennem indsigt og overbevisning, så må en kritik af fornuften selv fremlægge følgende i et fuldstændigt system: [1] hele forrådet af *a priori* begreber, [2] inddelingen af samme efter de forskellige kilder: Sansningen, forstanden og fornuften, [3] endvidere en fuldstændig tavle over samme, samt differentieringen af alle disse begreber og alt hvad der kan udledes af dem, [4] men derpå fortrinsvis påvise muligheden af den syntetiske erkendelse *a priori* i kraft af en deduktion af disse begreber, [5] grundsætningerne for deres brug, [6] og endelig grænserne for denne (*Ak.* IV, 365).

¶7 Dette er kortet over “sandhedens land”. Men hvad betyder her *a priori*, og hvad dækker Kants tale om *a priori* begreber og deres inddeling efter forskellige kilder?

¶8 *A priori* betegner hos Kant noget, der er en forudsætning for erfaringen og betingelsesmæssigt går forud for erfaringen. Helt bog-

staveligt betyder vendingen: “fra det tidligere”. Modsat noget, som er *a posteriori*, hvilket betyder: “fra det efterfølgende”. Hos Kant betegnes ved sidstnævnte noget, som følger af og afhænger af erfaringen. Når Kant taler om sit metodiske arbejde med at undersøge erfaringens *aprioriske* betingelser, benævner han sin fremgangsmåde som *transcendental*. En *syntetisk a priori* erkendelse er en erkendelse, der er *a priori* gyldig, men som forudsætter et *samvirke* mellem forstandens begreber og evnen til anskuelse, hvorved der føjes noget til begrebet, som ikke ligger implicit i dette, og som derfor ikke kan udfindes gennem *analyse* af begreber alene. At belyse dette samvirke og dets betydning er *KrV*'s primære anliggende.

¶9 Kants påstand i *Prolegomena*-citateret er således, at vi mennesker besidder et forråd af forestillinger, som ikke er hentet fra erfaringen, men som er *aprioriske*. Hvis vi ser nærmere til, og relaterer disse til deres forskellige kilder, viser det sig hos Kant i *KrV*, at han differentierer mellem tre slags aprioriske forestillinger, som han der behandler i et hovedafsnit, han kalder “Transcendental elementarlære”. Disse tre typer forestillinger kan ikke reduceres til hinanden – de har forskellige kilder og også forskellige funktioner:

- 1) To *anskuelsesformer*, nemlig *rum* og *tid*, som er karakteristiske for vores sansningsevne og dens mulighed for at *modtage indtryk*. Disse behandles af Kant i en del, som han kalder “Den transcendentale æstetik” – ‘æstetik’ i betydningen: sanselære.
- 2) Desuden tolv *kategorier*, der udtrykker *kvantiteter* (enhed, flerhed, totalitet), *kvaliteter* (realitet, negation, begrænsning), *relationer* (substans, årsag, vekselvirkning), og *modaliteter* (mulighed, virkelighed, nødvendighed). Kategorierne er relateret til forstandens *sammenknytning* af indtryk. De er i egentlig betydning *begreber*. Disse

behandles af Kant i en del, som han kalder “Den transcendentale analytik”.

- 3) Endelig opregner Kant tre *ideer*, som er relateret til fornuften og vores tænkning, og som under etiketter som “sjælen”, “verden” og “Gud” udtrykker fjerne mål, vi stræber imod, men som også bringer os ud på “tågehavets” misforståelige, dybe vand. Disse behandles af Kant i en del, som han kalder “Den transcendentale dialektik”.

¶<sub>10</sub> Efter disse tre dele fra den “transcendentale elementarlære” følger i værkets disposition et nyt hovedafsnit om “transcendental metode-lære”. Det vil vi her forbigå, skønt det er relevant for en forståelse af, hvordan Kant generelt opfatter det filosofiske håndværk og dets argumentationsmuligheder.

## **Anskuelsesformerne og sansningen**

¶<sub>11</sub> KANTS SKELNEN MELLEM ANSKUELSESFORMERNE RUM OG TID på den ene side og forstandens kategorier på den anden side er en af de vigtigste innovationer i *Kritik der reinen Vernunft*. Tidligere tyske tænkere havde set forskellen som en gradsforskel – anskuelser rubricerede man som mindre klare forestillinger end begreber, uden nogen egentlig principiel eller herkomstsmæssig forskel. Men Kant peger i stedet på en grundlæggende forskel: Rum og tid *indeholder* dele af rummet og dele af tiden i sig – altså en helhed-del relation. Begreber derimod indgår i et logisk hierarki af over- og underbegreber. Fx er et individuelt æble ikke indeholdt i, men *falder under* arts-begrebet ‘æble’. Rum og tid er former, men de er, når man ser nærmere til, ikke begreber. De kan ikke udvikles diskursivt, men må anskues intuitivt. Ligeledes har de en helt anden funktion i den menneskelige erkendelse.

- ¶12 Det er en fundamental doktrin hos Kant, at mennesket kun kan have indtryk i kraft af sine sanser. Af disse nævner han ikke de sædvanlige fem: syn, hørelse, lugt, smag og følelse. Derimod reducerer han dem til to – den ydre sans og den indre sans. Alt hvad der kan være givet for os som en genstand, der står i rumlige relationer, er givet i kraft af den ydre sans. Alt hvad der kan være givet for os som noget, der står i tidslige relationer, er givet os i kraft af den indre sans. Der er her en skævhed, for ikke alle indtryk er af noget rumligt, mens simpelthen *alle* indtryk forekommer i tid.
- ¶13 Nu er det at opfatte rum og tid som anskuelsesformer, dvs. som former knyttet til vor *anskuelse*, ikke nogen selvfølge. Man kunne i stedet opfatte dem som former knyttet til ting, begivenheder og processer, en variant man finder hos John Locke. Eller som relationer mellem ting, hvilket var Leibniz' forståelse. Så hvorfor er det Kant magtpåliggende, at det går den anden vej rundt? Kants svar til Locke er, at vi ikke ad induktiv vej kan vide os sikre på, at *enhver* ting, som vi har som genstand, *nødvendigtvis* må være givet i tid og for de ydre genstandes vedkommende også i rum, med mindre netop dette følger af, at dette er den eneste måde, hvorpå en genstand kan være givet for os. Til Leibniz er svaret desuden, at vi ikke gennem begrebslige differentieringer kan forklare den rumlige anskuelses differentieringer, fx mellem højre og venstre.
- ¶14 Rum og tid er altså ikke abstraheret fra eller på anden måde afhængige af de genstande, vi sanser som værende udstrakte i rum og tid. Ifølge Kant har rum og tid imidlertid heller ikke absolut eksistens, sådan som det blev antaget af Newton. De er ikke en slags tre- eller fir-dimensional kasse, som verden og mennesker så at sige udspiller sig i.
- ¶15 Rummet og tiden er derimod *former*, uden hvilke vi ikke ville kunne forestille os disse genstande givne. Rum og tid er *aprioriske*

forudsætninger for enhver indholdsmæssig tilsynekomst af ting, begivenheder og processer.

- ¶16 De går som strengt almene og nødvendigvis gældende former forud for enhver mulig erfaring.
- ¶17 At de kun er anskuelsesformer knyttet til den menneskelige mulighed for sansende at modtage indtryk, har to konsekvenser: (1) De er de former, i hvilke mennesker kan modtage indtryk. Altså må enhver fremtrædelse for os følge disse former. (2) Derimod har vi ingen ret til at antage, at ting i sig selv er rumlige eller tidslige. Kant finder, at der herved er draget en grænse for vor receptive evne, sanseligheden (B 56).
- ¶18 Allerede siden begyndelsen af 1770'erne – og nok mest markant formuleret i et brev fra Kant til Marcus Herz 21. februar 1772 – har dette været et kernespørgsmål. I brevet skriver Kant: “Hvad er grunden til, at det i os, som man kalder forestillinger, relateres til genstanden?” Kant antyder videre i brevet, at det, der foruroliger ham, ikke er relationen mellem empiriske begreber og genstande, men netop hvordan *aprioriske* begreber, der ikke kan hidrøre fra erfaringen, kan være relateret til genstande. Hvorfor må genstande nødvendigvis stemme overens med begreber, som forstanden selv har lavet *a priori*?
- ¶19 Kant løste altså dette problem ved at spørge, hvordan vi mennesker anskuer – og ved her drage en grænse mellem *fremtrædelser* og *ting i sig selv*. Vi skaber ikke genstandene, idet vi sanser – de *træder frem* for os i sansningen. Kant bruger et særligt ord for dette, nemlig at genstande *afficerer* os. De giver os indtryk. Vi har derimod ikke en sansemæssig eller teoretisk adgang til *ting i sig selv*, bag om genstandes fremtrædelse for os.
- ¶20 Kants forsigtighed på dette punkt har imidlertid, lige siden *Kritik der reinen Vernunft* udkom, givet anledning til megen diskussion

og kritik: Indfører Kant en slags utilgængelig verden af ting i sig selv, og antager han, at disse *forårsager* de indtryk, vi har? Er de fænomener, som fremtræder for os som genstande, kun en afspejling af en mere "virkelig" verden af ting i sig selv? Hvad skal der overhovedet menes med ting i sig selv? Vi kan ikke opfatte dem som genstande i rum og tid. Vi kan ikke sige noget om deres kvalitative beskaffenhed. Vi kan ikke opfatte dem som substanser. Vi kan ikke forstå dem som årsager. Ja, vi kan end ikke forudsætte, at logikkens love gælder for dem. Kant argumenterer, især i *Prolegomena* og i andenudgaven af *Kritik der reinen Vernunft*, for, at disse spørgsmål er udtryk for misforståelser. Alligevel har de været med til at præge hans virkningshistorie.

## Kategorierne og forstanden

- ¶21 FORSTANDEN ER IFØLGE KANT EN AKTIV EVNE TIL AT FÆLDE domme. Hvilke begreber, der skal kaldes *kategorier*, har Kant søgt at indkredse på basis af en i datiden gængs typeinddeling af logiske domsformer. Kants 12 kategorier er bestemte måder, hvorpå den menneskelige *forstand* kan sammenknytte indtryk. Domme sammenknytter subjektive sanseindtryk, mens kategorier beskriver ting og begivenheder *objektivt* – dvs. i hævdelser om virkeligheden, som objektivt er sande eller falske – og som kan efterprøves intersubjektivt mht. til deres kohærens med andre erfaringsdomme om samme genstande og begivenheder. Kategorierne er ikke hentet fra erfaringen, de er *aprioriske*; de er med til at muliggøre erfaringen. Derfor omtaler Kant dem også som de rene forstandsbegreber.
- ¶22 Det problem, som Kant i sit brev til Herz havde omtalt: at efter-  
wise, at erfaringens ting nødvendigvis må passe sammen med kvalitative, rene forstandsbegreber til trods for disse begrebers manglende

herkomst fra erfaringen, tvinger ham i *KrV* ud i en “deduktion af de rene forstandsbegreber”.

¶23 Ordet *deduktion* skal her tages i den juridiske betydning – som svar på spørgsmålet: “quid juris?”, dvs. “med hvilken ret?” Der ønskes et bevis af *retten til at bruge* disse *aprioriske* begreber i forbindelse med erfaringserkendelsen. Kant griber her til det radikale middel at opløse og siden rekonstruere begrebet “genstand” (jf. A 104). Således hævder han (B 137), med særlig brod mod David Hume, at begrebet om et *objekt* ikke udtømmende kan beskrives under henvisning til vor anskuelses mangfoldige, givne indtryk. Vi taler, konstaterer han, nemlig ikke om “objekter”, blot vi har givne indtryk, men kun når disse tillige er forbundet, eller rettere, forenet på en bestemt, regelbundet måde.

¶24 Kategorier hos Kant er ikke en slags “kasser” eller “rubrikker”, man sorterer i. De er snarere en form for regelbindinger eller bestemte sammenhænge. Derfor skal man ikke lede efter, om et givent fænomen falder ind under den ene eller den anden kategori. Tværtimod: et fænomen kan beskrives ved brug af alle 12 kategorier.

¶25 Eftersom denne bestemte forening, dvs. vore objekter, ikke som sådan er givet, og eftersom den evne, Kant kalder anskuelsen, qua rent receptiv ikke kan forbinde noget, hævder han, at foreningen eller sammenknytningen må hidrøre fra det “jeg”, hvis indtryk der er tale om. Dette “jeg”, af Kant kaldet *den transcendentale apperception*, besidder en enhed, som kommer til udtryk i logiske funktioner – med hvilke vor forstand har evne til kategorialt at forene (“syntetisere”) den givne mangfoldighed (B 154) – en mangfoldighed, hvis elementer i øvrigt kun kan analyseres under forudsætning af syntesen (B 130; B 133, anm.).

¶26 Med “apperception” menes *selvbevidsthed*; Kant bruger tilføjelserne “transcendental” til her at angive, at det, han betegner, ikke er en

empirisk selvbevidsthed, dvs. foranderlig bevidsthed om egne tilstande, men derimod en *mulighedsgrund* for al empirisk bevidsthed, empirisk selvbevidsthed medregnet (jf. A 107; B 132). Om denne transcendentale selvbevidsthed udtrykker Kant sig med forsigtighed. Dét, selvbevidstheden er transcendental viden om, er ikke sit eget bevidsthedsindhold, men derimod kun syntesefunktionen, altså dét, at en forestilling knyttes sammen med andre hos et og samme jeg (B 133). Kant taler om denne selvbevidsthed som det: “Ich denke” (“jeg tænker”), der må kunne *ledsage* alle mine forestillinger (B 131 f.), for at noget mangfoldigt i anskuelsen overhovedet kan blive objekt for mig (B 138). Den akt, der gør objektets enhed mulig, nemlig den bestemte forbinden af forestillinger, er selv afhængig af betingelserne for jegets enhed (B 133–135).

- ¶27 Grundtanken i denne første del af Kants “deduktion” er således, at kategorierne, til trods for at de ikke hidrører fra nogen (sanselig/ikke-sanselig) anskuelse, har fået retfærdiggjort deres anvendelse på objekter, idet objekter ikke på forhånd er noget i anskuelsen givet; objekter er bestemte, konstituerede forbindelser af det i anskuelsen givne mangfoldige.
- ¶28 Vi kommer nu til den transcendentale deduktions anden del. Så langt har Kant kun talt om anvendelsen af kategorierne på den rene anskuelse, men en sådan giver ingen erkendelse (*KrV*, B § 22). Det er ganske vist blevet udredt, at kategorierne er mulighedsbetingelser for en hvilken som helst forbindelse af en mangfoldighed, der er givet i et eller andet medium (§ 23), men der er, så længe der ikke er taget stilling til anskuelsens *art*, kun i al abstrakthed tale om betingelser for et objekt overhovedet, ikke for noget bestemt objekt. Der mangler stadig en udredning af, hvordan kategorierne kan bruges til erfaring.

¶29 For Kant er det uomgængeligt, at *mennesker* ikke er i besiddelse af en eller anden art usanselig, intellektuel anskuelse, som kan give et sådant abstrakt forståelsesobjekt, også kaldet et *noumenon*, en betydning (jf. A 249–253). Hermed afviser Kant, eksplicit, at vi kan have en erkendelse af tingen i sig selv, blot erkendelsen ikke er sanselig, men derimod begrebslig. Uden sansning kan vi ikke sige noget om dét noget, som det abstrakte “objekt overhovedet” er; følgelig heller ikke, *hvad* det er *an sich*! Vi lukker altså ikke op for et helt nyt felt, “gleichsam eine Welt im Geiste gedacht” (“så at sige en verden tænkt i ånden”) (A 250), men står derimod tilbage med et helt intetsigende “noget”. – I andenudgaven tydeliggør Kant denne tankegang ved at skelne mellem *et positivt og et negativt noumenon*: han udelukker ikke en *negativ* brug af begrebet noumenon som et begreb, der sætter en grænse for vor sanselighed, som indskærper os, at vi fra fænomener, dvs. genstande, som de fremtræder for os igennem sansning, ikke kan slutte til en bestemt beskaffenhed ved tingen i sig selv. Derimod afviser han en *positiv* betydning, nemlig dén, at vi ville kunne inddele verden i en sanse- og en forståelsesverden, nemlig i genstande, som er henholdsvis *phaenomena* og *noumena*: De sidste kan, med deres rent negative betydning, slet ikke udgives for at være objektivt gyldige (B 307–311) – en af de pointer, som hurtig blev glemt i diskussionen af Kants bidrag og opfattelse af “tingen i sig selv”.

¶30 I den transcendentale deduktion fører denne tankegang Kant til at tage endnu et problem under behandling: For den menneskelige erkendelses vedkommende kan vi efter hans opfattelse *ikke* nøjes med ubestemt at tale om kategoriernes anvendelse på anskuelsen (den være sansemæssig, eller, som andre tænkere har ment, intellektuel, u-sanselig). Ifølge Kant må det slås fast, at den specifikt menneskelige anskuelse altid kun er sansemæssig, og at kategorierne kun

kan give os mulighed for en erkendelse i samspil med vor empiriske anskuelse, *der a priori* er formet i tid og rum. – Men det afføder er et nyt spørgsmål: hvordan må dette samspil tænkes at foregå?

¶31 Kant betragter nemlig anskuelsesformerne som helt passive former ved det menneskelige subjekt, og i dén henseende som heterogene i forhold til forstandsbegreberne, altså “kategorierne”, som er udtryk for subjektet som aktivt – og det rejser for ham problemet, hvordan kategorierne overhovedet kan bringes i forbindelse med anskuelsesformerne, tid og rum. Til løsning heraf antager han besiddelsen af dét, han kalder en “produktiv indbildningskraft”. Herved forstår han ikke en “reproduktiv”, psykologisk evne til at associere allerede givne forestillinger, men derimod en *apriorisk* evne, som kan varetage dén transcendentale funktion: forud for, eller som han siger (B 151), “uden genstandens præsens i anskuelsen” at formidle en kohærens mellem de to slags former, forstandens og den sansmæssige anskuelses.

¶32 Denne syntese, som den produktive indbildningskraft leverer, betragter han som grundlæggende for al videre brug af kategorierne i den menneskelige erkendelse (B 152). Han tillægger nemlig indbildningskraften dén evne at kunne bestemme den indre sans’ form, nemlig *tiden*, på en måde som svarer til kategorierne (B § 24), dvs. at den ellers ubestemt-mangfoldige tid, alt efter om den bestemmes af kategorier af kvantitativ, kvalitativ, relationel eller modal art, *bestemmes* som tidsrække, tidsindhold, tidsordning eller tidsindbegreb i henseende til enhver mulig genstand (B 184 f.). – Der er her tale om dét, Kant kalder “skemata”.

¶33 Virkningen af denne “skematisering” er imidlertid dobbelt: Der er ikke blot tale om, at *tiden* bestemmes, men også om, at først ved skematiseringen får *kategorierne*, der ellers kun står for helt abstrakte logiske funktioner, en for os mennesker håndgribelig betydning

(B 185 f.; jf. A 244 f. & B 306). Kant forklarer (B 179), at brugen af kategorierne gennem en regel, som indbildningskraften foreskriver, “restringeres” til dén at finde anvendelse i erfaringen, dvs. begrænses på nogle betingelser, som ikke hidrører fra forstanden selv, men derimod fra anskuelsen (B 186).

¶34 Hvad Kants “deduktion” angår, er konsekvensen af, at den indre sans’ bestemte form hidrører fra kategorierne, at simpelthen *alt*, som i tid og rum kan fremtræde for os, er bestemt af kategorierne. Det betyder, hvis man ser tilbage i *KrV*, at *tiden* som anskuelsesform i *Den transcendentale æstetiks* snævrere kontekst kun ubestemt har haft at gøre med samtidighed og succession, altså uden at give disse en bestemt mening.

¶35 Hertil sætter Kant, at tid og rum ikke blot optræder som den sansmæssige anskuelses aprioriske former, men tillige selv som bestemte, ordnede, enhedslige ansuelse (nemlig som karakteriseret ved bestemte geometriske og kronometriske egenskaber), i hvilke alt det mangfoldige, der optræder i dem, indbyrdes står i bestemte tidslige og rumlige forhold.<sup>2</sup> Herigennem er kategorierne ikke blot mulighedsbetingelser for enkeltstående sanseobjekter, men også for alle de bestemte indbyrdes relationer i tid og rum, hvormed de i vor erfaring er givet i sammenhæng med andre (B 159–161).

¶36 Det implicerer dét almene resultat af Kants transcendentale deduktion, at *naturen*, forstået som indbegrebet af alle fremtrædelser, af kategorierne foreskrives almene love (B 163). Hvad angår de partikulære naturlove, hvis opdagelse beror på empirisk forskning, fordi de angår empirisk bestemte fænomener, gælder dog, at de ikke kan udledes deduktivt alene ud fra de transcendentale betingelser for erfaringens mulighed, som de er underkastet (B 165).

## Grundsætningerne

¶37 DÉ ALMENE LOVE FOR DEN ERFARBARE NATUR, SOM DE SKEMATISEREDE KATEGORIER FORESKRIVER, UDTRYKKER KANT I ET SYSTEM AF GRUNDSÆTNINGER; EFTER KATEGORIERNES ARTER INDDELT I: (1) “anskuelsens aksiomer”, (2) “perceptionens anticipationer”, (3) “erfaringens analogier” og (4) “generelle postulater for den empiriske tænkning”.

- 1) *Anskuelsens aksiomer* siger, at det er en konsekvens af, at fremtrædelser nødvendigvis anskues i tid og rum, at de er “udstrakte størrelser”; dvs. de kan beskrives matematisk (B 206).
- 2) *Perceptionens anticipationer* siger, at alt, hvad der foreligger for sanserne som noget virkeligt, har en grad, eller “intensiv størrelse”, angående hvilken vi har ret til a priori at anticipere, at den mellem to iagttagelser kun kan aftage eller tiltage kontinuerligt (B 210). Selv, når der er tale om en enkeltstående sanseiagttagelse, beror den på en syntetisering af den indre sans, som svarer til en jævn stigning fra nul til den bestemte, givne grad (B 217 f.).
- 3) *Erfaringens analogier* siger, at vi, når det drejer sig om at erfare tidsligt bestemte forhold mellem en flerhed af fænomener, (a) kun kan konstatere vedvaren og forandring, fordi fænomenerne objektivt fremtræder for os ordnet som uforanderlige substanser, ved hvilke accidenserne skifter (B 226 f.); (b) kun kan erkende en bestemt tidslig succession, fordi fænomenerne objektivt fremtræder for os ordnet, så der irreversibelt må skelnes mellem årsager og følgevirkninger og dermed mellem “før” og “efter” (B 232 ff.);<sup>3</sup> og (c) kun kan betragte rumligt fremtrædende fænomener som samtidige, når de for os er ordnet sådan, at de kan interagere reciprokt (B 257 f.).
- 4) *De generelle postulater for den empiriske tænkning* siger, at på baggrund af betingelserne for erfaringens mulighed kan det postuleres: (a) at for os er kun det, der passer sammen med erfaringens alment

formale betingelser (dvs. anskuelses- og forståelsesformerne), *muligt* som objekt. (b) Det, der står i sammenhæng med faktisk foreliggende sansninger (erfaringens materiale betingelser), er *virkeligt* som objekt. (c) Det, der er knyttet sammen med det virkelige på de måder, som erfaringens almene betingelser bestemmer, er objektivt *nødvendigt* (B 265 f.).<sup>4</sup>

- ¶38 Det filosofihistorisk nyskabende ved alle disse grundsætninger er, at Kant aldrig søger at legitimere brugen af sine kvantitative eller kvalitative “matematiske” og sine relationelle eller modale “dynamiske” begreber på erfaringens genstande ved at henvise til måder, hvorpå de skulle have borgerret i erfaringen grundet den og den herkomst fra fænomener, som kan udpeges – men ved omvendt at vise dem som betingelser for en erfaring, i hvilken der overhovedet kan udpeges bestemte fænomener. Sagt på en lidt anden måde får Kants lære om grundsætningerne disse til at fremstå i et fast system af betingelser for en sammenhængende erfaring.
- ¶39 Det er også nyt, at Kant bruger nogle af sine grundsætninger, nemlig erfaringens analogier, til at forklare *objektivitet*, nemlig hvordan vi skelner mellem vore oplevelser (som subjektive) og den genstand (objektet), som disse oplevelser er oplevelser af. Vi skelner, når oplevelsernes orden er bestemt, sådan, at vor *apprehension* (den tidslige stillen de mangfoldige perceptioner sammen) er bundet til den bestemte orden, at en perception A *med nødvendighed* går forud for en anden perception B, og ikke omvendt. At det er tilfældet, kan ikke ligge i apprehensionen selv, men må skyldes et forståelsesbegreb. Det er altså forståelsesbegrebernes bestemmen apprehensionen, som får os til at skelne mellem de *subjektive indtryk*, dvs. vore oplevelser, som altid er successive, men på en ubestemt måde, og *objektet*, der er bundet til en regelstyret succession. Et hus fx *oplever* vi altid succes-

sivt, men huset selv, som beharrlich (vedvarende substans) er regelbundet.

¶40 En hændelse, der optræder i erfaringens objektive kontekst, er forbundet med andre hændelser, som vi uvilkårligt spørger til: hvilken forandring skete ved hvilken genstand, hvad var årsagen, var der en sammenhæng med andre samtidige hændelser? Vi kan i erfaringen ikke se bort fra, at der er tale om noget, som *nogen* er bevidst om. Men vi kan se bort fra, at det lige er mig, som oplever dette eller hint. *Oplevelsen* er subjektiv, men *erfaringen* er intersubjektiv og objektiv – sandhedsværdien af og kohærensens mellem dens hændelser kan undersøges af alle; de gælder ikke kun for mig.

¶41 I DENNE FØRSTE ARTIKEL OM KANTS *KRITIK AF DEN RENE FORNUFT* undersøgte vi hans opfattelse af “sandhedens land” og hvordan han gennem sin redegørelse for betingelserne for erfaringserkendelse mener at kunne løfte sig op over de stridende filosofiske partier: Kant er på én gang “empirisk realist” og “transcendental idealist”. Det første, fordi netop hans tilgang forklarer, hvorfor vi kan have en objektiv erkendelse. Det sidste, fordi han ved at pege på de *aprioriske* betingelser, der gør denne objektive erkendelse almengyldig og nødvendig, samtidig må give afkald på at kunne erfare noget om “tingen i sig selv”. I en efterfølgende artikel vil vi følge hans sejlads ind i det “tågehav”, hvor vi drevet af vort menneskelige væsen stræber mod det ubetingede. Vi vil på den måde få at se, at Kants tænkning i *Kritikken af den rene fornuft* – ud over det meget teknisk-teoretiske indhold – er en filosofi om mennesket, dets erkendelse – og dets opgaver.

## Noter

1. Referencer til *KrV* i teksten henviser til sidetallene i disse to forskellige udgaver. Kants bog, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* ("Indledende bemærkninger til enhver fremtidig metafysik, der vil kunne optræde som videnskab") (1783), citeres efter Akademiudgaven (*Ak.*), bind IV.
2. Dette kan ses som en rekonstruktion hos Kant af Newtons absolutte rum og tid, og også som grundlaget for Kants opfattelse af geometri og aritmetik og deres anvendelighed på virkeligheden, vi erfarer.
3. Modsat Hume, som havde udledt årsag og virkning ud fra før og efter.
4. Som altid i *KrV* går Kant hinsides den klassiske logik, når begreberne skal handle om noget virkeligt. En rent logisk opfattelse af modalitet, fx hos Christian Wolff, byggede på modsigelsesprincippet. Wolff forstod det mulige som det, der ikke indeholder en selvmodsigelse. Det nødvendige som det, hvis negation implicerer en kontradiktion, og det tilfældige som det, hvis modsætning er lige så mulig, som det selv er. Alt, hvad der er muligt, er en ting, om end kun en indbildt. Hvad der hverken er, eller er muligt, er intet.

# Om Immanuel Kants *Kritik af den rene fornuft*: Tågehavet og det ubetingede

JØRGEN HUGGLER

8. DECEMBER 2024

**I** DEN FØRSTE ARTIKEL OM KANTS *KRITIK AF DEN RENE FOR-  
nuft* fulgte vi Kants kortlægning af “sandhedens land” og så, hvordan han forklarer, at vi kan skelne mellem det subjektive og det objektive og have en objektiv erkendelse. Ved at pege på de betingelser, der gør denne objektive erkendelse almengyldig og nødvendig, må man imidlertid give afkald på at kunne erfare noget om “tingen i sig selv”. Først herefter er vi parat til at bevæge os ud i fornuftens “tågehav” med dets store risiko for dialektiske fejlslutninger og illusioner. Det er vi forberedte til, netop fordi vi, efter den kritiske behandling af erfaringserkendelsen, har redskaber til at skelne mellem *fremtrædelser* og *ting i sig selv*, og mellem *erfaringen* og dens *aprioriske* betingelser. Men hvad vil vi på den galej? Vi må af sted, hævder Kant, fordi vi *ikke* kun er endelige mennesker med en endelig erfaring. Kant vil vise, hvordan der opstår problemer i metafysikken, hvis man ikke skelner, som han anviser. Metafysikken er vigtig for ham – den drejer sig om menneskets højeste anliggender. At ville gøre kort proces med den betragter han som en “sludrevorn plathed” (B XXXV f.). Som fornuftsvæsener er det vores natur, ja ligefrem vores opgave at stræbe mod det ubetingede, om end dette aldrig kan blive en genstand, som foreligger i erfaringen. Mennesket er ikke blot borger i en sansemæssig verden, men også i en intelligibel, hvis orienteringsmuligheder og opgaver, det har *ideer* om.

¶<sup>2</sup> *FORNUFTENS IDEER. DEN MENNESKELIGE ERKENDELSE ER IKKE* noget statisk; det sørger ifølge Kant vor *fornuft* for. Forstandens virksomhed er altid begrænset, idet den objektive erkendelse, som

den tilvejebringer, er bundet til det materiale, de indtryk, som er givet i sansningen. Men fornuften, som reflekterer over både sansningen og forstanden, går ud over denne begrænsning ved forstanden, idet den gennem logiske slutninger søger at fuldstændiggøre forstandens erkendelser ved at prøve at finde det *ubetingede*, som den betingede forstandserkendelse i sin begrænsning ikke kan nå (B 364). Det har to konsekvenser: Den ene er, at fornuften udkaster “ideer”, som *regulativt* kan give forstandserkendelsen en retning og en orientering (B 380 & B 385) ved at vise hen til en for den uopnåelig fuldkommenhed (B 620; B 672). Den anden er, at vi uvægerligt vikler os ind i modsigelser, hvis vi forsøger at fatte en *fornuftsidé* med forstanden (B 434), nemlig ved at opfatte den som noget, til hvilket der svarer en bestemt, given genstand (B 671) – hvilket der imidlertid allerede per definition netop ikke gør (jf. B 383 f.).

¶<sub>3</sub> *Ideerne* er fornuftens begreber om absolutte, dvs. selv ubetingede helheder, og Kant skelner inden for den teoretiske filosofi mellem tre sådanne. (1) Ideen om *sjælen*, her udlagt som det tænkende *subjekts* énhed, forstået som betingelse for helheden af dets mange, betingede enkeltperceptioner. (2) Ideen om *verden*, forstået som hele rækken af betingelser for de sansbare objekter under ét. (3) Ideen om *et højeste væsen* (Gud) som betingelse (eller garant) for énheden af, hvad der er logisk muligt angående genstande (B 391). I relation hertil udmønter Kant så konsekvenser af sin lære om “den transcendentale apperception” og af sin skelnen mellem “Erscheinungen” og “das Ding an sich” i en kritik af de uklare “dialektiske” fejlslutninger, som det ligger i fornuftens natur at drage mht. disse ideers indhold, og som traditionelt er udtrykt filosofisk i disciplinerne under *metaphysica specialis*: rationel psykologi, rationel kosmologi og rationel teologi (B 391 f.).

¶4 *Paralogismer.* Hvad angår idéen om sjælen, slutter fornuften i form af tilsyneladende formelt gyldige *kategoriiske syllogismer* sig til: (a) Jeg'ets substantialitet. (b) Det empiriske, tænkende subjekts identitet. (c) At jeg'et af andre betragtes som én og samme person. (d) At eksistensen af ydre ting er mindre sikker end selvets egen eksistens. Kant afviser imidlertid de slutninger, der tilsyneladende begrunder alle disse antagelser, som fejlagtige *paralogismer*, dvs. fejlslutninger, der bygger på begrebsforvirring. Hans egen lære om den oprindelige transcendentale apperception (jf. del I) giver kun denne en rolle som en uundværlig, logisk mulighedsgrund for erkendelse, men ikke som en empirisk selvbevidsthed, der à la Descartes' "cogito-argument", reflektivt erkender sit eget indhold. Konsekvensen heraf er, at tilsyneladende korrekte syllogistiske slutninger inden for den rationelle psykologi (på grund af et *tvetydigt mellembegreb*) fejlagtigt substituerer den ene slags selvbevidsthed (den transcendentale apperception) med den anden (den empiriske bevidsthed om egne tilstande) og ubekymret anvender skematiserede kategorier på den apperception, som selv er enhver skematiserings yderste betingelse, nemlig den transcendentale (A 341–405). På dette fejlagtige grundlag har man kastet sig ud i at besvare gådefulde spørgsmål, fx om sjælen udødelighed.

¶5 *Antinomier.* Hvad ideen om verden angår, har fornuften det problem, at den gennem tilsyneladende formelt gyldige *hypotetiske syllogismer* kan slutte sig frem til et firfoldigt sæt af antagelser, teser versus antiteser, som parvist og med lige ret modsiger hinanden.

¶6 *Teserne* hævder: (a) Verden er et sammensat hele, som har en begyndelse i tid og er begrænset i rum. (b) Verden består, som fuldstændigt opdelt, af simple dele. (c) Til forklaring af samtlige dens tildragelser fornødes foruden en kausalitet, der følger naturlovene, også en ubetinget "Kausalität durch Freiheit", en "frihedskausali-

tet”, som, selv helt uden forudgående årsager, spontant kan sætte en begivenhed i gang. (d) En forklaring på, at de foranderlige og betingede ting overhovedet eksisterer, vil forblive ufuldstændig, med mindre det antages, at der til verden, enten som en del af den, eller som en årsag, hører et med ubetinget nødvendighed eksisterende væsen. Modsat hævder *antiteserne* at: (a’) Verden hverken har begyndelse eller grænse, men er uendelig i tid og i rum. (b’) Ingen af verdens ting er udelelige. (c’) Der findes kun en natur-kausaltitet, ingen frihed. (d’) Hverken i verden eller uden for verden, som dens årsag, findes et absolut, nødvendigt eksisterende væsen.

¶7 Efter at Kant (B 454–489) har opstillet denne “fornuftens antitetik” i den rationelle kosmologi, søger han, i hvad der kunne betegnes som *KrV*’s bravurnummer, på grundlag af den argumentation, i hvilken han møjsommeligt har lært os at skelne mellem “fremtrædelser” og “tingen i sig selv”, at opløse disse fire *antinomier*. Selv betragter han denne præstation som en prøve for (B 452), ja endog som et indirekte, *tankeeksperimentelt bevis* for, at hans grundtanker er rigtige (B XVIII<sup>n</sup>). I opløsningen skelner han mellem de to første, “matematiske”, og de to sidste, “dynamiske”, antinomier.

¶8 Kant tager udgangspunkt i, at begrundelserne for de enkelte teser og antiteser har følgende form: (oversætningen lyder:) *hvis* det betingede er givet, *så* er også hele rækken af alle dets betingelser givet; (undersætningen lyder:) *nu* er sansemæssige genstande givet os som betingede; *følgelig* osv. (B 525). Formelt kan der ikke indvendes noget; en sådan slutning (modus ponendo ponens) er logisk gyldig. Det, som Kants transcendentalfilosofiske idealisme imidlertid afslører, er, at over- og undersætningen taler på forskellige planer. Oversætningen er, såfremt der er tale om en rent begrebslig påstand, materielt gyldig. Dvs. gyldig, såfremt vi uden videre kan gå ud fra, at antecedenten (“hvis ...”) er meningsforbunden med konsekventen

(“så ...”). Men det er den kun, hvis der er tale om “noumena”; ikke derimod, hvis der er tale om “fremtrædelser” – og dét er der jo, hvad undersætningen viser! Når der er tale om fremtrædelser for erkendelsen, er hele rækken af det betingedes betingelser *ikke allerede* medgivet aktuelt, men kun stillet som en *opgave*, der skal løses ved trin for trin at gå bagud i rækken af betingelser – dvs., at der ikke i konsekventen fra oversætningen kan være tale om mere end en række af *mulige* videre erfaringer.

¶9 Det har den konsekvens for de to første antinomier, at såvel teser som antiteser er falske. Fornuften har kortsluttet *fra*, at ting, som vi kan erfare, er givet i tid og rum og som ekstensive, matematisk-kvantitativt beskrivbare størrelser, *til*, at så kan verden som sammensat hele, subsidiært som fuldstændigt opdelt, betragtes som noget analogt. Det, der ikke er tænkt på, er, at disse totaliteter kun er ideer, hvormed fornuften leder forstanden videre til nye, mulige erfaringer, i hvilke den kan lægge noget ligeartet til dét, den allerede har fået givet i tid og rum og således fortsætte sin syntese. Vi har *muligheden* i det uendelige at lægge til eller splitte op; men det, som *aktuelt* er givet i vor erkendelse som værende i tid og rum, er altid noget begrænset. I de to første antinomier ligger sandheden derfor mellem de (som det har vist sig) ikke indbyrdes kontradiktoriske, men dog hver især falske teser og antiteser.

¶10 Hvad de to sidste antinomier, de dynamiske, angår, finder Kant en anden løsningsmetode. Han påstår her, at såvel teser som antiteser *kan* være sande. At de kan bestå side om side, beror på, at de ikke handler om det samme.

¶11 Mht. den tredje antinomi er det Kants opfattelse (B 560–586), at det ganske rigtigt gælder, som hævdet i antitesen (og som vi også ved fra kausalitets-grundsætningen i den 2. erfaringsanalogi), at alt, hvad der kan fremtræde som objektivt for os som sansemæssigt anskuen-

de forstandsvæsener, uden undtagelse fremtræder som betinget af årsager, der på samme vis er sanselige. Dvs., at fænomenet altså fremtræder som følge af tidligere begivenheder, der igen findes årsagsbestemte osv. Men, siger han, det udelukker os ikke fra som fornuftsvæsener at kunne betragte de samme fænomener, der jo *ikke* er “tingen i sig selv”, på en anden måde. Nemlig som forårsaget af en årsag, der *ikke* er af samme (sanselige) art: en intelligibel årsag, som ikke er i tid og rum, og som selv er konstant og ubetinget og betinger fx enhver valgt menneskelig handling. Teoretisk kan vi ikke bevise en sådan årsags virkelighed eller dens objektive mulighed (i grundsetningernes betydning). Kun, at det ikke er logisk selvmodsigende at antage, at selv om et fænomen – med hensyn til *andre fænomener* – af os uomgængeligt må ses som et resultat, der følger naturlovene, kan det dog i henseende til dets *intelligible* årsag ses som frit (B 565). For eksempel kan en menneskelig handling (en gerning) betragtes mht. denne intelligible årsag, helt uden at der på nogen måde skeles til fænomenets empiriske betingelser. Altså præcist sådan, som det postuleres af den *praktiske*, moralske fornuft mht. den – ikke naturbetingede – moralske orden i det empiriske, som den kræver og sætter i værk ved sit imperativ.

¶12 Dette er et umådelig vigtigt resultat, fordi det viser den praktiske fornufts *mulighed*, om end dens *virkelighed*, dens særlige fakticitet, som Kant påpeger i sit senere værk, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), beror på samspillet mellem den menneskelige frihed og den *morallov*, den kendes på, og som den selvlovgivende gør bindende for det enkelte menneske.

¶13 Også mht. den fjerde antinomi mener Kant at kunne stifte fred ved brug af distinktionen mellem “fremtrædelser” og “Dinge an sich”: Det er, svarende til grundsetningerne for empirisk brug af vor forstand, rigtigt, som det bliver antaget i antitesen, siger han (B 587–

593), at vi intetsteds blandt sanseverdenens fænomener, som vi undtagelsesløst må erkende som led i en række af betingede forekomster, vil kunne finde et ubetinget led, som simpelthen nødvendigvis eksisterer. Men selv om dette gælder for fænomenerne, der er empiriske fremtrædelser for os, gør det ikke de samme grundsætninger til love for “tingen i sig selv”. Derfor udelukker denne klausul for den empiriske sanseverden ikke, at vi kan tænke os muligheden af et simpelthen nødvendigt eksisterende væsen, der står helt uden for rækken af betingede (kontingente) fænomener, men som alligevel måtte være en – ikke selv sansemæssig, men derimod intelligibel betingelse for, at rækken af det kontingent værende overhovedet er til. Det beviser ikke, at et sådant (som vi tænker os: *nødvendigt* eksisterende) væsen *virkelig* er til. Men det beviser, at antinomiens tese og antitese ikke er kontradiktoriske modsætninger: Rent logisk kan de godt begge være sande.

¶14 *FORNUFTENS IDEAL. I KRVS FORETAGES HER EN KRITISK UNDER-  
søgelse af de forestillinger om ideen om fuldstændig bestemmelse, som ifølge Kant finder sammen i tanken om “den rene fornufts ideal”. Den filosofihistoriske baggrund for en sådan tanke om en tings “fuldstændige begreb” (“vollständige Begriff”, B 600), som Kant her forholder sig – kritisk – til, går tilbage til Leibniz. For Leibniz var det udgangspunkt for hans beskrivelse af substansers individualitet. For Kant, for hvem det er tilstrækkeligt at individuere i rum og tid, er dette en unødvendig hypotese. Derimod ser Kant dette ideal som vigtigt for at give en fornuftig retning for vore samlede bestræbelser på at opnå en fuldstændig erfaring. Men det frister også til en række filosofisk-teologiske illusioner.*

¶15 Når vi taler om fuldstændigt at bestemme en ting, siger Kant (B 599 f.), tænker vi ikke blot på det logisk formelle forhold, at der af et

par indbyrdes modsatte prædikater kun kan tillægges en ting det ene under udelukkelse af det andet. Vi tænker imidlertid også på noget indholdsmæssigt, nemlig på den bestemte andel af totaliteten af alle mulige tingsprædikater, som den enkelte ting tilkommer. Dvs. at ideen om fuldstændig bestemmelse forbinder enhver tings partikulære mulighed med indbegrebet af mulige prædikater (B 600 f.). Der er her, som Kant senere siger (B 697 ff.), tale om en fornuftsidé, der kan deduceres transcendentalt, men hvis funktion kun er *regulativ*, ikke *konstitutiv* (B 699). Med ideen om genstandens fuldstændige bestemmelse råder fornuften kun over et skema (B 699), der kan *lede* “forstanden” videre i erfaringsprocessen. Det vil (jf. B 601) sige, at de bestemte egenskaber, der konkret tilkommer en genstand, aldrig vil kunne udledes af fornuften selv. Vi er bundet til vor sansning, og konkrete kundskaber erhverver vi kun på partiel måde gennem de erfaringer, vi gør, når forstanden (konstitutivt) syntetiserer det i anskuelsen givne.

¶16 Kant har ikke noget at indvende imod, at tanken om “indbegrebet af alle mulige prædikater” præciseres, eller (som han siger B 602) “lutres”. Vi kan nemlig betragte dette indbegreb – der (B 600 med note) er et fælles korrelat for alle ting, idet det indeholder stoffet, eller materien til alle mulige prædikater – som et “urbegreb” (B 601). Hvis vi gør dét, kan vi i første omgang se bort fra alle afledede og fra alle indbyrdes uforenelige prædikater. I anden omgang kan vi, ud fra den opfattelse, at alle negative prædikater mht. indhold er udtryk for, at en realitet mangler (ved det, der siges noget om), også regne dem som afledede.

¶17 Ved det første af disse skridt bliver dét, som blot var en “idé om indbegrebet af al mulighed”, til et dermed kongruent, fuldstændig bestemt begreb. Kant kalder et sådant et “ideal” for den rene fornuft (B 602), dvs. et begreb om en singulær genstand, som alene i kraft af

ideen er fuldstændigt bestemt. Ifølge Kant (B 596 f.) omtrent, som når de stoiske filosoffer overførte deres idé om “visdommen” til et ideal om “den vise mand” – altså en forestilling “ikke blot in concreto, men in individuo”.

¶18 Ved det andet skridt bliver dette “ideal” til ikke blot en betingelse for kvalitative bestemmelser, men også for al afledet realitet, idet det nu også er et krav til begrebet om denne øverste og fuldstændige mulighedsbetingelse, at den indbefatter al realitet. Sagt på en anden måde: Al-realitet (eller “omnitude realitas”) hører med til idealets indhold. Idealet er et begreb om et værende med den højeste grad af realitet (“ens realissimum”) (B 604). Hvad angår forholdet til begreberne om partikulære ting, kan dette (som i afsnittene om paralogismer og antinomier) også her ses i analogi til en bestemt type fornuftsslutning, denne gang en såkaldt *disjunktiv syllogisme* (udelukkelsesslutning, modus tollendo ponens: *enten p eller q eller r ...; men ikke p, og ikke q; ergo r ...*). Begreberne om de mangfoldige, partikulære ting i deres indbyrdes forskellighed kan nemlig tænkes at udtrykke en tilsvarende mangfoldighed af måder, hvorpå idealet (som urbillede på realitet, altså en idé om et ur-oprindeligt, højeste og alt betingende væsen – ens originarium, summum & entium, B 606 f., og som al prædikations indholdsmæssige substrat) begrænses, eller indskrænkes gennem negationer.

¶19 Kant tilføjer imidlertid, at når idealet drejer sig om et “Urwesen”, må det tænkes som havende énhed, og at analogien til oversætningen i den disjunktive syllogisme derfor er misvisende: det er bedre at forestille sig det al-reale urvæsen som *grund* til *afhængig* realitet end som et “indbegreb”, da det kunne forlede til, at det blot betragtedes som et aggregat, af hvilket de partikulære ting fremgik ved deling (B 607).

¶20 Kant har kunnet godtage denne tankegang så langt som hertil, men på betingelse af, at det er blevet holdt i erindring, at når vi taler om forholdet mellem ideal og *begreber* om partikulære ting, er der netop tale om et forhold mellem *ideen og begreber*; ikke om det objektive forhold mellem en *virkelig genstand* (urvæsenet) og andre *ting* (B 607). Men hvis vi ser bort fra, at vi er aldeles uvidende, om et sådant exceptionelt fortrinligt væsen *eksisterer* – og det gør vi, dersom vi fx hypotiserer det, identificerer det med Gud og således gør den rene fornufts ideal til genstand for en “transcendental teologi” (B 608) – må Kant sige fra.

¶21 Ud fra sine egne resultater kan han vise, hvorfor det falder fornuften naturligt at opfatte *tingenes* mulighed som afledt af en tilgrundliggende “højeste realitet”. Det, der er galt, hvis vi ud fra det transcendentale ideals funktion i erkendelsen – nemlig som regulativ idé – forsøger at opdigte (B 608; jf. B 598) idealets (og Guds) *objektive* eksistens, er, at vi har glemt resultaterne fra grundsætningslærens “generelle postulater for den empiriske tænkning”. Det er overensstemmelsen med erfaringens formale og materiale betingelser, som afgør, hvad der er muligt og virkeligt som objekt, og vi kan ikke reducere disse til rent formallogiske betingelser. Derfor kan vi heller ikke simpelthen antage, at vi ved en rent formel udelukkelsesmetode kan udlede de kun i sansningen givne ting fra den rene fornufts ideal, dvs. fra en fuldstændigt bestemt tanketing, som den menneskelige fornuft evner at gøre sig forestillinger om (jf. B 604).

¶22 Det forførende i tankegangen beror på, at man sammenblander den *materielle* betingelse for erfaringstings virkelighed (nemlig, at der foruden de mulighedsbetingende aprioriske former er givet en reelt foreliggende *sansning*) med *materien* i *logisk* betydning (“*indbegrebet* af al mulighed”). Når vi forsøger at bestemme en reelt eksisterende sanselig ting fuldstændigt (ved at se, hvilke tingsprædikater

der kan siges om den, og hvilke ikke), henholder vi os logisk talt til indbegrebet af alle disse realprædikater, som er givet i erfaringserkendelsen som helhed. I den mening, at den enkelte sanseting, som det fremgår af grundsætningslæren, ikke kan have realitet for os, andet end inden for en mulig erfarings kontekst, kan man godt sige, at den forudsætter indbegrebet af al realitet som mulighedsbetingelse, og vi kan også sige (omtrent som Leibniz), at vi betragter dens egenskaber og forskellighed fra andre ting som udtryk for en begrænsning i dette indbegreb. Dette, altså fornuftens ideal, kommer vi kun kommer til at tale om, for så vidt vi danner *ideen om erfaringen som totalitet*. Modsat Leibniz berettiger det os ikke til at opfatte indbegrebet som et *realt* eksisterende (altså ikke blot logisk) substrat, som foreligger uden for anskuelsen, og som dermed ikke blot er udtryk for et behov knyttet til en systematisering af den menneskelige erfaring, men derimod en objektiv betingelse for ting overhovedet (B 609 ff.; jf. B 499 & B 706 & B 724 f.).

¶23 Nu er hele denne række af reificering, hypostasering og for Gudsbegrebets vedkommende også personificering ifølge Kant så kunstig, at den også umiddelbart virker utroværdig og sådan, at det “urvæsen”, som tænkningen blot selv har skabt, aldrig ville antages for at være virkeligt, havde det ikke været, fordi den helt dagligdags erfaring fører nogle behov med sig. Nemlig, fra det betingede (som er givet) at søge tilbage til noget *ubetinget*, akkurat som i tesen fra den fjerde antinomi. Sagen er så, at man, hvad enten man er tilfreds dermed eller ej, dårligt kan finde en bedre kandidat til, hvad der kan være dette ubetingede, end netop et “ens realissimum”. Men *eksisterer* et sådant alligevel? Det er netop, hvad de såkaldte “gudsbeviser” har hævdet at argumentere for, påpeger Kant.

¶24 *Gudsbeviser*. Inden for den teoretiske filosofi findes der tre typer af disse beviser, som efter nærhed til erfaringen kan opregnes: det

fysikoteologiske, det kosmologiske og det ontologiske bevis for Guds eksistens. Efter tilknytning til fornuften er det ontologiske bevis imidlertid det grundlæggende, som Kant derfor undersøger først.

¶25 Det *ontologiske* bevis bygger på dén tankegang, at i kraft af definitionen af Gud vil det indebære en logisk selvmodsigelse at benægte Guds eksistens. Hertil siger Kant først, at det ganske rigtig vil være selvmodsigende at hævde fx, at Gud er Gud, men Gud er ikke almægtig. Men det vil ikke være selvmodsigende at påstå, at Gud ifølge sit uendelige væsen er almægtig, men at Gud dog *ikke* eksisterer. Og hvis det for det andet så hævdes (som i Descartes' 5. Metafysiske Meditation), at netop begrebet om et "ens realissimum" adskiller sig fra alle andre begreber, idet det i sit begreb udelukker muligheden for ikke at eksistere, vil Kant på baggrund af grundsætningslærens "generelle postulater for den empiriske tænkning" (jf. B 628 f.) sige, at enten er der tale om en tautologi, som kun giver en rent nominal bestemmelse og er indifferent mht. eksistens eller ikke-eksistens, eller også er der tale om en syntetisk sætning, hvis benægtelse jo ikke kan medføre en kontradiktion. Når vi imidlertid ikke kommer det ontologiske gudsbevis til livs blot ved denne afklaring af værensbegrebet, så skyldes det, at vi har misforstået forholdet mellem subjekt og prædikat i sætninger: *væren* (uanset den nærmere indholdsmæssige forståelse deraf) er ikke et realprædikat, som føjer noget til bestemmelsen af subjektets betydning. Følgelig går der heller ikke noget fra begrebet om Gud, hvis Gud kan siges *ikke* at være til (B 620–630). Som bekendt fra dagligdagens sansetning gør det derimod en forskel for os, om noget virkelig eksisterer inden for erfaringens sammenhæng, eller om det kun er begrebsligt muligt (B 628).

¶26 Det *kosmologiske* bevis bygger på antagelsen, at *hvis* der eksisterer noget, der er kontingent, må der som den allerførste årsag af apriori-

ske grunde eksistere et simpelthen nødvendigt væsen, og dette må være “ens realissimum”; *nu* eksisterer der kontingente værender, i det mindste jeg selv; *ergo* ...! Kant har en række indvendinger mod dén tankegang. Dels kan identifikationen af det absolut nødvendige væsen med “ens realissimum” kun søges retfærdiggjort ved brug af det ontologiske argument; dels anvendes årsagsbegrebet, som dog kun har betydning mht. sanseverdenen, til at forsøge at gå ud over denne; dels betragtes rækken af stadigt højere årsager som noget givet i erfaringen, og endog som noget, der (jf. 4. antinomi) kan forlænges ud over sanseverdenen til en førsteårsag osv. (B 631–648).

¶27 Det *fysikoteologiske* bevis fortjener ifølge Kant agtelse: Han mener, at det er det ældste og klareste forsøg på at bevise Guds eksistens, og at det er dét, som stemmer bedst med den sunde menneskefornuft, og dertil er det berigende for vor iagttagelse af naturen og en støtte for den religiøse tro på Gud (B 651 f.). Dets indhold er, at vi i analogi til den almindelige forståelse af *forholdet* mellem sindrige menneskelige kunstprodukter (fx urværker) og deres ophav, kan tænke, at den store *orden og formålsmæssighed*, som vi – uden ellers at vide hvorfor – finder overalt i den umådelige erfarede verden, må bero på et i forhold til mennesker højere intelligensvæsen. Hvis dette imidlertid skal tages for at være et tvingende bevis for Guds eksistens, må Kant imidlertid protestere – ikke så meget, fordi man bruger analogien til det menneskelige på noget, som langt går ud over mulig menneskelig erfaring; men fordi analogien selv højst berettiger til at tale om en “verdensbygmester”, ikke om en skabergud.

¶28 Analogien har indbygget en relativitet til det menneskelige: skal den trækkes ud over det helt ubestemte “større end det menneskelige”, må det kosmologiske gudsbevis (og dermed også det ontologiske argument) integreres i det fysikoteologiske – med alle de

kunstheder og vanskeligheder, som Kants kritik allerede har belyst (B 648–658).

¶29 Af denne kritik af de teoretiske – spekulative – argumenter for Guds eksistens drager Kant (B 669) den almindelige konklusion, at til fornuftens brug forbliver tanken om *det højeste væsen* en, om end fejlfri, så dog blot *ideal* forestilling. Der er (som han siger sammesteds) tale om et begreb, som afslutter og kroner den menneskelige erkendelse, men hvis objektive realitet hverken kan bevises eller modbevises ad teoretisk vej.

¶30 I sin moralfilosofi, som den kom til udtryk i 1788 i bogen *Kritik der praktischen Vernunft*, peger Kant imidlertid på en anden form for *fakticitet* end den erfaringsmæssige: Det er et fornuftens *faktum*, at vores rene *praktiske* fornuft er lovgivende. Vi er dette faktum bevidst, fordi vi kender morallovens “imperativ”. Denne morallov er bindende for mig, fordi den udtrykker min egen frihed. Den refererer ikke til, hvordan ting *er* empirisk, men til tilstande, som *skal* være til – og dermed til begreber som frihed, autonomi og myndighed, der ikke refererer til noget empirisk givet, men til menneskets opgave: Jeg *skal* være fri, autonom, myndig – kort sagt: fornuftig.

¶31 *VIRKNINGSHISTORIEN. DE FØRSTE ANMELDELSER AF KRITIK der reinen Vernunft* beskyldte Kant for at være “subjektiv idealist” – og at der i øvrigt ikke var meget nyt i hans, som man så det, alt for vanskelige værk. Kants svar på disse indvendinger, nemlig bogen *Prolegomena* og andenudgaven af *KrV* i 1787, er på den måde selv blevet en del af receptionshistorien – med store konsekvenser for Kants eftermæle.

¶32 I *Prolegomena* vælger Kant en alternativ fremstillingsmetode – han vender *KrV*'s undersøgelse til en nedefra og op-tilgang, hvor han tager udgangspunkt i det *faktum*, at ren matematik og ren

naturvidenskab er veletablerede videnskaber, for hvilke såkaldt “syn-  
tetisk *a priori* sætninger” har en grundlæggende betydning. Ud fra  
dette udgangspunkt vil han gå tilbage og undersøge disse videnska-  
bers *aprioriske* betingelser. Gennem en sådan belysning formoder  
han så videre at kunne sige noget analogt om en mulig metafysiks  
forudsætninger. Desuden har Kant omlagt en del af sin argumen-  
tation i en mere lettilgængelig, kortfattet version. Fx udelader han et  
egentligt skematisme-afsnit, og andre dele, fx dialektik-delen,  
behandles kun kort. Andenudgaven af *KrV* har i nogle henseender  
taget ved lære af *Prolegomenas* svar på indvendinger. Fx udvikler  
Kant til 1787-udgaven en ny tekst om kategoriernes deduktion, som  
har fokus på objektivitet, og hvor den filosofiske antropologi er  
nedtonet.

- ¶33 Nogle af kritikpunkterne mod Kants filosofi har med denne  
antropologi at gøre. Den tyske idealismes tænkere, J. G. Fichte, F.  
W. J. Schelling og G.W.F. Hegel, fandt, at Kant havde antaget mange  
ikke-legitimerede forudsætninger, både mht. antagelsen af en *Ding  
an sich*, som de fandt unødvendig, Kants redegørelse for kategorier-  
nes antal og hans skelnen og opsplittning mellem de forskellige kilder  
til den menneskelige erkendelse.
- ¶34 Da Kant efter 1850 atter kom til ære og værdighed i den såkaldte  
“nykantianisme”, blev han i høj grad set som erkendelsesteoretiker  
og videnskabsfilosof – det metafysiske gled noget i baggrunden.  
Interessant nok foretrak mange af nykantianerne *Prolegomena* frem  
for *KrV*, idet programmet fra *Prolegomena* kunne udvides, hvis man  
på analog vis spurgte til nye videnskabers, fx socialvidenskabernes,  
forudsætninger og grundlæggende begreber. Herved bevægede man  
sig imidlertid væk fra Kants faste systematik og over i en mere relati-  
vistisk konstruktivisme.

- ¶35 Som modtræk til denne videnskabsorienterede tilgang kan man læse Martin Heideggers Kant-tolkninger, der ud fra et fænomenologisk synspunkt forsøger at læse *KrV* som en undersøgelse af *væren* – en *metaphysica generalis* (ontologi) med udgangspunkt i anskuelsesevnen og menneskets endelighed.
- ¶36 Også hos Heidegger glider de special-metafysiske emner, som Kant behandlede – sjælen, verden og Gud – i baggrunden – og i det hele taget Kants glade, men også strenge dualisme og oplysningsoptimisme: at mennesket er borger i to verdener: den sansemæssige, og den, som fornuften kræver, at mennesker skal virkeliggøre – erkendemæssigt og praktisk. For vi mennesker, siger Kant i *KrV*, står, uanset hvordan den enkelte hidtil har levet i moralsk henseende, “umiddelbart under fornuftens magt” (A 556): Jeg kan være i tvivl om, hvad jeg skal gøre, men der er ingen undskyldning for ikke at gøre min pligt.
- ¶37 I sin vished om at komme fra “sandhedens land” fandt Kant i “tågehavet” frihedens og fornuftens mulighed.

# Om problemerne med at læse Kants *Kritik af den praktiske fornuft*

CARSTEN FOGH

NIELSEN

15. DECEMBER 2024

SNART SAGT ALLE ER ENIGE OM, AT *KRITIK AF DEN RENE fornuft*, *Kritik af den praktiske fornuft* og *Kritik af dømmekraften* udgør den systematiske kerne i Kants kritiske filosofi.<sup>1</sup> På trods af dette er *Kritik af den praktiske fornuft* et relativt overset værk.<sup>2</sup>

¶<sup>2</sup> I den akademiske Kant-reception overskygges *Kritik af den praktiske fornuft* således klart af både *Kritik af den rene fornuft* og *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Siden udgivelsen af *Kritik af den praktiske fornuft* i 1788 er der blot udkommet en lille håndfuld deciderede kommentarer specifikt dedikeret til dette værk.<sup>3</sup> Til sammenligning er der alene siden 2000 udkommet mindst 11 engelsksprogede introduktioner til eller kommentarværker om *Kritik af den rene fornuft*,<sup>4</sup> og 10 om *Grundlæggelse af sædernes metafysik*.<sup>5</sup> Hvis vi inkluderer tysksprogede værker, og breder det historiske perspektiv ud til også at omfatte det 20. århundrede, så mangedobles dette antal. Hvis antallet af introduktioner og kommentarværker dedikeret til Kants forskellige værker kan bruges som en grov målestok for akademisk interesse, så er *Kritik af den praktiske fornuft* ret åbenlyst et relativt overset værk.

¶<sup>3</sup> Derudover er det relativt sjældent, at man løber ind i folk, der har læst *Kritik af den praktiske fornuft*, mens snart sagt alle, der blot har snust en smule til et filosofisk studie, har beskæftiget sig med og læst i det mindste uddrag af *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Sidstnævnte er, vil jeg hævde, i løbet af det 20. århundrede blevet del af den almindelige filosofiske dannelse, på en måde som *Kritik af den praktiske fornuft* ikke er, og måske aldrig har været. Det er i hvert

fald min konklusion (og min mavefornemmelse) efter at have arbejdet med Kants etik i over 20 år.

¶4 Dette rejser umiddelbart en række spørgsmål. Hvorfor er der, relativt set, en så beskeden interesse for *Kritik af den praktiske fornuft*? Hvorfor er det *Grundlæggelse af sædernes metafysik*, et værk som Kant selv betragtede som “et grundlæggende forarbejde”,<sup>6</sup> og ikke *Kritik af den praktiske fornuft*, der er blevet Kants mest kendte, citerede og kommenterede moralfilosofiske værk? Og hvad, om noget, fortæller dette os om den nutidige forståelse og fortolkning af Kants filosofi?

¶5 I denne artikel vil jeg, noget ensidigt og unuanceret, fokusere på et enkelt muligt svar på disse spørgsmål: At *Kritik af den praktiske fornuft* ofte indplaceres i en bestemt eksegetisk fortolkning af Kants filosofiske system, der tendentielt gør det enten overflødigt eller vanskeligt at engagere sig med dette værk. Kombineret med andre mulige forklaringer (som fx at *Grundlæggelse af sædernes metafysik* har et omfang, der gør den velegnet til undervisningsbrug) er dette i mine øjne tilstrækkeligt til at forklare, hvorfor *Kritik af den praktiske fornuft* relativt set er et overset værk i Kant-receptionen.

¶6 Mere konkret vil mit argument være, at *Kritik af den praktiske fornuft* ofte implicit fortolkes ud fra tre eksegetiske fordomme eller teser, der på forhånd tildeler værket en bestemt systematisk placering og funktion i Kants filosofiske system og dermed gør det let ikke at engagere sig yderligere med dette værk. Disse tre fordomme eller teser er:

- En *historisk* tese: Kants tænkning udgør en systematisk enhed, der ikke udviklede eller ændrede sig synderligt efter udgivelsen af *Kritik af den rene fornuft* i 1781. Kants filosofiske system kan derfor relativt uproblematisk og uden større meningsstab indfanges i en *statisk*

Denne tese er en implicit, men ret åbenlys, præmis for mange introducerende fremstillinger af Kants kritiske filosofi, hvor der ikke er hverken tid eller plads til at forklare nuancerne og udviklingen i Kants tænkning. I en dansk kontekst er det således ret tydeligt, at den danske Kant-oversætter Tom Bøgeskov lægger en statisk model til grund for sin præsentation af Kants kritiske filosofi i hans indledning til *Grundlæggelse af sædernes metafysik*.<sup>7</sup>

- En *systematisk* tese: *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft* udfylder grundlæggende identiske funktioner forskellige steder i Kants filosofiske system. Disse to værker er derfor grundlæggende *symmetriske* eller *parallelle* i deres systematiske sigte. I en dansk kontekst støder man blandt andet på denne tese i fremstillingen af Kants moralfilosofi i det stort anlagte, og meget udbredte, idehistoriske trebindsværk *Tankens magt*. Her introduceres Kants overordnede moralfilosofiske projekt på følgende måde: “Atter står vi med andre ord overfor et kritisk udkast: Som i den teoretiske fornuft har vi at gøre med en prøvende undersøgelse af fornuftens bæreevne – blot behandler Kant her fornuften i dens praktiske dimension, og hans andet moralfilosofiske hovedværk hedder da også *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).”<sup>8</sup>
- En *indholdstese*: Indholdet af og formålet med *Kritik af den praktiske fornuft* kan relativt uproblematisk og uden større meningstab udledes af værkets systematiske placering i Kants filosofiske system. Denne tese er det sværere at finde konkrete eksempler på, men se min kritiske diskussion af tesen nedenfor, hvor jeg kommer med et indirekte belæg for, at den faktisk gør sig gældende i folks tilgang til *Kritik af den praktiske fornuft*.

¶<sup>7</sup> I det næste afsnit giver jeg en kort, idealtypisk skitse af, hvordan de to første teser naturligt leder til den tredje, og hvorfor dette kan være

en (i det mindste medvirkende) årsag til, at *Kritik af den praktiske fornuft* er et så relativt overset værk. Resten af artiklen bruger jeg derefter på at kritisere teserne og argumentere for, at de bør opgives.

## Fra den historiske og systematiske tese til indholdsteser

- ¶8 IFØLGE DEN HISTORISKE TESE UDGØR KANTS FILOSOFISKE tænkning en systematisk enhed, hvis overordnede form og struktur lå fast allerede omkring 1781. Ifølge den systematiske tese spiller *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft* grundlæggende identiske roller i Kants system. Kobler man disse to teser, og supplerer med nogle alment accepterede pointer omkring Kants kritiske filosofi, så får man et billede af Kants filosofiske tænkning, der i grove træk ser ud som følger.
- ¶9 Kants tre kritikker udgør den systematiske kerne i hans filosofiske system, idet de fastlægger dette systems grundlag, grænser og indhold. *Kritik af den rene fornuft* er en kritisk undersøgelse, afgrænsning og begrundelse af den rene *teoretiske* fornufts virke, dvs. en undersøgelse og begrundelse af, hvorvidt, hvordan og i hvilket omfang den teoretiske fornuft a priori kan bidrage til at bestemme vores erkendelse. *Kritik af den praktiske fornuft* er en kritisk undersøgelse, afgrænsning og begrundelse af den rene *praktiske* fornufts virke, dvs. en undersøgelse af, hvorvidt, hvordan og i hvilket omfang den praktiske fornuft kan bidrage til at bestemme vores handlinger. *Kritik af dømmekraften* er en kritisk undersøgelse, afgrænsning og begrundelse af *dømmekraftens* virke, med særligt henblik på dømmekraftens forenende og medierende funktion som bindeled mellem blandt andet det almene og det partikulære, det teoretiske og det praktiske, og det subjektive og det objektive.

¶10 Denne grundmodel for Kants filosofiske system kan uden de store problemer udbygges, så den inkluderer en række af Kants øvrige værker. Det kan fx forekomme åbenlyst, at der er en systematisk parallelitet mellem Kants teoretisk-filosofiske og praktisk-filosofiske hovedværker. På begge områder gælder således, at de kritiske hovedværker, *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft*, begge indrammes og suppleres af hhv. et mindre *introducerende* værk og et større *systematisk* værk.

- Inden for den *teoretiske* filosofi fungerer *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik, der skal kunne optræde som videnskab* (1783) som en introducerende præsentation af (problemerne med) den rene fornufts *teoretiske Naturvidenskabens metafysiske begyndelsesgrunde* (1786) udbygger derimod Kants system med en systematisk fremstilling af de grundlæggende (fornufts)principper, hvorigennem *den materielle verden* som genstand må a priori bestemmes og begrænses og dermed bliver til mulig genstand for (natur)videnskabelig erkendelse.
- Inden for den *praktiske* filosofi fungerer *Grundlæggelse af sædernes metafysik* som en introducerende præsentation af (problemerne med) den rene fornufts *praktiske Sædernes metafysik* (1797) giver derimod en systematisk fremstilling af de grundlæggende (fornufts)principper, hvorigennem *menneskets frihed* må a priori bestemmes og begrænses gennem hhv. ydre tvang (i *Retslæren*, der udgør første del af *Sædernes metafysik*) og indre villen (i *Dyds læren*, den anden del af *Sædernes metafysik*).

¶11 Som abstrakt idealtypisk model indfanger det ovenstående en række væsentlige træk ved mange, især introducerende, fremstillinger af Kants filosofi. I praksis vil der selvfølgelig være divergerende opfattelser af de nærmere detaljer, og folk vil derfor være uenige om både

stort og småt i deres forståelse af Kants filosofi. Ikke desto mindre er det min opfattelse, at mange vil kunne nikke genkendende til hovedtrækkene i denne overordnede fremstilling af Kants filosofiske system.

¶12 Min påstand er nu, at en naturlig konsekvens af dette historisk-systematiske syn på Kants filosofi er, at *Kritik af den praktiske fornuft* implicit tildeles en helt bestemt systematisk position i Kants filosofiske system. Ud fra den historiske tese var Kant system jo klart formuleret og relativt statisk både før og efter udgivelsen af *Kritik af den praktiske fornuft*. Og ud fra den systematiske tese udfylder *Kritik af den praktiske fornuft* den samme systematiske rolle i Kants filosofiske system som *Kritik af den rene fornuft* (og måske til dels også *Kritik af dømmekraften*), nemlig kritisk at undersøge, begrunde og afgrænse den rene fornufts virke.

¶13 Mere præcist er min påstand altså, at hvis man accepterer både den historiske og den systematiske tese, så vil man ret naturligt også komme til at acceptere indholdstesen; at indholdet i og formålet med *Kritik af den praktiske fornuft* relativt uproblematisk og uden større meningstab udledes af værkets systematiske placering i Kants filosofiske system. Og accepterer man indholdstesen, så er der en i det mindste prima facie grund til ikke at bruge tid på faktisk at læse og konkret beskæftige sig med *Kritik af den praktiske fornuft*, nemlig at man allerede på forhånd ved, hvilken funktion dette værk udfylder i Kants filosofiske system. Hvorfor beskæftige sig indgående med *Kritik af den praktiske fornuft*, hvis man allerede på forhånd, og uden at læse værket, kan forklare dets overordnede formål og funktion?

¶14 Mit argument er dog ikke, at indholdstesen er den eneste, eller endog den primære forklaring på, hvorfor *Kritik af den praktiske fornuft* er et relativt overset værk. Påstanden er mere beskeden, nem-

lig at indholdstesen og de to øvrige eksegetiske teser er en *medvirkende* årsag til denne manglende opmærksomhed. Der er nemlig en række andre mulige og plausible forklaringer på, hvorfor fx *Kritik af den rene fornuft* og *Grundlæggelse af sædernes metafysik* relativt set er mere udbredte, populære og debatterede end *Kritik af den praktiske fornuft*, som ikke har noget med indholdstesen at gøre.

¶15 Kronologisk var *Kritik af den rene fornuft* således Kants første kritiske hovedværk og introducerede en lang række af de tematikker, begreber og metodiske tilgange, som Kant i sine efterfølgende værker på forskellig vis byggede videre på. På samme måde var *Grundlæggelse af sædernes metafysik* Kants første eksplicit moralfilosofiske værk, og de konklusioner, han her nåede frem til, formede på den ene eller den anden måde alle hans senere moralfilosofiske skrifter. *Kritik af den praktiske fornuft*, derimod, var et senere værk, der i høj grad trak på og forudsatte både *Kritik af den rene fornuft* og *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Ud fra det perspektiv er det ikke underligt, at de to førstnævnte værker relativt set diskuteres og omtales mere end *Kritik af den praktiske fornuft*.

¶16 Hvis vi alene fokuserer på Kants moralfilosofi, så er det på mange måder heller ikke overraskende, at *Grundlæggelse af sædernes metafysik* er langt mere udbredt, kendt og læst end *Kritik af den rene fornuft*. Dels har *Grundlæggelse* et klart formuleret og afgrænset formål, nemlig at “opspore og fastslå *moralitetens øverste princip*”,<sup>9</sup> der gør værket velegnet som indføring i Kants moralfilosofi. Dels har *Grundlæggelse* en længde, der gør det muligt at gennemgå hele værket på relativt kort tid, fx som del af et introducerende undervisningsforløb om moralfilosofi. Og endelig er *Grundlæggelse* et (med alle forbehold) relativt tilgængeligt værk, hvor Kant med konkrete eksempler eksemplificerer og begrundes sine pointer.

- ¶17 Til sammenligning er *Kritik af den praktiske fornuft* et langt mere u håndterligt værk. Dets overordnede formål er ikke nær så klart formuleret; det har ikke samme introducerende karakter som *Grundlæggelse*; værket er en del længere end *Grundlæggelse*, og de emner, der diskuteres, er typisk mere abstrakte og mindre umiddelbart tilgængelige end diskussionerne i *Grundlæggelse*. Der er således gode pædagogisk-pragmatiske grunde til, at universitetsstuderende og folk med interesse for moralfilosofi typisk introduceres til Kants moralfilosofi gennem *Grundlæggelse* frem for gennem *Kritik af den praktiske fornuft*.<sup>10</sup>
- ¶18 I denne artikel er mit fokus imidlertid ikke spørgsmålet om, hvorfor *Kritik af den rene fornuft* og *Grundlæggelse af sædernes metafysik* relativt set får så meget opmærksomhed, men hvorfor *Kritik af den praktiske fornuft* får så relativt lidt. Og det er her, jeg mener, at indholdstesen, og de to eksegetiske teser, der begrunder og forklarer denne tese, er relevante, da de giver en mulig forklaring på, hvorfor dette værk er så relativt overset.
- ¶19 Der er nu to spørgsmål, som umiddelbart melder sig. Det ene spørgsmål er, om jeg har ret i, at de tre eksegetiske teser, og særligt indholdstesen, faktisk påvirker folks forståelse og fortolkning af *Kritik af den praktiske fornuft*? Dette spørgsmål vil jeg vende tilbage til slut i artiklen.
- ¶20 Det andet spørgsmål handler om gyldigheden og korrektheden af de tre eksegetiske teser. Er de sande, dvs. en retvisende og korrekt beskrivelse af Kants filosofiske tænkning? I de følgende tre afsnit vil jeg diskutere dette spørgsmål ved først at se på den historiske tese, derefter den systematiske tese og endelig indholdstesen.

## Kritik af den historiske tese

- ¶21 DEN HISTORISKE TESE HÆVDER, AT KANTS TÆNKNING UDGØR en systematisk enhed, der i det store og hele havde fundet sin endegyldige form ved udgivelsen af *Kritik af den rene fornuft* i 1781, og ikke udviklede eller ændrede sig synderligt i de efterfølgende år. Hvor plausibel er denne tese?
- ¶22 Det korte svar på dette spørgsmål er, at den historiske tese *ikke* er specielt plausibel. Vi ved fra både Kants udgivne værker og hans breve, at han aldrig opgav tanken om, at filosofien skal udgøre en systematisk enhed. Vi ved også, at en række grundelementer i Kants forståelse af formen på og indholdet af dette system forblev relativt konstante. Men Kants værker og breve afslører også, at han på en lang række væsentlige punkter løbende reviderede, modificerede, gentænkte og videreudviklede sin forståelse af dette filosofiske system.
- ¶23 Et af de punkter, hvor Kant åbenlyst og ret grundlæggende ændrer mening, vedrører netop behovet for og muligheden af en *Kritik af den praktiske fornuft*. Lad mig kort illustrere med et par enkelte nedslag.
- ¶24 I førsteudgaven af *Kritik af den rene fornuft* fra 1781 synes Kant ret direkte af afvise, at der kan gives – eller for den sags skyld er behov for – en kritik af den (rene) praktiske fornuft. “Til kritik af den rene fornuft”, skriver Kant således i indledningen til den første udgave:
- ¶25 hører dermed alt det, der udgør transcendentalfilosofien. [...] Men skønt moralitetens øverste grundsætninger og disses begreber er a priori erkendelser, så tilhører de dog ikke transcendentalfilosofien, *da begreberne lyst og ulyst, begæret og tilbøjelighederne, vilkårligheden osv. alle er af empirisk oprindelse, og derfor her må forudsættes.*<sup>11</sup>

- ¶26 Hvis moralitetens grundprincipper ikke er del af transcendentalfilosofien, og hvis kritik af den rene fornuft omfatter alt, hvad der er indeholdt i transcendentalfilosofien, så er det svært at se, at Kant på dette tidspunkt mente, at det var muligt og nødvendigt at give en kritisk begrundelse af moralitetens grundprincipper.
- ¶27 Kant uddyber denne pointe senere i *Kritik af den rene fornuft*, i Metodelærens afsnit om “Den rene fornufts kanon”. Her anfører han i en (berømt og berygtet) fodnote, at:
- ¶28 Alle praktiske begreber vedrører tilfredsstillelsen eller utilfredsstillelsen, dvs. lysten eller ulysten. Altså vedrører de i det mindste indirekte genstande for vores følelse. Da følelsen nu ikke er en kraft til at forestille os ting med, men ligger helt uden for den samlede erkendekraft, så hører elementerne i vores domme, for så vidt de relaterer sig til lyst eller ulyst, dvs. hører til det praktiske, ikke til indbegrebet af transcendentalfilosofien, der alene har med a priori erkendelser at gøre.<sup>12</sup>
- ¶29 Den logiske konsekvens af dette synes at være, at ingen praktiske begreber er del af transcendentalfilosofien. Og da kritikken af den rene fornuft omfatter alt, hvad der er del af transcendentalfilosofien, er det igen svært at se, at der er plads til, endsige behov for, en kritisk afprøvning af disse begrebers gyldighed.
- ¶30 Bemærkninger som disse synes som et minimum at kræve en del fortolkningsarbejde for at kunne understøtte en tese om, at det er muligt, endsige ønskeligt, at gennemføre en kritik af den rene praktiske fornuft.<sup>13</sup> Og selv hvis en sådan velvillig tolkning er mulig, så skriver Kant intetsteds i den første udgave af *Kritik af den rene fornuft*, at han har planlagt at skrive en sådan praktisk opfølgning på kritikken af den rene (spekulative) fornuft.
- ¶31 Hopper vi frem til *Grundlæggelse af sædernes metafysik* fra 1785, så synes Kant at have ændret holdning. Her begynder både behovet

for og muligheden af en *kritik af den praktiske fornuft* således at melde sig. Kant er dog fortsat tilbageholdende med direkte at love en sådan kritik engang i fremtiden. I Forordet til *Grundlæggelse* skriver Kant således, at:

¶32 Med det forsæt engang at levere en sædernes metafysik, lader jeg denne “Grundlæggelse” gå forud. Ganske vist har sædernes metafysik egentlig intet andet grundlag end kritikken af den *rene praktiske fornuft*, ligesom metafysikken har sit grundlag i den allerede ydede kritik af den rene spekulative fornuft. Men for det første er førstnævnte kritik ikke af samme yderste nødvendighed som den sidstnævnte, idet den menneskelige fornuft i moralske spørgsmål, selv hos den mest jævne forstand, let kan bibringes den største rigtighed og udførlighed, hvorimod den i sin teoretiske, men rene, brug, er helt igennem dialektisk. For det andet kræver jeg af den rene praktiske fornuft, at den for at være fuldstændig også må kunne fremstilles i sin enhed med den spekulative, i et fælles princip, da der i sidste ende kun kan være en og samme fornuft, der kun i sin anvendelse lader sig adskille fra hinanden. Men en sådan fuldstændighed kan jeg her endnu ikke tilvejebringe uden også at indføre betragtninger af en hel anden art, og dermed forvirre læseren. Derfor har jeg gjort brug af betegnelsen *Grundlæggelse af sædernes metafysik*, og ikke *Kritik af den rene praktiske fornuft*.<sup>14</sup>

¶33 Der er mindst to kommentarer at knytte til denne passage.

¶34 For det første gør Kant det her klart, at skønt en *Kritik af den rene praktiske fornuft* udgør det eneste og rette grundlag for en decideret sædernes metafysik, så er der ikke samme presserende behov for en sådan kritik, som der var for en kritik af den rene spekulative fornuft. Som Kant efterfølgende forklarer (i første afsnit af *Grundlæggelse*), så er den almindelige sædelige fornuftserkendelse som oftest og i det store og hele på rette spor. De fleste af os ved normalt

godt, hvad det moralsk rette er, og bliver typisk kun ledt på (moralpistemiske) afveje, når spidsfindige filosoffer begynder at forvirre os med deres flyvske spekulationer.<sup>15</sup>

¶35 Det er for i praksis at modstå sådanne spidsfindigheder, og for at forhindre at “det kære selvs”<sup>16</sup> stræben efter lyksalighed bliver bestemmende for vores handlinger, at behovet for en *Kritik af den praktiske fornuft* opstår. Behovet for denne kritik er altså primært *praktisk* ikke *teoretisk*. Vi ved i det store og hele godt, hvad pligten byder, men har brug for teoretisk og filosofisk opbakning for at sikre, at vi i vores praksis faktisk gør det, vi godt ved, vi bør gøre.<sup>17</sup>

¶36 For det andet så hævder Kant, at en kritik af den rene praktiske fornuft må kunne forklare den praktiske fornufts forbindelse og grundlæggende enhed med den teoretiske fornuft. Har man læst videre i Kants oeuvre, så ved man imidlertid, at denne opgave endte med at komme til at ligge *ikke* hos *Kritik af den praktiske fornuft*, men derimod hos *Kritik af dømmekraften*.<sup>18</sup> Selvom Kant altså her, i *Grundlæggelse af sædernes metafysik* eksplicit anerkender behovet for en *Kritik af den praktiske fornuft*, så er han på dette tidspunkt endnu ikke helt afklaret med, præcis hvilken systematisk rolle en sådan kritik skal udfylde. Med andre ord: Kants filosofiske system er på dette tidspunkt endnu ikke klart formuleret og endeligt fastlagt.

¶37 En sidste kritisk kommentar til den historiske tese. Vi ved fra Kants breve og samtidige dokumenter, at Kant indtil ret sent i processen planlagde at inkludere en *Kritik af den rene praktiske fornuft* i den reviderede andenudgave af *Kritik af den rene fornuft*, der udkom i foråret 1787. I en annoncering af den kommende udgivelse i *Allgemeine Litteratur-Zeitung* den 21. november 1786 bruges netop denne tilføjelse til *Kritik af den rene fornuft* således eksplicit som et salgsargument.<sup>19</sup>

- ¶38 Kant endte dog med at opgive denne plan, af grunde som vi ikke kender til. Det er dog nærliggende at antage, at der blandt andet var nogle rent praktiske grunde til denne beslutning. *Kritik af den rene fornuft* var allerede inden Kants ændringer i andenudgaven et omfangsrigt værk. Med Kants foreslåede ændringer nærmede værket sig 850 sider. At tilføje endnu et langt afsnit ville gøre bogen direkte uhåndterlig.
- ¶39 Derudover ville tilføjelsen af en *Kritik af den rene praktiske fornuft* formodentlig have krævet ret omfattende ændringer i andenudgaven, ud over de ændringer Kant allerede havde gennemført. Og da arbejdet med andenudgaven allerede havde taget betydeligt længere, end Kant havde forventet – og den reviderede udgave af *Kritik af den rene fornuft* tilmed var længe ventet blandt det filosofiske publikum – var der gode praktiske grunde til at udgive *Kritik af den praktiske fornuft* som en selvstændig bog.<sup>20</sup>
- ¶40 Hvad forklaringen på Kants beslutning så end præcis måtte være, så er det tydeligt, at Kants filosofiske system i årene før udgivelsen af *Kritik af den praktiske fornuft* endnu ikke havde en fast, endegyldig form. Kant modificerede og reformulerede løbende sin egen systematiske selvforståelse, som respons på både indre og ydre påvirkninger. Den historiske tese er derfor, af historiske grunde, ikke plausibel og bør opgives.

## **Kritik af den systematiske tese**

- ¶41 LAD OS NU VENDE OS MOD DEN SYSTEMATISKE TESE. ET PROBLEM med denne tese er, at den i praksis ofte er tæt forbundet med den historiske tese i den forstand, at hvis den historiske tese begynder at skride, så underminerer det tendentielt også den systematiske tese. Jo mere kompleks den faktiske historiske udvikling af Kants (syn på sit) filosofiske system viser sig at være, jo mere kompleks må

vores forståelse af relationen mellem de kritiske værker alt andet lige også være.

- ¶42 Hvis Kants syn på de enkelte kritiske værkers systematiske rolle fx ændrede sig mellem udgivelsen af førsteudgaven af *Kritik af den rene fornuft* i 1781 og udgivelsen af *Kritik af den praktiske fornuft* i 1788, så bliver det, ceteris paribus, sværere at argumentere for en klar og utvetydig systematisk symmetri eller parallelitet mellem den første og den anden kritik. Da den historiske tese, som påvist ovenfor, har vist sig uholdbar, må den systematiske tese derfor også være i problemer.
- ¶43 Det mest åbenlyse problem for den systematiske parallelitetstese er dog nok, at Kant selv i både Forordet og Indledningen til *Kritik af den praktiske fornuft* eksplicit diskuterer netop denne tese, og ret klart synes at afvise den.
- ¶44 Forordet til *Kritik af den praktiske fornuft* indledes således med en diskussion af, hvorfor værket hedder *Kritik af den praktiske fornuft*, og ikke, som man måske kunne forvente (og som Kant selv annoncerede i Forordet til *Grundlæggelse*), *Kritik af den RENE praktiske fornuft*:
- ¶45 Hvorfor nærværende kritik ikke benævnes en kritik af den *rene* praktiske fornuft, men slet og ret en kritik af den praktiske fornuft i det hele taget, til trods for at den praktiske fornufts parallelitet med den spekulative synes at kræve det første, forklares tilstrækkeligt i denne afhandling. Kritikken skal blot godtgøre, at *der gives en ren praktisk fornuft*, og kritiserer i denne hensigt fornuftens samlede *praktiske formåen*. Hvis dette lykkes for den, så behøver den ikke kritisere *selve den rene formåen* for at se, at fornuften *ikke* i ren og skær anmasselse, med en sådan formåen *går ud over sig selv* (således som det er tilfældet med den spekulative fornuft). For hvis den som ren fornuft virkelig er praktisk, så beviser den sin og

sine begrebers realitet gennem handling, og alt ordkløveri mod muligheden af at ren fornuft kan være praktisk vil være omsonst.<sup>21</sup>

- ¶46 Der er, hævder Kant her, en grundlæggende forskel på kritikken af den spekulative og den praktiske fornuft. Det primære formål med kritikken af den praktiske fornuft er at vise, “at *der gives en ren praktisk fornuft*”. Dette fordrer følge Kant alene en kritik af “fornuftens samlede *praktiske formåen*”, ikke en specifik kritik af den *rene* praktiske fornuft.
- ¶47 Kritikken af den spekulative fornuft, derimod, skal ikke blot vise, at der gives en ren teoretisk fornuft, men skal også sikre, at denne fornuft ikke “går ud over sig selv”, dvs. bevæger sig hinsides grænserne for dens retmæssige og meningsfulde virke. Og denne sidste opgave fordrer netop en kritik af fornuftens *rene* spekulative formåen, der kan udstikke grænserne for den *rene* spekulative fornufts virke og tøjle dens overdrevne ambitioner.
- ¶48 Som læsere af Kant ved, så er dette sidste punkt en af de vigtigste opgaver for *Kritik af den rene fornuft*. “Den transcendentale Dialektik” og store dele af “Den transcendentale Metodelære” handler således eksplicit om dels at afsløre den *rene* fornufts overambitiøse præntioner, dels at disciplinere og tugte den *rene* fornuft, så den ikke overskrider de immanente grænser for sit eget virke. Med Kants ord:
- ¶49 Hvor hverken empiriske eller *rene* anskuelser fastholder fornuften på et tydeligt spor, nemlig i dens transcendentale brug ud fra *rene* begreber, der har fornuften i så høj grad brug for en disciplin, som kan tæmme dens hang til at brede sig hinsides mulig erfarings snævre grænser, og afholde den fra udskejelser og fejltagelser, at hele den *rene* fornufts filosofi udelukkende er beskæftiget med denne negative virksomhed.<sup>22</sup>

- ¶50 Når vi vender os fra kritikken af den rene *spekulative* til den rene *praktiske* fornuft, ser tingene imidlertid ganske anderledes ud. Her er det ikke den *rene* fornuft, der skal tugtes, disciplineres og holdes inden for klart fastlagte grænser, men derimod den *empirisk betingede* fornuft, der skal holdes i ave:
- ¶51 Kritikken af den praktiske fornuft overhovedet har altså til opgave at afholde den empirisk betingede fornuft fra den anmasselse at ville være viljens eneste og eksklusive bestemmelsesgrund. Hvis det er godtgjort, at der gives en ren fornuft, så er brugen af denne fornuft udelukkende immanent; den empirisk betingede fornuft, som påberåber sig eneherredømme, er derimod transcendent og ytrer sig i uforskammede forlangender og krav, der ganske overskrider dens domæne, hvilket netop er det omvendte af, hvad der kan siges om den rene fornuft i dens spekulative brug.<sup>23</sup>
- ¶52 I et systematisk perspektiv er Kants kritiske undersøgelse af hhv. den spekulative (teoretiske) og den praktiske fornuft (eller af fornuften i hhv. sin spekulative og praktiske brug) altså ikke symmetriske. Kritikken af den *spekulative* fornuft har som en af sine væsentligste opgaver at afgrænse og begrænse den rene fornufts prætentioner om epistemisk eneherredømme. Det er derfor, Kants kritiske behandling af den spekulative fornuft har titlen *Kritik af den RENE fornuft* (og ikke blot *Kritik af den spekulative fornuft*). Kritikken af den *praktiske* fornuft, derimod, har som en af sine primære opgaver at afgrænse og begrænse den *empirisk betingede* fornufts ambition om at være enerådende når det kommer til praktiske spørgsmål. Det er derfor Kants kritiske behandling af den praktiske fornuft har titlen *Kritik af den praktiske fornuft* (og ikke *Kritik af den RENE praktiske fornuft*).

¶53 Man kan diskutere, hvor dyb denne asymmetri mellem Kants kritiske behandling af hhv. den spekulative og den praktiske fornuft reelt er.<sup>24</sup> Som et minimum er det dog klart, at Kant selv mente, at der var ret stor forskel på, hvordan en kritik af fornuftens spekulative og praktiske anvendelse i praksis må udfolde sig. Selv hvis man medgiver, at der på et eller andet plan er en grundlæggende systematisk overensstemmelse eller parallelitet mellem *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft*, så er det lige så klart, at der også – i det mindste i Kants selvforståelse – er væsentlige forskelle på de to værker. Tesen om de to værkers grundlæggende systematiske parallelitet er derfor problematisk og bør ikke uden videre godtages.

## Kritik af indholdstesen

¶54 HVIS BÅDE DEN HISTORISKE OG DEN SYSTEMATISKE TESE ER problematiske, så bliver også indholdstesen svær at fastholde. Ovenfor argumenterede jeg således for, at hvis man accepterer de to første teser, så er det naturligt også at acceptere indholdstesen, da kombinationen af den historiske og den systematiske tese ret direkte synes at lede til indholdstesen. Hvis man omvendt *ikke* accepterer den historiske og den systematiske tese, så er der ingen, eller i det mindste væsentligt mindre, grund til at acceptere indholdstesen. Hvis man fx både mener, at Kants forståelse af sit filosofiske system ikke var stabil, men ændrede sig over tid, og at der ikke er en klar og entydig systematisk parallelitet mellem Kants to første kritikker, så bliver det vanskeligt, og i hvert fald mere komplekst, direkte at udlede indholdet af og formålet med *Kritik af den praktiske fornuft* fra dette værks systematiske placering i Kants tænkning.

¶55 De to foregående afsnits kritik af hhv. den historiske og den systematiske tese har derfor, i det mindste indirekte, også undermineret indholdstesen. Hvis de to første teser må afvises, så kan de ikke tjene

som belæg for indholdstesen, der derfor enten må opgives eller begrundes på anden måde.

¶56 En anden grund til at stille sig tvivlende over for gyldigheden af indholdstesen er, at den i praksis synes at lede til et mismatch mellem folks forventninger til *Kritik af den praktiske fornuft*, og hvad dette værk faktisk handler om. Her vender vi tilbage til det spørgsmål, jeg tidligere lovede at komme ind på, nemlig hvorvidt indholdstesen og de to øvrige eksegetiske teser faktisk påvirker folks tilgang til og forståelse af *Kritik af den praktiske fornuft*. Dette spørgsmål er overraskende vanskeligt at besvare, da de tre teser sjældent eksplicit formuleres, men snarere tjener som implicitte præmisser for læsningen og fortolkningen af (dele af) Kants tænkning.

¶57 For netop *Kritik af den praktiske fornuft* er der dog grund til at antage, at i hvert fald indholdstesen, eller noget der minder om den, faktisk spiller en vis rolle for folks tilgang til værket. Det er således slående, hvor relativt ofte det i sekundærlitteraturen bemærkes, at *Kritik af den praktiske fornuft* ikke lever op til, eller adskiller sig fra, hvad der forventedes af værket. I sin indledning til den danske oversættelse beskriver oversætteren Tom Bøgeskov således *Kritik af den praktiske fornuft* som “denne på mange måder mærkelige bog”, fordi Kant her diskuterer emner og spørgsmål, der på forskellig måde synes at stride mod, hvad han skriver i blandt andet *Grundlæggelse* og *Kritik af den rene fornuft*.<sup>25</sup> Ifølge Bøgeskov svarer indholdet af *Kritik af den praktiske fornuft* således ikke til de forudgående forventninger, som en læser umiddelbart ville have ud fra Kants tidligere værker.

¶58 Et konkret eksempel på et sådant mismatch mellem folks forventninger til *Kritik af den praktiske fornuft*, og hvad dette værk faktisk indeholder, er det blandt Kant-tolkere omstridte spørgsmål om, hvorvidt og hvordan Kants syn på muligheden af at etablere frihe-

dens mulighed ændrer sig fra *Grundlæggelse af sædernes metafysik* til *Kritik af den praktiske fornuft*. I tredje del af *Grundlæggelse* synes Kant at åbne for muligheden af en art transcendental deduktion af frihed, ud fra hvilken vi kan udlede morallovens objektive gyldighed.<sup>26</sup> Det ville derfor være naturligt at antage, at Kant i *Kritik af den praktiske fornuft* ville levere en sådan kritisk deduktion.

¶59 Det gør han imidlertid ikke. Tværtimod synes Kant her ret tydeligt at udelukke muligheden af en sådan transcendental deduktion af frihedens realitet. I stedet fremhæver han morallovens gyldighed som et “fornuftens faktum”, der i en eller anden forstand er givet, og som i praksis viser os frihedens mulighed. Friheden, hævder Kant i *Kritik af den praktiske fornuft*, er “morallovens *ratio essendi* [værensgrund], hvorimod moralloven er frihedens *ratio cognoscendi* [erkendegrund]”.<sup>27</sup> Dermed synes Kant dels at opgive den ambition om at kunne deducere frihedens mulighed, som han præsenterede i *Grundlæggelse*; dels synes han at vende sin tidligere forståelse af den epistemiske begrundelsesrelation mellem frihed og morallov på hovedet.

¶60 I sekundærlitteraturen synes der derfor at være en vis uoverensstemmelse mellem folks forventninger til *Kritik af den praktiske fornuft* og det konkrete indhold af dette værk. En mulig forklaring på denne uoverensstemmelse kunne være, at folks forventninger til indholdet af *Kritik af den praktiske fornuft* (blandt andet) udspringer af deres implicite forståelse af dette værks systematiske placering og rolle i Kants filosofiske system; en forståelse der ikke svarer til virkeligheden. Sagt med andre ord: Indholdstesens, eller noget der minder om den, kan være en medvirkende forklaring på, at indholdet af *Kritik af den praktiske fornuft* tilsyneladende ikke svarer til de forventninger, som folk har til dette værk.

¶61 Hvis dette er rigtigt, så er det endnu en grund til at opgive denne tese. Hvis vores eksegetiske fordomme leder os til antagelser, der er i modstrid med, eller ikke opfyldes af, den tekst vi søger at fortolke og forstå, så er den mest oplagte konklusion, at der er noget i vejen med disse fordomme, og at de derfor bør enten opgives eller revideres. Indholdstesens synes at give os et misvisende billede af *Kritik af den praktiske fornuft*. Derfor bør vi enten opgive eller (kraftigt) revidere denne tese.

## Konklusion

¶62 JEG INDLEDTE DENNE ARTIKEL MED AT STILLE SPØRGSMÅLET: Hvorfor er *Kritik af den praktiske fornuft* et så relativt overset værk? I indledningen foreslog jeg som et muligt svar på dette spørgsmål, at *Kritik af den praktiske fornuft* ofte implicit fortolkes ud fra tre eksegetiske fordomme: en historisk, en systematisk og en indholdsmæssig. Disse fordomme indplacerer *Kritik af den praktiske fornuft* i en bestemt tilgang til og forståelse af Kants filosofiske system, som tendentielt gør det overflødigt at engagere sig med dette værk og med de konkrete argumenter og emner, som Kant her diskuterer.

¶63 I de foregående afsnit har jeg forsøgt at vise, at der er gode grunde til ikke at acceptere disse teser. Den *historiske* tese er problematisk af historiske grunde: Kant havde ikke et filosofisk system, som var endegyldigt på plads ved udgivelsen af *Kritik af den rene fornuft* i 1781 og forblev nogenlunde uforandret i de efterfølgende årtier. Kant modificerede, reviderede og gentænkte konstant både detaljerne i dette system og dets overordnede opbygning, herunder spørgsmålet om behovet for og den systematiske funktion af en *Kritik af den praktiske fornuft*.

¶64 Den *systematiske* tese om en grundlæggende parallelitet eller symmetri mellem *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske*

*fornuft* er ligeledes problematisk. Dels fordi Kants forståelse af, hvilken systematisk rolle en *Kritik af den praktiske fornuft* konkret skulle spille, ændrede sig, i takt med at hans systematiske selvforståelse ændrede sig. Dels fordi Kant i *Kritik af den praktiske fornuft* selv eksplicit peger på nogle vigtige systematiske forskelle på formålet med en kritik af hhv. den spekulative og den praktiske fornuft.

¶65 Endelig er der også grund til at være kritisk overfor *indholdstesen*, der hævder, at formålet med og indholdet af *Kritik af den praktiske fornuft* kan udledes direkte af dette værks systematiske placering og rolle i Kants filosofiske system problematisk. Dels kan denne tese ikke begrundes med henvisning til den historiske og den systematiske tese, der jo begge har vist sig uholdbare. Dels synes tesen at lede til falske eller misvisende forventninger til (indholdet af) *Kritik af den rene fornuft*.

¶66 Min overordnede konklusion er altså, at de tre eksegetiske fordomme, jeg skitserede i indledningen, er problematiske og bør opgives. Gør vi det, så kan vi begynde at læse *Kritik af den praktiske fornuft* med åbne øjne og fornyet interesse, og dermed forhåbentlig få en bedre, mere nuanceret og mindre fordomsfuld forståelse af værkets systematiske betydning i og for Kants (moral)filosofiske tænkning.

## Noter

1. I det følgende henviser jeg til Kants værker ved deres fulde titel eller en let forståelig forkortelse. For alle henvisninger gælder, at jeg først refererer til sidetallet i den nyeste danske oversættelse af den relevante tekst, hvis der findes en sådan, og derefter (i parentes) til bind:sidetallet i den såkaldte Akademiausgabe (AA) af Kants samlede værker: *Kants Gesammelten Werken* udgivet først af Der Königlich Preussischen/Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften og senere af forlaget Walter de Gruyter (Berlin). Jeg har i flere tilfælde enten revideret den danske oversættelse, eller selv oversat de relevante passager. De anvendte tekster og udgaver af Kants værker er: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Ver-

- lag, 1990. Dansk udgave: *Kritik af den rene fornuft*, oversat af Claus Bratt Østergaard, Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2002; Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993. Dansk udgave: *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik, der skal kunne optræde som videnskab*, oversat af Claus Bratt Østergaard. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2007; Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner Verlag, 1994. Dansk udgave: *Grundlæggelse af sædernes metafysik*, oversat af Tom Bøgeskov, København: Hans Reitzels Forlag, 1999; Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997. Værket er ikke oversat til dansk. Den danske titel, *Naturvidenskabens metafysiske begyndelsesgrunde*, er min oversættelse; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. Dansk udgave: *Kritik af den praktiske fornuft*, 2. udgave, oversat af Tom Bøgeskov. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2011; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. Dansk udgave: *Kritik af dømmekraften*, oversat af Claus Bratt Østergaard. Frederiksberg: Det lille Forlag, 2005; Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten, Erster Teil*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. Værket er ikke oversat til dansk. Den danske titel (*Sædernes metafysik - Retslæren*) er min oversættelse; Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. Den danske titel (*Sædernes metafysik - Dydslæren*) er min oversættelse.
2. Da Lewis White Beck i 1960 udgav den første engelsksprogede kommentar til Kants *Kritik af den praktiske fornuft* indledte han fx. bogen med at konstatere, at: "Odd though it may be, the *Critique of Practical Reason* is a neglected work. There is no study of it in any language that can be compared favorably with the commentaries on the *Critique of Pure Reason* by Kemp Smith, Paton, or Vaihinger. Not even briefer commentaries like those of Cohen, Ewing, or Weldon on the first Critique exist in English for the second; there seems to be only one (that of Stange) in German." (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. v). Giovanni Sala begrundede 54 år senere behovet for sin egen tysksprogede kommentar til *Kritik af den praktiske fornuft* med en lignende konstatering: "Bortset fra enkelte ældre og svært tilgængelige udlægninger, der blev forfattet på Kants egen tid, og som ikke er til nogen særlig hjælp for nutidige læsere, og et par enkelte parafraserende værker fra det 20. århundrede, så findes der for nuværende ikke en samlet kommentar til *Kritik af den praktiske fornuft*. Den eneste undtagelse er den amerikanske Kant-forsker Lewis White Becks *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* fra 1960, der i 1974 blev oversat til tysk af Karl-Heinz Ilting." (Giovanni Sala, *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), s. 53, min oversættelse).
3. Udover Beck, *A Commentary...* og Sala, *Kants 'Kritik...'* er der tale om Ottfried Höffe (red.), *Kants Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker Auslegen*-serien bind 26

(Berlin: Akademie Verlag, 2002) og Andrews Reath & Jens Timmermann (red.), *Kant's 'Critique of Practical Reason'. A Critical Commentary* i serien *Cambridge Critical Guides* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Udover disse værker findes der selvfølgelig et utal af bøger, artikler og leksikonopslag, der på mere eller mindre systematisk vis introducerer til, diskuterer og kommenterer på dele af *Kritik af den praktiske fornuft*. Ingen af disse har dog det samlende, systematiske eksegetiske sigte, der kendetegner et decideret kommentarværk.

4. Sebastian Gardner, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason* (Oxford: Routledge, 1999); Graham Bird, *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason* (Chicago: Open Court, 2006); Jill Vance Buroker, *Kant's 'Critique of Pure Reason': An Introduction* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006); Matthew C. Altman, *A Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Oxford: Routledge, 2007); James Luchte, *Kant's 'Critique of Pure Reason': A Reader's Guide* (London: Bloomsbury, 2007); Harvey Young & Douglas Burnham, *Kant's Critique of Pure Reason: An Edinburgh Philosophical Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008); Paul Guyer (red.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); James O'Shea, *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction and Interpretation* (Oxford: Routledge, 2011); James O'Shea (red.), *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Yirmiyahu Yovel, *Kant's Philosophical Revolution: A Short Guide to the Critique of Pure Reason* (Princeton: Princeton University Press, 2018); Michael Pendlebury, *Making Sense of Kant's "Critique of Pure Reason": A Philosophical Introduction* (London: Bloomsbury Academic, 2022).
5. Paul Guyer (red.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000); Paul Guyer, *Kant's 'Groundwork for the Metaphysics of Morals': A Reader's Guide* (London: Continuum Press, 2007); Jens Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Sally Sedgwick, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Christoph Horn & Dieter Schönecker (red.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Berlin: De Gruyter, 2008); Henry E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); John Callanan, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Edinburgh Philosophical Guide* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013); Jens Timmermann (red.), *Kant's 'Groundwork of the Metaphysics of Morals': A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Dieter Schönecker & Allen Wood, *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary* (Berlin, De Gruyter, 2015); Steven M. Kahn (red.), *Understanding Kant's Groundwork* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2023). Dertil skal lægges en

række engelsksprogede oversættelser af *Grundlæggelse* med ofte meget omfattende introduktioner til værket.

6. *Grundlæggelse*, s. 37 (AA 4:392).
7. Tom Bøgeskov, "Indledning" i Immanuel Kant, *Grundlæggelse af sædernes metafysik* (København: Hans Reitzels Forlag), s. 7–27. Jeg hævder ikke, at Bøgeskov selv tilslutter sig en rent statisk model, blot at hans fremstilling, formodentlig af pædagogiske grunde, implicit forudsætter en relativt statisk forståelse af Kants filosofiske system. Det samme er tilfældet i andre populære indføringer i Kants filosofi, fx Tim Jankowiak, "Immanuel Kant" i *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/kantview/> (tilgået den 30-06-2024).
8. Morten Haugaards Jeppesen, "Kritikkens tidsalder", i Hans Siggaard Jensen, Ole Knudsen & Frederik Stjernfelt (red.) *Tankens magt. Verdens idéhistorie* (København: Lindhardt & Ringhof), Bind 2, s. 1101. En prominent fortæller for tesen om, at der er en dyb systematisk symmetri mellem *Kritik af den rene fornuft* og *Kritik af den praktiske fornuft* er, måske lidt overraskende, Ernst Cassirer. I *Kants Leben und Lehren* (Berlin: B. Cassirer) hævder Cassirer, at "Den egentlige begrundelse for Kants [etiske] formalisme ganske givet skal søges i et endnu dybere lag af hans tænkning, nemlig i det almene transcendentale begreb om form, der også går forud og ligger til grund for matematikken." (s. 254–255). På den baggrund argumenterer Cassirer for, at der er "de mest intime analogi" (s. 255) mellem diskussionen af ren anskuelse og ren forståelse i *Kritik af den rene fornuft* og diskussion af vilje, lyst og ulyst i *Kritik af den praktiske fornuft*.
9. *Grundlæggelse*, s. 37 (AA 4:392).
10. At *Grundlæggelse* er et så populært og udbredt værk, og at det for mange mennesker repræsenterer deres første, og måske eneste, møde med Kants moralfilosofi, er dog ikke uproblematisk. Problemet er, at *Grundlæggelse* risikerer at blive gjort identisk med Kants moralfilosofi som helhed, dvs. at man tror *Grundlæggelse* rummer alle Kants væsentligste tanker om moral. Og det er en fejl. Som Allen Wood formulerer det: "Despite its brevity, the *Groundwork* is one of the greatest and most influential achievements in the history of philosophy. Nevertheless, it must be said that a disproportionate amount of scholarly attention has been paid to it. For Kant intends this little book not as a complete exposition of his ethical theory but only as an attempt to identify and secure the fundamental principle on which a system of ethics might be based." Se Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 12.
11. *Kritik af den rene fornuft*, s. 47 (A14-15). Min oversættelse. I indledningen til B-udgaven er dette afsnit delvist omskrevet og kraftigt udvidet. Se *Kritik af den rene fornuft*, s. 61–62 (B28-29).
12. *Kritik af den rene fornuft*, s. 523, n. 823 (A801/B829). Min oversættelse.
13. Kant udelukker ikke, at der kan høre andet og mere til kritik af den rene fornuft end det der falder under transcendentalfilosofien. Det er derfor principielt muligt, at den-

ne kritik også kan omfatte både moralitetens øverste principper og vores praktiske dommes grundbegreber. Kant synes dog i begge de to passager jeg citerer at være noget skeptisk overfor tanken om en kritisk og transcendentalfilosofisk begrundelse af vores praktiske dommes gyldighed.

14. *Grundlæggelse*, s. 36–37 (4:391–392). Revideret oversættelse.
15. “Man kunne vel også allerede på forhånd formode, at kendskab til, hvad man skal gøre, og følgelig også vide, påhviler alle mennesker, og er en sag for alle, selv det mest jævne menneske. Her kan man ikke andet end beundre, hvordan den almindelige menneskeforstands praktiske dømmekraft er langt forud for den teoretiske.” *Grundlæggelse*, s. 53 (AA 4:404).
16. *Grundlæggelse*, s. 59 (AA 4:407).
17. “Dermed tilskyndes den *almindelige menneskefornuft* til at gå ud over sine rammer og bevæge sig ind på en *praktisk filosofis* område; ikke på grund af en trang til spekulation (for en sådan trang har den aldrig, så længe den stiller sig tilfreds med blot at være sund fornuft), men netop af praktiske grunde for dérfra at indhente klare anvisninger og blive oplyst om kilden til dens eget princip...” *Grundlæggelse*, s. 55–56 (AA 4:405).
18. Tredje afsnit i indledningen til *Kritik af dømmekraften* har således overskriften “Om kritikken af dømmekraften som et middel til at forbinde filosofiens to dele til et hele”. Se *Kritik af dømmekraften*, s. 37–39 (AA 5:176–179).
19. Se Heinrich Klemme, “The Origin and Aim of Kant’s *Critique of Practical Reason*” i Reath & Timmermann, *Kant’s ‘Critique...’* (op.cit.), s. 11–30, for en diskussion af de relevante breve og dokumenter.
20. Se Beck, *A Commentary...*, kap. 1; Allen Wood, “Preface and Introduction (3–16)” i Höffe, *Kants Kritik...* (op.cit.), s. 21–36; Sala, *Kants ‘Kritik...’*, s. 53–56 og særligt Klemme, “The Origin and Aim...” (op.cit.) for yderligere detaljer om tilblivelsen af *Kritik af den praktiske fornuft*.
21. *Kritik af den praktiske fornuft*, s. 9 (AA 5:3). Revideret oversættelse.
22. *Kritik af den rene fornuft*, s. 475 (A711/B739). Revideret oversættelse.
23. *Kritik af den praktiske fornuft*, s. 19–20 (AA 5:16). Revideret oversættelse
24. Se fx. den kritiske diskussion i Beck, *A Commentary...*, s. 42–45.
25. Tom Bøgeskov, “Oversætterens forbemærkning”, i *Kritik af den praktiske fornuft*, anden udgave (Frederiksberg: Det lille Forlag), s. 7–8.
26. *Grundlæggelse*, s. 111–135 (AA 4:446–463).
27. Se *Kritik af den praktiske fornuft*, Forord, s. 10, fodnote (AA 5:4), samt Første kapitel § 7, s. 35–37 (AA 5:30–33). Karl Ameriks, “Kant’s Deduction of Freedom and Morality” i *Journal of the History of Philosophy*, 19(1), s. 53–79 (genoptrykt i *Interpreting Kant’s Critiques*. Oxford: Clarendon Press, 2003, s. 161–192) er en kanonisk fremstilling af dette problem (og et lige så kanonisk forsøg på at løse det).

# Ud over kanten – fransk forskelstænkning og Kants *Kritik af dømmekraften*

ANNE ELISABETH

SEJTEN

22. DECEMBER 2024

**K**ANTS TREDJE KRITIK, *KRITIK AF DØMMEKRAFTEN* (*Kritik der Urteilskraft*), er et af filosofihistoriens mest vidtrækkende værker. Dette Kants senværk fra 1790 både fuldfører og udfordrer hans kritiske forehavende om at skabe orden i erkendelsesteoriens hus. I de to foregående kritikker havde Kant tilvejebragt grundlaget – de transcendentale, rene og aprioriske mulighedsbetingelser – for menneskets forskellige og indbyrdes inkompatible erkendelseskompetencer. Med *Kritik af dømmekraften* sætter han så ind med en helende arkitektonik, der skal bygge bro over videnskab og moral, mellem naturens og frihedens ellers så skarpt adskilte riger.

¶2 Kants skelsættende bedrift består akkurat i det “kritiske” oprydningsarbejde, hvormed han overvinder den hidtidige metafysiks spekulative blindgyder i kraft af en lige så kritisk selvjustits i bestræbelserne på at gentænke filosofien, såvel dens begrænsninger som dens muligheder. I *Kritik af den rene fornuft* gjaldt det principperne for den teoretiske fornuft, der alene er i stand til at honorere kravene til sand, videnskabelig erkendelse, for så vidt denne erkendeevne – forstanden, som Kant benævner den – er formidlet over forståndsbegreber og empirisk bevisførelse på naturens gebet. Forstanden møder imidlertid sin retmæssige grænse ved den praktiske fornuft, hvis principper *Kritik af den praktiske fornuft* udforsker under begærsevnen og den frie vilje til at få Ideer, som fornuftsmennesket lader sig lede af i moralsk henseende (heraf Ideernes blot “regulative” beskaffenhed). Fra det sanselige til det oversanselige, fra viden til

moral, gives imidlertid ingen “overgang”, *Übergang*, som det hedder hos Kant, når han i indledningen til den tredje Kritik opsummerer den deling af filosofien, hans hidtidige arbejde har tilvejebragt: “Således etablerer vi en uoverskridelig kløft mellem naturbegrebets gebet, som gældende det sanselige, og frihedsbegrebets gebet, som gældende det oversanselige; og dermed er der ingen overgang mulig fra det første gebet til det andet (ved en teoretisk brug af fornuften); de to gebeter er som adskilte verdener, hvor den ene ikke er i stand til at øve indflydelse på den anden.”<sup>1</sup>

¶3 Over for denne filosofiens deling introducerer *Kritik af dømmekraften* en tredje erkendeevne, *dømmekraften*, hvis erkendelsesteoretiske potentiale skal bringe samling i det kritiske projekt. Kant annoncerer ligefrem dømmekraften som “et middel til at forbinde filosofiens to dele til et hele”.<sup>2</sup> Det er her, det æstetiske på original vis kommer ind i billedet. I udforskningen af dømmekraften forbinder Kant nemlig en almen gyldighed med noget så umiddelbart og subjektivt som smagsdommen om det skønne og det sublime, baseret på “følelsen af lyst og ulyst”. Det specifikt æstetiske ved smagsdommen er, at den grundlæggende hviler på en subjektiv grund – “den er ikke logisk, men en *æstetisk* dom, hvis bestemmelsesgrund ikke kan være andet end subjektiv”<sup>3</sup> – som når vi f.eks. over for naturens eller kunstens værker anspores til begejstret at udbryde “denne rose er skøn” eller “dette maleri er skøn eller sublim kunst”. Det velbehag, som de æstetiske sanseoplevelser vækker, er ikke formidlet over begreber, såsom begrebet om “roser” som noget, der alment kan defineres ved deres farver, dufte etc. Ikke desto mindre får Kant bundet den æstetiske smagsdom op på universalitet, nødvendighed, lovmæssighed, altså alt, hvad der skal til for at løfte den op over det individuelle, empiriske niveau og udstråle erkendelsesteoriens transcendentale ærværdighed. Denne dobbelthed af en *subjektiv almen-*

*hed* kommer til udtryk i de mange paradokser, der tager plads i Kants analyse: den æstetiske smagsdom om det skønne er uinteresseret, “uden enhver interesse”,<sup>4</sup> men forbindes desuagtet med en “intellektuel interesse”;<sup>5</sup> den er ikke begrebsligt formidlet (man kan ikke sætte skønheden på begreb), men udfolder sig alligevel “analogt”, som om, *als ob*, den var det;<sup>6</sup> den er uden formål, men inkarnerer ikke desto mindre en særegen “formålstjenlighed uden mål”, *Zweckmässigkeit ohne Zweck*;<sup>7</sup> den er strikte personlig, men fordrer alligevel at blive delt med andre som et “nødvendigt velbefindende”.<sup>8</sup> Det er på baggrund af disse paradoksale definitioner, at den overordnede forbindelse mellem naturbegreber og moralbegreber sætter sig igennem i den tredje Kritik. Følelsen af det skønne bliver et *symbol* på det moralsk gode, og den æstetiske dømmekraft baner dermed vejen for den tredje Kritiks anden del om den teleologiske dømmekraft, der handler om, hvordan naturen kan tænkes som en sammenhængende helhed, der synes at have en hensigt eller et formål, som dog ikke kan bevises. For når vi tænker på naturen, *som om* den har et formål, muliggøres en forbindelse mellem naturens orden og de etiske krav, vi stiller til os selv.

¶4 Den tredje Kritik er vitterligt kronen på det kantianske system. Men den er også det besindelsens moment, hvor en aldrende Kant udfordrer sig selv og går til grænsen af sin tænkning. Ambitionen om at forsegle det kritiske projekt i et “filosofisk system”<sup>9</sup> forekommer at komme på usikker grund over for selve egenarten af den æstetiske følelse, som ellers skulle udgøre fundamentet for samlingen af filosofien til en helhed. Undervejs er det, som om system og følelse støder sammen og taler hvert sit filosofiske sprog. Måske også af den grund har *Kritik af dømmekraften* altid været hjemsøgt af netop spørgsmålet om enhed på trods af Kants proklamationer om den æstetiske dømmekraft som brobygger mellem den naturlige verden

og den moralske verden. Uklarheden om, hvilken enhed der i grunden er tale om, hænger desuden sammen med de tre hoveddele, værket består af: dels de omfattende indledningstekster om dømmekraft generelt og den *reflekterende* dømmekraft i særdeleshed, dels første del om den *æstetiske* dømmekraft, dels anden del om den *teleologiske* dømmekraft. *Kritik af dømmekraften* er et komplekst værk med flere filosofiske dagsordener, der, skønt de er forbundne, fører forskellige steder hen, alt efter hvilken læsestrategi der anlægges. Alligevel hersker der ingen tvivl om, at den æstetiske dømmekraft udgør den væsentligste, helt centrale problemstilling. Kant siger det selv utvetydigt, når han fremhæver den æstetiske dømmekrafts transcendentale “væsentlighed”<sup>10</sup> og anerkender den som en “særlig evne”, mens den teleologiske “ikke er nogen særlig evne”,<sup>11</sup> men ret beset tilhører den teoretiske del af filosofien. Idéhistorisk markerer *Kritik af dømmekraften* da også med stor styrke æstetikens tagen plads som selvstændig filosofisk disciplin efter årtusinders navnløshed og hjemløshed.<sup>12</sup>

- ¶5 Det er denne æstetikens filosofiske væsentlighed og potentielt egensindige, radikale dagsorden i den tredje Kritik, jeg gerne vil slå et slag for i anledning af 300-jubilæumsåret for Kants fødsel – netop i den forstand, at Kants udforskning af den æstetiske dømmekraft fører os nogle andre steder hen end ind i det forkromede filosofiske system, snarere væk fra systemet end brobyggende ind i det. Dermed bevæger vi os unægteligt væk fra den mere traditionelle Kant-reception, eftersom den læsning, der skal inddrages her, udfolder sig i kontekst af fransk forskelstænkning, mere præcist hos filosofen Jean-François Lyotard. Hvor Kant i det store hele havde været fraværende i nyere fransk filosofi, der langt snarere står i arv til tænkere som Nietzsche, Marx, Freud og Heidegger, er det i høj grad Lyotards fortjeneste at genopdage og aktualisere Kants æstetiske tænkning i

de “poststrukturalistiske” strømninger, der kendetegner fransk filosofi i firserne.<sup>13</sup> Fra det inderste af den transcendentalfilosofiske tekst i den ellers strenge sprogdragt af deduktioner, aporier og dialektikker placerer Lyotard det æstetiske i en slags glemt forpost, der har at gøre med tænkningens udspring, dens impuls, men også dens kommen til kort, tænkningens blottelse og modstand mod at lade sig indlemme i et system. I det følgende skal jeg begrænse mig til at pointere tre udlægninger, hvormed Lyotard tydeligvis udfordrer den traditionelle, systemiske forståelse af *Kritik af dømmekraften*, nemlig i diskussionen af de kantianske temaer om den *reflekterende dømmekraft*, det *sublime* og *sensus communis*. Til gengæld er det mit håb, at disse selektive nedslag via Lyotard formår at artikulere den originale tænkningens kraft, hvormed den tredje Kritik sprænger lydumuren til det 21. århundrede, 300 år efter Kants fødselsår.

## **Fra fransk forskelstænkning til den reflekterende dømmekraft – og tilbage igen**

¶6 ALLEREDE I 1968 HAVDE GILLES DELEUZE I SIN DOKTORAFHANDLING *Différence et répétition* (Forskel og gentagelse) tegnet et meget præcist signalement af den forskelstænkning, hans filosofiske generation er rundet af, idet han fremhæver en “generaliseret anti-hegelianisme”.<sup>14</sup> Formålet med Deleuzes egen bog er akkurat at tænke “forskellen *i sig selv*”<sup>15</sup> uden at være underlagt negationen og dermed identitetsbegrebets dominans. Samme år udkom Derridas *Différance*, der med Saussure og Heidegger lancerer dekonstruktionens projekt.

¶7 Men vi skal til 80’erne og til Jean-François Lyotard (1924–1998) for i en bogtitel at finde den næste filosofihistoriske accentuering af denne forskelstænkning, nemlig i *Le différend* fra 1983, og her er det, at Kant træder frem som den store inspirationskilde.<sup>16</sup> Ligesom Der-

rida legede med det franske ord for forskel ved at skifte “é” i “différence” ud med et “a” (*differance* er et ord, der ret beset slet ikke findes på fransk), er “différend” skrevet med “d” til sidst. Udtalemæssigt er dette substantiv enslydende med adjektivet “forskellig”, men det betyder “strid”, og referencen er ikke til hvem som helst, men eksplicit til Kants *Streit der Fakultäten*.<sup>17</sup> Når Kant skelner så strengt mellem den teoretiske fornuft og den praktisk fornuft, skyldes det jo netop, at disse to store erkendevner eller fakulteter, som de også hedder hos Kant, hviler på væsensforskellige principper for erkendelse og –fremfor alt – er de uden erkendelsesteoretiske beføjelser på hinandens områder. Blander de sig i hinandens anliggender af henholdsvis videnskabelig og moralsk karakter, geråder de ud i de dubiose transcendentale illusioner, som Kant sætter hele sit kritiske projekt ind på at undgå.

¶8 Det er denne strukturelle konfliktualitet og ikke-reduktibilitet erkendelsesevnerne imellem, som tiltaler Lyotard, og som giver ham hovedideen til det, der skulle blive dette hans sidste store hovedværk.<sup>18</sup> Ganske vist oversætter han striden mellem forstand og fornuft til en “différend” mellem den kognitive diskursgenre og den etiske diskursgenre, men grundlæggende handler det om samme apori mellem videnskab og moral, der hos Kant tjener forskellige formål og følger forskellige regler.<sup>19</sup> Den tredje Kritik er da særlig interessant for Lyotard, fordi den kortlægger de transcendentale mulighedsbetingelser for en *anderledes* brug af fornuften, der ikke er bundet til en bestemt diskursgenres regelsæt. Denne fornuftsbrug er, hvad Kant benævner den *reflekterende* dømmekraft, og som han resolut modstillter den *bestemmende* dømmekraft, hvis virke han havde beskæftiget sig med i de foregående kritikker, primært i den første, men hvad enten det drejer sig om forstandsbegreber eller om fornuftsloven, er både den teoretiske og den praktiske fornuft lovgi-

vende erkendelsesevner, der a priori styrer og dermed *bestemmer* deltagelsen fra og forholdet til andre erkendekræfter. I den reflekterende dømmekraft er forholdet mellem de virkende erkendekræfter derimod ikke givet på forhånd; “noget” gives ganske vist, men uden i egentlig forstand at repræsentere noget bestemt. Nok kan man bag ideen om et refleksivt forhold til erkendelsesgenstanden ane et begreb, men den reflekterende dømmekraft er så meget desto renere – dvs. transcendentalt ren og a priori – som forstandens bestemmende styring holdes på afstand, for at der kan reflekteres *frit* omkring en sanseoplevelse uden begrebets formidling. Når Kant argumenterer for, at smagsdommen om det skønne “beror på a priori grunde”, pointerer han netop denne “*dvælen*”, der knytter sig til selve af betragtningen af det skønne som noget, der udfolder sig i tid uden at nå frem til et bestemt begreb.<sup>20</sup>

¶9 Mens den bestemmende dømmekraft forbindes med både teoretisk og praktisk erkendelse i henholdsvis første Kritik og anden Kritik, dvæler den reflekterende dømmekraft i den tredje Kritik således ved det singulære i en endnu ikke bestemt form. Noget sanseligt danner perciperbare former, endda harmoniske former, der vækker behag, men forbliver *særegne*; det konkrete lader sig ikke ophæve i det begrebslige. Det betyder til gengæld, at det er vanskeligt at forbinde dømmekraften med et klart defineret genstandsfelt. Hvor fænomener og Ideer optræder som genstand for henholdsvis den vidende forstand og den viljestærke fornuft, fører dømmekraften derimod, når der fokuseres på den alene, ikke til erkendelser, som kan systematiseres under en bestemt objekt-kategori. Nok er der tale om både naturen og kunst i den tredje Kritik, men jo i en vis forstand kun som anledning til at fælde en æstetisk smagsdom, hvis genstand netop ikke lader sig bestemme. Den negative definition af at være “*uden begreb*” indgår ikke kun i den ofte citerede konklusion

på smagsdommens andet moment – “Skønt er det, der behager uden begreb”<sup>21</sup> – men går som en rød tråd gennem talrige formuleringer i *Kritik af dømmekraften*, når det *specifikt* æstetiske erkendelsesregister fremhæves: “dommen kaldes *æstetisk*, netop fordi dens bestemmelsesgrund ikke er et begreb, men (i den indre sans) en samstemmighed i sindets kræfter, for så vidt som denne samstemmighed sanses”.<sup>22</sup> Denne forskydning betyder til gengæld, at den transcendentale bestemmelsesgrund for den rene smagsdom har bevæget sig væk fra genstanden for at tage plads i det “indre” af subjektet og dér henviser til en ubunden relation mellem erkendekræfter. Indbildningskraften er ikke på forhånd fastlåst af forstanden, men indgår i et *frit* spil med forstanden, og det er denne tilstand af en harmoni mellem erkendeevnerne, der dybest set forårsager velbehaget.

¶10 Den reflekterende dømmekraft beskæftiger sig altså med mødet med det partikulære og særegne og kommer dermed til – som erkendeevne – at inkarnere et forudgående erkendelsesarbejde, eller akkurat den *refleksion*, som skal være foretaget, før der kan bestemmes. Hvordan skulle forstanden f.eks. kunne genkende sine fænomener, hvis en anden reflektiv fornuftsbrug ikke forudgående havde opstillet et regelsæt for dens fremfærd som værende gyldigt udelukkende med henblik på det objekt, som forstandsbegrebet subsumerer under sig? Lyotard forbinder da dømmekraften med selve nerven i Kants kritiske forehavende. Dømmekraften vil nemlig *allerede* have udført sit søgende, reflekterende arbejde, når de andre, forstanden og fornuften, går i gang med at erkende deres genstande. Helt i tråd med Kants kritiske tilgang, der skelner mellem den teoretiske og den praktiske fornuft ved at opstille de transcendentale mulighedsbetingelser, aprioriske og rene, under hvilke snart den ene, snart den anden er mulig og dermed kan udfolde sig på legitim vis uden at overskride deres respektive grænser, har dømmekraften med fastsæt-

telsen af regler at gøre. Den finder regler i fraværet af Reglen i den forstand, at der appelleres til dømmekraften hver gang, der skal afgøres, dvs. dømmes om, hvad det er for en “sag”, man står over for.

¶II Dømmekraftens mangel på egne objektfaste genstande blotlægges med andre ord dens refleksive aktivitet. Den udfolder sig *mellem* de andre erkendelsesevner og i konstitueringen af deres gyldighedsområder. Dømmekraftens svaghed som følge af dens genstandsløshed er også dens styrke i forhold til to andre “store” fakulteter. I forsøget på at trække denne asymmetri stadig tydeligere op foreslår Lyotard en metafor for dømmekraften, nemlig “øhavet”.<sup>23</sup> Dømmekraften er ikke et fakultet som de andre, men en slags “midte”-fakultet ligesom havet, der omgiver dets øer. Den kan ikke slå sig ned på nogen ø, fordi det er den, der står for selve afgrænsningen af øerne og for fastsættelse af deres indbyrdes autoritet og legitimitet. Den skaber overgange – eller “passager”, som Lyotard siger – mellem øerne, idet den lader indbildningskraften, som er aktiv i samtlige erkendelsesevner, også i dømmekraftens egen, spille forskellige roller. For forstandsbegreberne aktiveres indbildningskraften i en øjeblikkelig fremstillelighed i tid og rum, hvorimod der for fornuftsbe- greberne kun er tale om en *indirekte* fremstilling. Fænomenerne er her ikke længere sande i den første Kritiks objektive forstand, men *symbolske* for fornuften, idet denne forbinder et metafysisk, oversanselig indhold med en sanselig materialitetsform, eksempelvis en due som symbol på frihed. En af dømmekraftens vigtigste opgaver er derfor at skelne mellem symbol og fænomen. Men idet den skelner, etablerer den i virkeligheden en passage, fordi Ideen lader sig repræsentere i et fænomen og dermed optræder, *som om* den var et fænomen (hvad den ikke er). Det er akkurat i den forbindelse, at Kant argumenterer for en “intellektuel interesse i det skønne”. For når det skønne sammenlignes med en “ciffrskrift i naturen”, viser den æste-

tiske smagsdom “et slægtskab med den moralske følelse”, et “tegn på en god moralsk karakter” eller i det mindste “et vink” om vores “anlæg for et godt moralsk sindelag”.<sup>24</sup>

¶12 Disse analogikonstruktioner har Lyotards bevågenhed, men det interessante i hans udlægning er, at han udfordrer tesen om dømmekraftens brobyggende potentiale. Hele tiden drejer det sig for Lyotard om at trække dømmekraften tilbage til dens eget erkendelsesmæssige udspring af refleksiv tankevirksomhed og ikke overskride den transcendentale præmis, der ligger i analogiens sitrende “som om”. Han argumenterer nærmest med Kant mod traditionens Kant, tæt på formuleringerne i indledningen til *Kritik af dømmekraften*. For det, der optager Kant her, må også siges at være ambitionen om at sikre dømmekraften en *egen* plads i den “systematiske enhed” af de tre “sindets højere evner”, som Kant på pædagogisk vis opstiller i et lille skema sidst i den lange indledningstekst.<sup>25</sup> Idet Kant placerer dømmekraften i det genuint æstetiske i form af “følelsen af lyst og ulyst”, anerkendes denne jo som en sådan “højere” evne i det menneskelige sind på lige fod med forstanden og fornuften.<sup>26</sup> Men kan noget så spinkelt som en følelse være en erkendelsesformåen, spørger Lyotard og spidsstiller dermed spørgsmålet om dømmekraftens indre legitimitet. For hvis dømmekraften legitimerer de andre erkendelsesevners brug af fornuften, hvad legitimerer så den selv? En vis cirkelslutning synes at gøre sig gældende. Ifølge Kant har dømmekraften nemlig sig selv som formål. I indledningens diskussion af “dømmekraften som en a priori lovgivende evne” fastslår han, at “[e]t sådant transcendentalt princip kan den reflekterende dømmekraft kun give sig selv som lov; den kan nemlig ikke tage det andetsteds fra (eftersom den i så fald ville være bestemmende)”.<sup>27</sup>

¶13 Det er ikke mindst i kraft af denne dømmekraftens henvisethed til at være selvrådgivende på følelsens usikre grund, at Lyotard får sin

egen *différend*-tænkning på banen. Med den reflekterende dømmekrafts som forlæg plæderer han for filosofiens pligt til at værne om det ubestemte, det, der ikke går restløst op i de to andre erkendelses-  
evners rationaler. I Lyotards sprogfilosofiske transponering af Kant handler det bl.a. om at artikulere det, der ikke lader sig artikulere<sup>28</sup> som andet end følelsen af noget ubestemmeligt, en stemme, der ikke kan komme til orde i nogen diskursgenre. “Det ufremstillelige” bliver et af hovedtemaerne i Lyotards tænkning – og med ét var Kant sikret plads i fransk forskelstænkning.<sup>29</sup>

## Det sublime: tab og redning af æstetikken

¶14 LYOTARD VILLE DOG VÆRE NÆPPE VÆRE BLEVET SÅ OPTAGET AF Kant, hvis han ikke allerede ad omveje var blevet ført til ham af Kant selv. Igen er æstetikken anledningen og bindeleddet, eftersom Lyotards centrale begrebskonstruktion om “det figurale” i hans doktorafhandling fra 1976 må siges at finde en naturlig fortsættelse i det sublime.<sup>30</sup> Begge begreber handler grundlæggende om det “ufremstillelige”, og da Lyotard først i 80’erne påbegynder en større udforskning af begrebet om det sublime, kan han af gode grunde ikke komme uden om den tredje Kritik, der rummer et af højdepunkterne i det sublimes idéhistorie. Kant tænker akkurat det sublime som en vældig disharmonisk spænding, der har at gøre med en fremstilling af noget, der ikke lader sig fremstille, men ikke desto mindre kommer til udtryk i en sanselig optik. I hvert fald bliver “La question du sublime” – spørgsmålet om det sublime – den kursuverskrift, hvorunder Lyotard i 80’erne annoncerer sin undervisning med nærlæsninger af Longinus, Burke og Kant.<sup>31</sup> Men da han når frem til Kants forståelse af det sublime, *das Erhabene* i den tredje Kritik, går det i en vis forstand galt. For ligesom analytikken af det sublime ikke har sin egen deduktion hos Kant og må basere sig på

deduktion af det skønne, må også Lyotard lægge vejen over det skønnes analytik. Lyotard får da for alvor øjnene op for Kant og *bele* den æstetiske dømmekraft. Først senere, i 1991, publiceres resultatet af de mange år i selskab med Kant i det større værk *Leçon sur l'Analytique du sublime*.

¶15 At det sublime er en væsentlig nøgle til Lyotards læsning af den tredje Kritik kommer dog allerede til udtryk i en række småtekster først i 80'erne, herunder et kort essay med titlen *Om det sublime*.<sup>32</sup> Når jeg i det følgende har valgt at fokusere på denne tekst, skyldes det akkurat, at den retrospektivt er et kondenseret udtryk for, hvordan Lyotard med det sublime som omdrejningspunkt radikaliserer forståelsen af den tredje Kritik. Hos Kant følger "Det sublimes analytik" efter "Det skønnes analytik", og hvor det skønne har at gøre med en harmoni af frie former, er der i det sublime tale om disharmoni og formløshed. Følelsen af det sublime består nemlig af en spænding mellem to momenter: *Først* er der tale om en hæmning, et ubehag, en ulyst og en smerte, forvoldt af indbildningskraftens sammenbrud, dens svigt i at kunne fremstille noget sanseligt, der danner form, for *derefter* at slå over i en så meget desto større lystfølelse, glæden over alene i kraft af fornuften at være i stand til at tænke det uendelige, der ikke lader sig fremstille. Denne spænding sammenfatter Kant i oxymoronets termer af en "*negativ lyst*", idet han definerer følelsen af det sublime som "en lyst, der kun opstår indirekte, nemlig på den måde, at den frembringes ved en følelse af en øjeblikkelig hæmning af livskræfterne og en derpå følgende så meget [des] stærkere udgydelse af dem".<sup>33</sup>

¶16 Originaliteten i Lyotards lidet traditionelle læsning er, at han fra det sublimes noget decentrale placering i den tredje Kritik kommer til en forståelse af det skønne dér, hvor det lider skibbrud. For det er jo grundlæggende det, der sker i det sublime. I den sublime følelse –

den følelse af lyst og ulyst, der ligger bag dommen om, at noget er sublimt – er indbildningskraften ikke i stand til at levere det sansemateriale, der skal til for at danne perciperbart skønne former. I den forstand kan man godt sige, at det sublime bryder forstyrrende ind i den førebegrebslige situation, der kendetegner det æstetisk skønne, som Kant definerer som et harmonisk spil mellem frie former og indbildningskraften *uden* forstandens bestemmende eller fikserende styring.<sup>34</sup>

¶17 Lyotard vender altså nærmest forholdet mellem det skønne og det sublime på hovedet. Han insisterer på den virkning, det sublime udvirker *tilbage* på det skønne, når han læser det sublime hos Kant som en flænge ned igennem æstetikens erkendelsesteoretiske landskab: “en cæsur, en spaltning i *aisthesis*”.<sup>35</sup> I stedet for at være et hengemt hjørne af den tredje Kritik trækkes det sublime frem som det sted, hvorfra et dybere og fortrængt motiv med den tredje Kritik træder frem, nemlig ønsket om at reservere i det mindste ét område af tænkningen, som undslipper regelsætningen for teoretisk og praktisk erkendelse. Dette område er æstetikens område; og æstetikken er vigtig for Lyotard. At se bort fra eller glemme æstetikken ved at lade den absorberes af de to andre erkendelsesevners jurisdiktioner fører nemlig til at overse det basale refleksive erkendelsesarbejde, der knytter sig til den æstetiske erfaring, som andet og mere end at være en servil leverandør af det sansemæssige råmateriale, som begrebet subsummerer under sig. Det er i det store hele, hvad nykantianismen har gjort, ifølge Lyotard. For ham gælder det derimod om at vise, at der i det æstetiske anslag i den tredje Kritik gemmer sig en slags første filosofi, som Kant er gået lige lovlig hurtigt hen over i de foregående to kritikker, men vender tilbage til med den tredje Kritik. Det sublime markerer ligefrem på psykoanalytisk vis et “sørgearbejde”,<sup>36</sup> som har at gøre med tabet af det harmonisk skøn-

ne. Det er som at høre en blanding af Freud, Nietzsche og Heidegger, når Lyotard mere end antyder, at dette tab og denne glemsel af det skønne – “af umiddelbare følelser og stemmers samklang” – er en grundlæggende præmis for den vestlige tænkning og kultur, ja, prisen for selve den agtværdige filosofi.

¶18 For hvad er det i grunden Kant knivskarpt kortlægger, moment for moment, i “Det skønnes analytik” med de midler, han har fra kategoritavlen og sit eget system af erkendekendeevner? Lyotard opsummerer prægnant, hvordan Kant i vid udstrækning må give afkald på positivt at bestemme, hvad *aisthesis* er for noget: “Den lystfølelse [som frembringes ved det skønne] er en dom, men uden spekulativ eller praktisk interesse (det være sig empirisk eller transcendent). Denne dom, der altså ikke er andet end en følelse, har almen værdi, men den forbliver særegen, fordi den opererer uden et begreb.”<sup>37</sup> Det virker næsten, som om den positive følelse af det skønne nærmest trækker sig tilbage som en negativ indskrift i erkendelsesteorien. For Lyotard er den æstetiske smagsdom da ikke andet end den “skygge”, som “‘vores’ teoretiske og praktiske rationalitet” kaster over en anderledes, “mere oprindelig [...] måde at erkende eller forholde sig til væren på”.<sup>38</sup>

¶19 Afvæbnende konkluderer Lyotard, at “vi holder af det skønne, men vi ved ikke hvorfor”, alt imens han kommer rundt om flere af den æstetiske smagsdoms negative finurligheder: “den afgørende årsag, der motiverer [...] vores smag, er ikke genstand for en viden eller en vilje. At enhver må dele vores smag, er det, der adskiller den fra en simpel empirisk forkærlighed, tilbøjelighed; men nødvendigheden af æstetisk lyst kan der ikke argumenteres for; den er ikke en logisk uimodsigelighed, men [...] en “ubestridelig eksemplariskhed”.<sup>39</sup> Igen fremhæver Lyotard de negative kriterier, hvormed Kant bestemmer smagsdommen om det skønne “*a contra-*

*rio*” – uden interesse, uden begreb, uden formål – kriterier, der så alligevel implicerer en “bekræftende tænkning, der kendetegnes a priori ved formernes frihed og umiddelbarhed, lystens vedvaren og løftet om at blive delt”.<sup>40</sup>

¶20 I stedet for at være et lille supplement til det skønne – et “vedhæng”,<sup>41</sup> som det hedder hos Kant – får det sublime da paradokserne i selve det skønne til at træde frem. For hvis hensigten med den tredje Kritik var at råde bod på delingen af filosofien ved at etablere overgange over kløften, der adskiller teoretisk erkendelse fra etik, ja, så “genåbner [...] Det Sublimes Analytik såret i smagens kød, som det Skønnes Analytik antoges at hele”.<sup>42</sup> Det ligger i selve den sammensatte, dobbelte, toleddede struktur, som Kant forbinder med det sublime, at det sublime fører væk fra æstetikken: fra ubehaget over, at former ikke danner form, til det så meget desto større behag over *alene* med fornuften at tænke det formløse – det uendelige, så som frihed og kausalitet. Det sublime markerer fornuftens indtog i æstetikken, men dermed også faren for at presse den æstetiske erfaring ud over dens eget grundlag (af mangel på grundlag).

¶21 Sandt er det, at det sublime åbner en dør på vid gab ud mod fornuftsiderne. Selv om den epistemologiske ramme er æstetisk, nemlig en sanseoplevelse af både ubehag og behag, fører det sublime til at udarbejde Ideer i fornuftens register, Ideer om det Absolutte og det uendelige. Det er også, hvad Lyotard hentyder til, når han relaterer det sublime til “filosofiens adkomst i æstetikken”,<sup>43</sup> men han gør det akkurat i en langt mere kritisk forstand, end hvad der ligger i den traditionelle læsning af det sublime. Den hævdvundne forståelse af den sublime følelse er, at subjektet støder på noget i den empiriske erfaring, der er enten så stort (det matematiske sublime) eller så voldsomt (det dynamiske sublime), at det ikke formår at sammenfatte det i indbildningskraften, hvilket forårsager et ubehag, hvorefter

ter fornuften kommer indbildningskraften til undsætning med sine ideer om uendelighed, hvilket forårsager et intensiveret behag.

¶22 Lyotards forståelse af det sublime ligger langt fra denne standardlæsning, som han indirekte klantrer for at være en problematisk exit, ud af æstetikken, og dermed lidet kantiansk, da den dybest set gør sig skyldig i en transcendental illusion. Lyotard insisterer derimod på at fastholde den æstetiske følelse som et *eget* område for erkendelse, og i det perspektiv bliver springet over i den praktiske fornufts moralske frihedsrum problematisk, ja, illegitimt og ødelæggende. I hans beskrivelse af, hvad der sker i det sublime, handler det derfor om, at indbildningskraften på nærmest uacceptabel vis presses af fornuften til at overskride sine grænser. Ideen om det uendelige som absolut totalitet er jo et eksempel på en kantiansk fornuftsidé; den kommer fra fornuften alene. Fornuften presser indbildningskraften til at fremstille dette absolutte, hvad den ikke kan og derfor drives til fortvivlelse. Det er forklaringen på, at Lyotard på den ene side kan tematisere det sublime som en anstødssten mod det skønnes analytik og på den anden side valorisere det sublime som en slags “sørgearbejde” eller en sorg over “tabet af former, af umiddelbare følelser og stemmers samklang”, dvs. af hvad der fylder lystfølelsen i det skønne. Lyotard siger ligefrem, at “kritisk tænkning er denne sorg”.<sup>44</sup> Men det betyder samtidig, at det skønne opfattes i en ny glemslens og tabets optik, som her i termer med freudiansk anstrøg: “Kant kan beskrive værens nærhed i det skønne, fordi han har mistet det. Æstetisk barndom kan kun høres med et voksent, et filosofisk øre”.<sup>45</sup>

¶23 Det sublime medvirker dermed også til at skærpe blikket for den forandring, det æstetiske område er undergået fra den første til den tredje Kritik. Begrænser man sig til *Kritik af den rene fornuft* har æstetikken ret beset ikke anden funktion end at gøre erfaringen til-

gængelig for erkendelse. Men det skønnes analytik bemyndiger en anden æstetik, hvor den sansebårne erfaringsform er andet og mere end leverandør til forstandens begreber. “Hvordan kunne en form, og oven i købet en fri form, være mulig”, spørger Lyotard, og videre: “Hvordan kunne den fremkalde en uinteresseret og almengørlig følelse uden begreb, hvis forstanden gennem rekognitionenen skulle medvirke til syntesen, der danner denne form?”.<sup>46</sup> I smagsdommen om det skønne er det indbildningskraften, der fører an i syntesearbejdet, godt nok med forstanden på en slags *stand by*, men jo grundlæggende sat fri af forstandens bestemmende prædikationer. Det er præcist denne af forstanden fritstillede indbildningskraft, der er væsentlig for den lystfølelse, Kant forbinder med skønhed. Hos Lyotard hedder det lykkfølelsen af som menneske at kunne andet end at vide og begære.

¶24 Det er vitterligt noget af en drejning, denne radikaliserings af det skønne over det sublime bevirker. Det er, som om Lyotard udvider det sublime, idet han fører det sublime tilbage til et dybere lag af ubehag, nu ikke som et ubehag over indbildningskraftens svigt, men som en sorg over “overgangen til spekulativ og etisk modenhed”.<sup>47</sup> Det er dybest set en sorg over æstetikens afslutning, “afslutningen af den æstetiske barndom og uskyld”.<sup>48</sup> I det alleryderste, dér, hvor springet over i fornuftsiderne med det sublime synes fuldbragt, holder Lyotard stand og forsvarer det æstetiskes autonomi, hvor skrøbeligt et grundlag det end måtte hvile på. Hele vejen igennem sine årelange granskninger af de kantianske tekststeder fastholder han det sublime som den tredje Kritiks mest subtile stopklods for det transcendentale brobyggeri, traditionen forbinder med *Kritik af dømmekraften*. I den forstand kan man indvende, at Lyotard bevæger sig ud over kanten af, hvad Kants egne hensigtserklæringer giver belæg for, men dybest set forsøger Lyotard i bedste kantianske ånd

at stå vagt om grundsubstansen i den æstetiske dømmekraft – *urgrunden* i *Urteilstkraft* – og beskytte den mod transcendentale illusioner. Igen og igen går han det skønnes analytik igennem med en tættekam for at finde rygdækning for en rehabilitering af æstetikken som et eget område for erkendelse *før* ethvert begreb, *før* enhver vilje. Fra disse genbesøg skal jeg blot fremhæve det mest brobyggende tema af dem alle, nemlig den moralske opbyggelighed, som påberåbelsen af en *sensus communis* i den æstetiske smagsdom ofte forbindes med.

## Sensus communis

¶25 I SIN LATINSKE SPROGDRAGT HENVISER SENSUS COMMUNIS TIL evnen til at tænke i overensstemmelse med andre menneskers perspektiver, en form for fælles sans, der er nødvendig, for at vores domme er orienteret mod det universelt gyldige. Det er i den berømte og berygtede § 40 i *Kritik af dømmekraften*, at Kant fremsætter tesen om smagsdommen forstået som *sensus communis*. Som overskriften “Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*”<sup>49</sup> præciserer, drejer det sig om smagen som en *slags* fælles sans. Der er altså andre former for *sensus communis*, f.eks. forstandens, hvor det her specifikt gælder den æstetiske følelse som *sensus communis*. Allerede i § 21 havde Kant deduceret en vis kommunikabilitet i den æstetiske dom i kraft af dens “indbyggede”, dvs. transcendentale, krav om at være universelt kommunikabel og om at blive delt af andre. I § 40 skærpes så muligheden for, at *sensus communis* kan udlægges som en fælles menneskelig evne til at bedømme smag og skønhed. *Sensus communis* forstået som “mellemmenneskelig sans” tilbyder sig som fundamentet for et mellemmenneskeligt moralsk fællesskab.

¶26 Lyotard medgiver, at den epistemologiske ramme, som Kant uddrager *sensus communis* af, indeholder et intersubjektivt perspektiv, for så vidt det drejer sig om, hvorledes det enkelte, empiriske individ kan nå frem til en domshandling med universel gyldighed ved at sammenligne sin dom med andre individers domme.<sup>50</sup> Han benægter ikke tilstedeværelsen af denne “antropologiske fristelse”<sup>51</sup> hos Kant, men det er en for overfladisk læsning, som ifølge Lyotard baserer sig på en nykantiansk forståelse af dømmekraften som sædet for en mellemmenneskelig – intersubjektiv og kommunikationel – fornuft.<sup>52</sup> Selv gør han derimod alt for at fremhæve de transcendentale benspænd, der i Kants tekst dæmmer op for en sådan udlægning. Skønt Kant altså gennem ambivalente formuleringer i både § 21 og § 40 på bedste vis bereder vejen for en antropologisk fortolkning af *sensus communis*, fastholder Lyotard en strengt transcendentalt fortolkning, som trækker *sensus communis* tilbage til den tredje Kritiks æstetiske grundlag.

¶27 Nok en gang – som så ofte i den tredje Kritik – må *sensus communis* afgrænses transcendentalt i forhold til den teoretiske fornuft (viden) på den ene side og til den praktiske fornuft (vilje, begær) på den anden. I forhold til forstanden er vi tilbage ved Kants bestemmelse af den æstetiske dom som en refleksionsform uden brug af begreber. Som følelsesmæssig syntese betragtet, nemlig som den uformidlede og øjeblikkelige lystfølelse, smagsoplevelsen af noget skønt har som effekt, finder den æstetiske dom sted *før* den begrebsdannelse, der er virksom i den bestemmende dømmekraft. Den æstetiske dom er ikke rettet mod, endsige underlagt en objektiv erkendelse, men *stringent subjektiv*. Ligeledes, i overensstemmelse med den transcendentalt-kategoriale definition af den æstetiske doms interesseløshed, vil *sensus communis* uvilkårligt adskille sig fra det “fælles”-aspekt, som er på spil inden for den praktiske fornuft, efter-

som denne altid vil være *interesseret* – f.eks. i at realisere Ideen om et menneskeligt fællesskab. Den praktiske fornuft er per definition interesseret, hvad enten den er empirisk og dermed et eksempel på en menneskelig interesse eller transcendent og dermed udtrykker Lovens rene vilje. Den æstetiske lystfølelse, som er sammenfaldende med *sensus communis*, er derimod lyst *før* ethvert begær, *før* enhver vilje.

¶28 I begge konfrontationer indtager den rent æstetisk-refleksive *sensus communis* en radikalt fremskudt position. For både den teoretiske og den praktiske fornuft henviser *sensus communis* til en fornuftsbrug, som *vil have været* konstitutivt til stede i begge fakulter, *før* den *senere* underlægges disse fakulteters formålsbestemthed: at vide, at ville. Her er det så Lyotards tese, at *sensus communis* i det æstetiske er følelsen af denne første instans i dennes renhed. *Sensus communis* er oplevelsen af, at det menneskelige subjekt kan andet end at vide og at ville. “At være lykkelig uden at have villet eller konciperet denne lykke”,<sup>53</sup> siger han.

¶29 Det aspekt af noget “fælles”, som *sensus communis* er løftet om – men som Kant selv understreger: det aldrig indfrieede løfte om – er intet andet end fakulteternes gåen sammen i en samklang. Kommunikabiliteten er strikte *intrasubjektiv* – ikke intersubjektiv – i et subjekt, der befinder sig i en tilstand af bevægelse; frydefuld bevægelse frem og tilbage mellem de forskellige fakulteter. Kants kriterium om de såkaldt *frie* former i den æstetiske smagsdom handler akkurat om frie, rent refleksive former, som gør, at indbildningskraften kan arbejde uden at være i forstandens tjeneeste. Det, der “sker” (thi det kan ikke andet end blot “ske”) i det æstetisk-skønne, når den transcendentalt rene smagsdom fældes, er, at et utvunget spil mellem indbildningskraften og forstanden *vil have været* i harmoni. Den rette proportion mellem de to fakulteter vil have været den “rigtige”, men

denne forbliver undefinerbar, uforudsigelig; kun den kommunikabilitet, som *sensus communis* lader formulere som en *indre* stemme i subjektet, vidner herom: En samstemmen, hvor subjektet er i “*sensus*” med sig selv.<sup>54</sup>

¶30 Denne resolut transcendentale læsning næsten overbyder Kant, men ikke desto mindre baserer den sig på Kant egne transcendentale sondringer: *Sensus communis* giver ingen garanti, end ikke et løfte, om et mellemmenneskeligt fællesskab. Den kan selvfølgelig anskues som fornuftsidé, som et tegn på et sådant løfte, og det er formentlig, hvad Kant selv gjorde. Men med *sensus communis* er der hverken tale om *intellectio communis* (dvs. om den fælles sunde fornuft – *bon sens*) eller om det oplyste, kultiverede fællesskab – *intellectio communitatis* – men derimod om et indre subjektivt fællesskab alene i kraft af erkendekræfternes finden frit sammen i menneskesindet som stemning. *Sensus communis* er ikke meget mere end denne stemningens tilstand.

¶31 MED DISSE TRE NEDSLAG – *DIFFÉREND*-PROBLEMATIKKEN SOM en opdateret version af Kants kritiske deling af filosofien, det sublime og *sensus communis* – er det tydeligt, at Lyotard nedtoner den tredje Kritiks strategiske proklamationer om dømmekraftens brobyggende meritter; og dog gør han i grunden blot, hvad de franske filosoffer excellerer i, når de er bedst, nemlig at afdække nye aspekter af de store filosofiske tekster, som altid er mere end et filosofihistorisk pensum. I nærkontakt med Kants tekst forsøger Lyotard at holde Kant fast på Kants egen transcendentale demarkation af den reflekterende dømmekraft som den fornuftsbrug, der udfolder sig i forlængelse af en grundlæggende mangel på eksterioritet og regelbundethed. Den reflekterende dømmekraft tematiserer mødet med det heterogene, med mangfoldigheden, med det, der ikke lader sig

subsumere under et begreb eller en fornuftside. Den tredje Kritiks måske mest vidtrækkende perspektiv knytter sig til denne frisættende oplevelse af det særegne, der ligger i en *ren* æstetisk forholden sig til væren og verden.

¶<sup>32</sup> Via det sublime når Lyotard ind til denne kerne af det æstetisk skønne hos Kant: Følelsen af det skønne unddrager sig begrebets og viljens beherskelse; den går under deres radar og udfolder sig uden for deres interesser og lovgivende principper. Men dermed kommer æstetikken til at fremstå som en filosofiens forpost, denne “modstandens region”,<sup>55</sup> hvor den filosofiske tænkning er i berøring med et erkendelsesteoretisk grundlag, der ikke bare restløst går op i teoretisk eller praktisk erkendelse. Den tredje Kritiks enhedsskabende fortjeneste hviler da ikke på det suprasensible, på den oversanselige Idé om naturens objektive formål, men ligger i, at Kant forbinder det æstetiske med den refleksive tænkningensmodus, i hvilken Lyotard anerkender den kritiske teksts signatur igennem *hele* Kants filosofiske værk. Med de finmaskede transcendentale demarkationslinjer, som afgrænser den æstetiske dømmekraft til begge sider, til både viden og moral, kommer Kant til at udforske det æstetiske som et præliminært, basalt lag i *al* filosofisk tænkning. Den ofte citerede formulering fra hans indledende hensigtserklæringer om, at “den æstetiske dømmekraft må henregnes til en kritik, der er *al* filosofis prodædeutik”,<sup>56</sup> forstår Lyotard i bogstavelig forstand, altså ikke i betydningen af, at det æstetiske begrænser sig til at være indledningen eller den nødvendige forberedelse til den teleologiske dømmekraft, men at det æstetiske vedrører det inderste af filosofisk tænkning som *sådan*.

¶<sup>33</sup> Paradoksalt nok er Lyotard selv blevet lidt af den franske forskelstænkningens glemte filosof, så lad os også hylde ham på hans 100 års fødselsdag, der falder i samme år som 300-året for Kants. I al fald

viser han med stor styrke relevansen af Kants æstetik for de af vor tids filosoffer, der fra Adorno til Rancière udfolder kritisk tænkning i en vital samtale med kunstens verden, for så vidt kunsten netop har at gøre med at finde udtryk for og bearbejde oplevelser, erfaringer, stemninger, man hverken kan komme til bunds i eller slippe af med.

## Noter

1. Immanuel Kant, *Kritik af dømmekraften* (da. overs. ved Claus Bratt Østergaard, København: DET lille FORLAG, 2005), Indledningens afsnit II, 37.
2. Kant, *Kritik af dømmekraften*, Indledningens afsnit III, 37.
3. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 1, 57 (min fremhævelse).
4. Jf. § 5, der munder ud i konklusionen på smagsdommens første moment i henseende til *kvalitet* (§§ 1–5).
5. Jf. § 42 “Om den intellektuelle interesse i det skønne”, 140–144.
6. Jf. § 9, der afrundes med konklusionen på smagsdommens andet moment i henseende til *kvantitet* (§§ 6–9).
7. Jf. § 10 og § 10–17, der omhandler smagsdommens tredje moment i henseende til *relation*.
8. Jf. § 22, der indeholder konklusionen på smagsdommens fjerde moment i henseende til *modalitet* (§18–22).
9. I indledningen til den såkaldte første udgave (“Erste Fassung”) af *Kritik der Urteils-kraft* i 1790 fremgår Kants ambition om at levere et filosofisk system tydeligt af den første titeloverskrift: “Von der Philosophie als einem System” (“Om filosofien som et system”). Immanuel Kant, *Kritik der Urteils-kraft* [1790], Werkausgabe Band X, ed. W. Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1974), 9. I den danske oversættelse er den første indledning placeret i appendiks, Kant, *Kritik af dømmekraften*, 305.
10. Om Kants transcendentale opgradering af den æstetiske dømmekraft, se indledningens afsnit VIII: “Den del i en kritik af dømmekraften, der indeholder den æstetiske dømmekraft, tilhører den i *væsentlig* forstand. For det er *alene* denne del, der rummer et princip, som dømmekraften helt og fuldt lægger a priori til grund for sin refleksion”, *Kritik af dømmekraften*, 52 (mine fremhævelser).
11. *Kritik af dømmekraften*, Indledningens afsnit VIII, 53.

12. Vel er æstetikken som et nyt filosofisk forskningsfelt undervejs op igennem hele Oplysningsårhundredet, ligesom den navngives i 1750 med Baumgartens traktat *Aesthetica*, men det er først med Kant, at sanselighedens erkendelsespotentialer opnår en mere holdbar filosofisk konsistens. Hvor Dubos allerede i 1719 havde behandlet smagens tematik med sine *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, og flere europæiske filosoffer havde rejst spørgsmålet om det skønne, så som irske Francis Hutcheson i *Inquiry concerning Beauty* fra 1729, formår Kant i *Kritik af dømmekraften* at tænke en “æstetisk smagsdom”, der forener subjektiv singularitet med almen validitet.
13. Jeg har i anden sammenhæng beskæftiget mig med, hvordan Lyotards interesse for Kant udvikler sig i en kritisk diskussion af Heidegger samt marxismen og psykoanalysen: se Anne Elisabeth Sejten, “Glemselens politik”, *Filosofiske forskydninger – en bog om Jean-François Lyotard*, red. Finn Frandsen og Niels Brügger (København: Akademisk forlag, 1989, 69–97.
14. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 1.
15. Deleuze, *Différence*, 2.
16. Lyotards *Le différend* indeholder en række såkaldte “notitser” med selv for filosofiske bogudgivelser sjældent grundige tekstkommentarer af en broget skare filosoffer fra Protagoras til Lévinas, herunder hele fire Kant-“notitser”, hvor den *Kritik af dømmekraften* træder frem som det centrale værk.
17. Den præcise reference til Kant er hans *Streit der Fakultäten*, der udkom i 1798 og bestod af tre små afhandlinger fra 1794, men “striden” indskrives sig overalt som den overordnede erkendelsesteoretiske baggrund for hele Kants kritiske projekt om at appellere til “en mere moden dømmekraft [...] ikke ved at benytte magtens sprog, men baseret på evige og uforanderlige love” og dermed gøre en ende på “slagmarken for disse endeløse stridigheder”, som den hidtidige metafysik havde forvoldt. Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft* (1781) i dansk oversættelse ved Claus Bratt Østergaard (København: DET lille FORLAG, 2002), 19 og 17.
18. Lyotard har selv på nærmest testamentarisk vis omtalt *Le différend* som “min filosofibog” – “Mon livre de philosophie”, citeret på bagsideteksten af *Le différend* (Paris: Minuit, 1983).
19. Med denne “oversættelse” af Kants erkendelsesevner til “diskursgenrer er det Lyotards hensigt at frigøre sig fra den subjektfilosofi, der hos Kant forbliver knyttet til forestillingen om erkendelsesevner, og her trækker han af gode grunde ikke på Kant, men på Wittgensteins sprogfilosofiske tanker om en pluralitet af sprogspil i et radikalt fravær af et metasprog.
20. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 12, 73.
21. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 9, 71.
22. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 15, 75.
23. Fra fransk: “l’archipel”, jf. Lyotard, *Le différend*, 189–191.

24. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 42, 142.
25. Kant, *Kritik af dømmekraften*, Indledningens afsnit IX, 55 (oversat fra “Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach”), *Kritik der Urteilskraft*, 109.
26. Kant, *Kritik af dømmekraften*, 55.
27. Kant, *Kritik af dømmekraften*, Indledningens afsnit IV, 38.
28. “Articuler l’inarticulé” var titlen på den forelæsning, Lyotard gav, da han i 1986 gæstede Aarhus Universitet.
29. Som et eksempel på denne franske genopdagelse af den tredje Kritik, som Lyotard igangsætter, kan nævnes udgivelsen af en samling af artikler under titlen – kort og godt – *La faculté de juger* (da.: Dømmekraften), der udkom i 1985 på forlaget Minuit. Bogen er resultatet af et af de legendariske sommermøder i Cerisy-la-Salle, hvor Lyotard i 1982 havde organiseret et stort Kant-kollokvium. Ud af de 43 indlæg under konferencen tæller bogen seks bidrag af, ud over Lyotards eget, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida og Philippe Lacoue-Labarthe.
30. I *Discours, figure* fra 1976 går der en lige linje fra hans centrale begrebskonstruktion om *le figural* til begrebet om det sublime, eftersom det “figurale” tematiserer æstetiske erfaringer, der unddrager sig såvel verbalisering som visualisering.
31. I kursusbeskrivelserne lægges der op til en slags idéhistorisk road movie med grundige tekstlæsninger af Longinus (hvis græske traktat *Om det ophøjede* fra 1. århundrede e. Kr. får en renæssance med Nicolas Boileaus franske oversættelse i 1674), Burke (Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, 1757) og så selvfølgelig, uundgåeligt: Kants forståelse af det sublime, *das Erhabene*, i *Kritik der Urteilskraft*.
32. Teksten hidrører oprindeligt fra et manuskript til en forelæsning, som Lyotard holdt ved Center for Humanistic Studies, University of Minnesota, Minneapolis, i 1986. Den forefindes i en dansk oversættelse ved Anton Ehlers i Tidsskriftet *Slagmark*, no. 9, 1987, 51–58.
33. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 23, 92–93.
34. Jf. *Kritik af dømmekraften*: “De erkendeevner, der aktiveres [...] er dermed i frit spil; for der er ikke noget bestemt begreb, der begrænser dem til en specifik erkendelsesregel”. § 9, 69.
35. Lyotard, “Om det sublime”, 52.
36. Lyotard, “Om det sublime”, 52.
37. Lyotard, “Om det sublime”, 52.
38. Lyotard, “Om det sublime”, 52.
39. Lyotard, “Om det sublime”, 52.
40. Lyotard, “Om det sublime”, 52.
41. Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 23, 94 (*Kritik der Urteilskraft*: “bloßen Anhang”, 167).
42. Lyotard, “Om det sublime”, 52.

43. Lyotard, "Om det sublime", 53.
44. Lyotard, "Om det sublime", 52.
45. Lyotard, "Om det sublime", 52.
46. Lyotard, "Om det sublime", 53.
47. Lyotard, "Om det sublime", 53.
48. Lyotard, "Om det sublime", 53.
49. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 224 (i den da. oversættelse: "Om smag som en slags *sensus communis*", 135).
50. Det er især Kants opstilling af tre "maksimer", der giver anledning til tesen om en *sensus communis* som intersubjektivitetens brobyggende fremkomst i det æstetiske. Den første maksime lyder "tænke ved sig selv" (Selbstdenken) og henviser til den "fordomsfrie tænkemåde" under forstandens domæne; den anden er: "tænke ved at sætte sig i en hvilken som helst andens sted" og defineres som den "udvidede tænkemåde", der knyttes til dømmekraftens virke; og tredje maksime er den syntetiserende etape "til enhver tid tænke enstemmigt med sig selv" og er udtryk for den "konsekvente tænkemåde", der hører under fornuftens område. De tre maksimer aftegner således en bevægelse fra forstand til fornuft med dømmekraften som det formidlende led i midten. Se *Kritik af dømmekraften*, § 40, 136.
51. Jean-François Lyotard, "Sensus communis", *Le cahier du collège international de philosophie*, nr. 3 (Paris: Osiris, 1987), 76 (min oversættelse).
52. Lyotard er generelt hård i sin kritik af nykantianerne uden at angive nærmere referencer. Inden for fransk filosofi er det dog alment kendt, at den franske oversætter af *Kritik af dømmekraften*, filosofen Alexis Philonenko, er en stærk fortaler for intersubjektivitetens samlende tema i den tredje Kritik, ligesom han i sin indledning henviser til centrale tyske nykantianere, herunder især Ernst Cassirer. Se A. Philonenko, "Introduction" til Kant, *Critique de la faculté de juger* (Paris: Vrin), 1984, 10–12.
53. Lyotard, "Sensus", 70.
54. Lyotard henviser her til det i § 8 af Kant udkaastede, men ikke videre uddybede tema om *Stemmens* betydning i det æstetiske, idet han kæder *sensus communis* sammen med subjektet som lutter stemme, stemmen sig selv, som en slags indre musik, en musikalsk intimitet, en første besjæling før ethvert "jeg tænker": "stemmen, *die Stimme*: subjektet, som stemmer sig selv 'før' det ser og begriber sig selv". "Sensus", 77.
55. Lyotard, "Sensus", 87.
56. Kant, *Kritik af dømmekraften*, 53 (min kursivering og modificerede oversættelse fra den tyske originaltekst).



Med ønsket om at fremme original, ikke-empirisk forskning blandt studerende afholder *Tidsskriftet Paradoks* en årlig konkurrence for bachelorprojekter af filosofisk og teoretisk karakter. I 2025, hvor konkurrencen blev afholdt for tredje gang, blev der kåret to vindere, som efterfølgende fremlagde deres projekter ved prisoverrækkelsen d. 6. juni på Københavns Universitet.

VINDERE AF BACHELORKONKURRENCEN 2025:

Metafysikkens ombesættelse:

Metafysikken i Hans Blumenbergs metaforologi

*Mads Refshauge Kjær*

Begavet med relationelt gehør:

Om empatiens udfoldelse mellem mennesker

*Sigrid Amalie Ørum Mikkelsen*

# Metafysikkens ombesættelse: Metafysikken i Hans Blumenbergs metaforologi

MADS REFSHAUGE

KJÆR

4. JUNI 2025

**D**EN TYSKE TÆNKER HANS BLUMENBERGS (1920–1996) beskæftigelse med klassiske, metafysiske grundspørgsmål i en tid, der angiveligt er eftermetafysisk, er bemærkelsesværdig. Således skriver vennen Odo Marquard: “Faktisk kender jeg ingen nutidig filosofi, der med nøje kendskab til metafysikkritikkens historie bedriver så uhildet og frugtbar metafysik som Blumenbergs filosofi”.<sup>1</sup> Men Blumenbergs tænkning er ikke en samvittighedsløs genoptagelse af prækritisk metafysik. Tværtimod. Som meget andet filosofi fra det 20. århundrede beskæftiger også Blumenberg sig med filosofiens betingelser efter metafysikkens tidsalder. Dette ikke mindst i hans metaforologiske arbejde, som første gang for alvor blev præsenteret i det tidlige hovedværk *Paradigmen zu einer Metaphorologie* fra 1960.<sup>2</sup> Som afsluttende sætning i værket slås temaet mellem metaforikkens forhold til metafysik programmatisk an: “[M]etafysikkens svind kalder metaforikken tilbage på sin plads”.<sup>3</sup> Selvom temaet således tydeligt er til stede i værket, giver Blumenberg det dog ingen eksplicitte systematiske bemærkninger. De få steder, temaet behandles, er det opsigtsvækkende, at det ligesom i ovenstående citat sker metaforisk. Denne artikels sigte er at fortolke denne baggrundsmetaforik i værket med henblik på en mere systematisk undersøgelse af metaforikkens forhold til metafysik i Blumenbergs metaforologi. Min tese er, at Blumenbergs metaforologi “ombesætter” metafysik.

¶<sup>2</sup> En del af undersøgelsen består i at vise sammenhængen i metaforikken de centrale steder, Blumenberg tematiserer metaforens for-

hold til metafysik. Men mens det er muligt ved en isoleret læsning af værket at fremfortolke en sådan sammenhæng, er det min påstand, at denne metaforik først fuldt lader sig forstå ved at læse den senere Blumenbergs begreb “ombesættelse” (*Umbesetzung*) som en slags fortolkningsnøgle. Jeg læser “ombesættelse” som en metafor i sig selv, der skal anskueliggøre, hvordan tænkningens historie ifølge Blumenberg udvikler sig. Jeg vil vise, at ombesættelsesmetaforikken allerede er til stede i *Paradigmen zu einer Metaphorologie* præcis dér, hvor Blumenberg tematiserer metaforikkens forhold til metafysik i et historisk perspektiv. Dermed vil jeg forklare, hvordan metaforologien genfortolker den metafysiske tradition på en måde, hvor den metafysiske tænkningens metaforicitet kommer til syne. Denne *remetaforisering* af klassiske, metafysiske grundtanker afslører den metafysiske tradition som noget, vi endnu mangler at forstå.

## Metaforen i filosofien og metaforologi

3 DISKUSSIONEN OM METAFORENS ROLLE I FILOSOFIEN HAR EN lang historie, der går tilbage til den antikke strid om filosofiens forhold til retorikken. En af de tidligste og historisk mest autoritative definitioner af metaforen gav Aristoteles i *Poetikken*: “En metafor [*metaphora*] er en henføren af et fremmed ord, enten fra genus til art, fra art til genus, fra art til art eller ved analogi”.<sup>4</sup> Som eksempel på en metaforisk henførelse fra art til genus skriver Aristoteles: “ ‘titusinde ædle bedrifter har Odysseus udført’: titusinde er nemlig meget og bruges her i stedet for ‘meget’ ”.<sup>5</sup> Det er sigende, at det er i *Poetikken* og desuden i *Retorikken*, at Aristoteles behandler metaforen. På grund af de disciplinære afgrænsninger, der i antikken blev trukket mellem filosofi, retorik og poesi, er det nemlig stadig en almindelig opfattelse, at metaforens beføjelser findes i retorikken eller poesien, ikke i filosofien. Det er ofte med den begrundelse, at

metaforen ikke egner sig til at angive sandheden – den er rent ornament. Derfor er titlen “metaforologi” som filosofisk beskæftigelse måske fra begyndelsen behæftet med en aura af illegitimitet.

¶4 Metaforen tænkes typisk, og også i metaforologien, i kontrast til begrebet, hvis centrale plads i filosofihistorien og især i den rationalistiske tradition ikke kan underkendes. Grænsen mellem metafor og begreb vil være et konstant underliggende tema i nærværende tekst, og mens Blumenberg tydeligt opererer med denne grænse, er metaforologien vedvarende i gang med at problematisere den. Vanskelighederne ved at bruge for rigide definitioner lader sig tentativt demonstrere ved den observation, at ordet “begreb” selv oprindeligt er en metafor, mens ordet “metafor” umiddelbart er et begreb. Mens begrebsbegrebet såvel som metaforbegrebet er under udvikling i løbet af Blumenbergs forfatterskab, kan vi finde en for nærværende tilstrækkelig begrebsdefinition i Blumenbergs posthumt udgivne værk *Theorie der Unbegrifflichkeit*: “Et begreb må i princippet være *definérbart*, også i det tilfælde, hvor ingen i en given situation er i stand til at leve op til kravet om faktisk at give en sådan definition”.<sup>6</sup> Begrebet er altså det, der principielt kan defineres.

¶5 I modsætning til metaforen, der typisk tilskrives en fordunklende flertydighed, tænkes begrebet ofte som noget klart, tydeligt og derfor sandhedsegnet. En af de mest markante repræsentanter for denne opfattelse er René Descartes, som i *Discours de la Méthode* fra 1637 formulerer sin tanke om en begrebslig teleologi.<sup>7</sup> I indledningen til *Paradigmen* placerer Blumenberg eksplicit sin metaforologi i forhold til denne tanke: Descartes angiver som første regel for fyldestgørende filosofiske begreber de to kriterier, at de bør være *klare* og *distinkte*.<sup>8</sup> Han knytter dertil en forestilling om, at al menneskelig aktivitet udvikler sig mod en højere grad af rationalitet, og han forudser dermed en fuldendelse af det filosofiske sprog, hvor alt er

strengt begrebsligt. Grundtanken i metaforologien er imidlertid, at nogle metaforer er en essentiel del af det filosofiske sprog *som metaforer*, dvs. at de af princip ikke lader sig transformere til et begreb, sådan som begrebsteleologien forudsiger. Disse metaforer kalder Blumenberg det filosofiske sprogs metaforiske “*grundbestande*”.<sup>9</sup> Derimod er de metaforer, som blot er “*restbestande*”,<sup>10</sup> accidentelle sproglige figurer i overgangen fra metafor til begreb. Blumenberg afviser altså en begrebsteleologi. Denne erkendelse af metaforens uomgængelighed gør Blumenberg gældende for sin egen tekst: Metaforologien er en tydning af metaforer ved brug af metaforer.

¶6 Men metaforologien er ikke en metaforteorier; den forklarer ikke primært, hvad en metafor er eller gør. Metaforen er for metaforologien interessant, fordi den er en måde for mennesket *oprindeligt* – dvs. før-begrebsligt, -videnskabeligt og -teoretisk – at forholde sig til (metafysiske) totaliteter (f.eks. verden, væren og sandhed). Det er en metaforologisk grundantagelse, at vi ikke *kan* forholde os begrebsligt til disse totaliteter, som bestemmer den horisont, indenfor hvilket noget konstitueres som en teoretisk genstand. Når vi spørger videnskabeligt til et fænomen i verden, har vi f.eks. på forhånd en implicit antagelse om, hvad sandhed vil sige. Forestiller man sig sandhed som lyset, dvs. som noget, der aktivt åbenbarer sig eller giver sig til kende for den passive modtager (som ifølge Blumenberg var den paradigmatiske opfattelse fra antikken frem til moderniteten), former det den videnskabelige praksis anderledes, end hvis man forestiller sig sandheden som et (ud)bytte, der gennem minutiøst arbejde skal aftvinges verden (som ifølge Blumenberg er den moderne forståelse).<sup>11</sup>

¶7 Sådanne historiske vendinger i forskellige epokers grundlæggende horisonter lader sig ifølge metaforologien kun forstå, hvis man sporer og tolker forandringer i metaforikker; metaforene hævdes

som et historisk *dokument*, der dokumenterer et mere oprindeligt stadiet for tænkningen. Når man metaforologisk læser metaforenes historie, læser man derfor egentligt “historiske meningshorisonter og synsmåders metakinetik, indenfor hvilke begrebernes modifikationer foregår”,<sup>12</sup> dvs. bruddene og bevægelserne i epokale “meningshorisonter og synsmåder”. Metaforologien er for så vidt en art hermeneutik, en fortolkningspraksis. Den ligner derfor på overfladen en *metode*. Men i resten af denne artikel vil jeg tematisere den systematisk. I stedet for at fokusere på dens fortolkningspraksis af historien, vil jeg forsøge at konstruere de antagelser, metaforologien som *teori* indebærer om metaforen, mennesket, metafysik og historie. Fundamentet i denne konstruktion er Blumenbergs begreb om den absolutte metafor, som første gang præsenteres i *Paradigmen*.

## Absolutte metaforer

§8 DE ABSOLUTE METAFORER UDGØR DEN FØRNÆVNTE GRUNDBESTAND I FILOSOFIHISTORIEN. Epitetet “absolut” tilkommer denne type metaforer af den grund, at de ikke lader sig transformere til begreb – de er absolut metafor. Dette gør de ifølge Blumenberg ikke, fordi de står som svar på den type spørgsmål, der af princip ikke adækvat kan besvares begrebsligt, men som vi ikke desto mindre ikke kan undlade at beskæftige os med – hvad er sandhed, verden eller væren? Når en sætning begynder “væren er...”, efterfølges den ifølge Blumenberg således altid af en absolut metafor.<sup>13</sup> Det er Kant, som Blumenberg tydeligt (og eksplicit) knytter an til: Mennesket er behæftet med en fornuft, der stiller metafysiske spørgsmål, den af natur ikke kan undlade at stille, men som den tillige ikke endegyldigt kan besvare, da det overskrider dens evner. I det følgende vil jeg særligt behandle denne arv fra Kant i Blumenbergs metaforologi. Den forudsatte tan-

ke, Blumenberg overtager fra Kant, er altså, at “begrebet formår ikke alt, hvad fornuften forlanger”, når han skriver:

- ¶9 Absolutte metaforer “besvarer” disse formentligt naive, principielt ubesvarlige spørgsmål, hvis relevans simpelthen ligger i, at de ikke kan elimineres, af den grund at vi ikke *stiller* dem, men ligesom finder dem *stillet* i grunden af vores tilstedeværen.<sup>14</sup>
- ¶10 At vi finder spørgsmålene stillet i “grunden af vores tilstedeværen” indebærer, at de absolutte metaforer ikke kun findes dér, hvor sådanne spørgsmål eksplicit stilles; de er på spil som strukturerende baggrundsmetaforik i al tænkning, hvor en bestemt metafysisk opfattelse af f.eks. sandhed eller verden er operativ – altså: altid. Af princip bærer enhver teoretisk tekst en absolut metafor i sig, som bærer et af mennesket konstitutivt stillet metafysisk spørgsmål i sig.
- ¶11 Ifølge Blumenberg har vi altså brug for absolutte metaforer. De giver os orientering og bestemmer måden, vi først senere spørger videnskabeligt på: At kalde verden en bog (Galileo Galilei) giver anledning til forventninger om verden og måden, den lader sig erkende på, som er vidt forskellige fra dem, der opstår, hvis man kalder verden for et skib, der for stedse har forladt sin havn og sejler mod et mål, besætningen ikke kender, hvor historiens entropi betones (Melville).

## Arven fra Kant

- ¶12 I BEGYNDELSEN AF *KRITIK AF DEN RENE FORNUFT*, SKRIVER Kant berømt, at menneskets fornuft har den særlige skæbne, at den “belemres med spørgsmål, som den ikke kan afvise, eftersom de udspringer af dens egen natur – men som den heller ikke kan besvare, eftersom de overstiger alt, hvad den formår.”<sup>15</sup> Den “slagmark”,

fornuften opererer i, når den geråder ud i spørgsmål hinsides erkendelsens formåen, “kaldes *metafysik*”.<sup>16</sup>

¶13 I indledningen til *Paradigmen* knytter Blumenberg eksplicit sin metaforologi til Kants filosofi; nærmere bestemt henviser han til §59 af *Kritik af dømmekraften* (1790), hvor tanken om fornuftens situation videreføres.<sup>17</sup> Her skriver Kant, at “[h]vis vi vil godtgøre vore begrebers realitet, kræver det uvægerligt anskuelser”.<sup>18</sup> Begreber kræver *anskuelser*, en bestemt sanselig form, for at kunne generere erkendelse. Men i modsætning til de empiriske begreber og forståelsesbegreberne, hører der til fornuftsbegreberne (f.eks. verden, gud, sjælen) ingen adækvat anskuelse. Derfor griber fornuften i stedet til en med Kants ordlyd *symbolisk* anskueliggørelse: Den låner en tilgængelig anskuelse fra en anden genstand, der således, ifølge Kant, fungerer som symbol.<sup>19</sup>

¶14 Men det, Kant kalder symbol, er ifølge Blumenberg “temmeligt præcist den brug af ‘metafor’, som her fremover vil benyttes”.<sup>20</sup> Hvor første skridt i Blumenbergs tilegnelse af Kant er at omskrive symbolet til metaforen, er andet skridt at indse, at for så vidt der til et fornuftsbegreb principielt ikke hører en adækvat anskuelse, må den som anskuelse tjenende metafor være absolut. Fornuftsbegreber kan således ret beset ikke gives i begrebslig, men kun metaforisk form. Den tyske teolog og filosof Philipp Stoellger foreslår derfor i stedet termen “Unbegriffe”, som jeg her vil følge med oversættelsen “u-begreber”.<sup>21</sup> Med denne lidt flamboyante term sigter Stoellger efter at korrigere den terminologiske uklarhed, som i denne kontekst ligger i Kants begreb “fornuftsbegreber”. Fra et metaforologisk perspektiv er det nemlig netop det aspekt, at fornuftsbegreberne *ikke* kan gives i adækvat begrebslig form, der gør dem interessante, snarere end at de tilhører fornuften, som havde med Kants ærinde at gøre – og derfor er *u*-begreber her den mest passende term.

¶15 Det er uklart, præcis hvor meget af Kants tankegods Blumenberg overtager, da han, på trods af den grundlæggende rolle, han giver §59 for metaforologien, aldrig i *Paradigmen* giver en eksplicit Kant-fortolkning. Hvad denne artikels sigte angår, er anknytningen til Kant imidlertid gavnlig i en anden henseende. Blumenberg fortæller nemlig ikke selv, hvad han forstår ved “metafysik”, men på baggrund af ovenstående lader det sig for nærværende tilstrækkeligt definere: *Metafysik er feltet af spørgsmål vedrørende u-begreber forstået som principielt uanskuelige totaliteter.*<sup>22</sup> Metafysiske spørgsmål bærer for så vidt det karakteristikum, at de ikke endegyldigt lader sig besvare, idet svaret ikke kan antage adækvat begrebslig form – men på samme tid ikke lader sig afskaffe, fordi de hører til fornuftens natur.<sup>23</sup> Der tilkommer altså også disse spørgsmål en absolutthed, som, ligesom hos metaforen, består i umuligheden i at kunne overgå til begrebsform. Denne absolutte “hiatus” mellem u-begreb og begreb danner således den knude, mennesket befinder sig i, når det beskæftiger sig med metafysiske spørgsmål.<sup>24</sup>

### **Metafor og metafysik – *horror vacui!***

¶16 EN FORBINDELSE ER ALLEREDE TYDELIG: NÅR METAFYSIK ER feltet af spørgsmål vedrørende u-begreber, må den absolutte metafor stå som svaret på sådanne spørgsmål. Denne forbindelse vil jeg i det følgende først undersøge i et systematisk perspektiv for derefter at kigge nærmere på metaforologiens forhold til metafysiktraditionen i et historisk perspektiv.

¶17 I en passage, hvor Blumenberg diskuterer Plotins teori om himmellegemers bevægelser, ser Blumenberg en sammenhæng mellem denne metafysiske teori og metaforens struktur. Som han skriver, er “*metaforens struktur selv metafysisk hypostaseret*”.<sup>25</sup> Hvad eksemplet

indebærer er uvæsentligt; det er indsigten om metaforen, der er interessant:

- ¶18 [D]ens mimesis kan kun træffe ved at ramme ved siden af, kun være sand i afvigelsen [...] dette er da vel den præcise skildring af den “absolutte metafor” funktion, som springer ind i det begribende-begrebslige, ikke-udfyldelige hul og tomrum for på sin egen måde at udtrykke sig.<sup>26</sup>
- ¶19 Citatets første sætning gælder metaforens mulighed for at anskueliggøre metafysiske totaliteter: *Metaforens anskueliggørelse kan kun ramme ved at misse*. Den paradoksale formulering forklarer, at metaforen på den ene side på sin vis lykkes med at bringe det uanskelige til anskuelse. Det er i den forstand, at den kun i afvigelsen kan være sand: Den sandhed, metaforen på trods nyder, er denne pragmatiske, hvor sandheden er en funktion af dens praktiske implikationer. Men på den anden side “misser” den absolutte metafor og er aldrig teoretisk tilstrækkelig, idet dens anskueliggørelse aldrig kan være sand forstået som adækvat korresponderende sin “genstand”. Det er imidlertid kun ved at forsøge at ramme denne korresponderende sandhed og dog misse, at den pragmatisk set kan “ramme”, dvs. være funktionel.
- ¶20 Senere i citatet erstattes skyde-metaforikken med en hul-metaforik: Den absolutte metafor har den funktion, at den “springer ind i det begrebsligt-begribende, ikke-opfyldelige hul for på sin egen måde at udtrykke sig”. Blumenberg fortsætter denne metaforik, når han nogle sider senere skriver, at metaforen “ligesom synes at udspringe fra en åndelig *horror vacui*”,<sup>27</sup> hvilketprægnant gentages på værkets sidste side. Her betones metaforens kompensatoriske funktion og dennes antropologiske fundering: U-begreber efterlader huller og udgør derfor et *problem* for mennesket, der er behæftet

med et begrebsbehov og en åndelig *horror vacui*. Metafysikkens plads må fyldes ud.

¶<sup>21</sup> Vi kan opsummere således: Indenfor metaforologien er metaforens forhold til metafysik i et systematisk perspektiv væsentligt præget af *ambivalens*: De absolutte metaforer er kun svar på metafysiske spørgsmål for så vidt, de er “svar” i anførselstegn – en samtidig opfyldelse og skuffelse. Denne ambivalens motiverer spørgsmålet: Er metafysik da mulig eller umulig? Hvortil man, stadig ambivalent, kan svare, at metaforen muliggør at *bedrive* metafysik, at lade spørgsmålene og “svarene” udspille sig historisk og blive tradition. Men i begrebet om de metafysiske u-begreber ligger allerede, at mennesket aldrig endegyldigt kan besvare blot et eneste metafysisk spørgsmål, hvorfor metafysik i streng forstand som fuldbyrdet teoretisk disciplin er umulig. Er metafysikkens historie så historien om, hvordan absolutte metaforer springer ind i de huller, der efterlades, hvor begrebet ikke er muligt? Med slagkraft skriver Blumenberg som sidste sætning i værket: “Metafysik viste sig ofte for os som metaforik taget på ordet; metafysikkens svind kalder metaforikken tilbage på sin plads”.<sup>28</sup> Citatet udtrykker igen en ambivalens: Før semikolonet indikeres en identitet, idet “metafysik viste sig at være metaforik”; efter udtrykkes et komplementært forhold og dermed en forskel, hvor metafysikkens svind betyder metaforens tiltrædelse. Altså: metaforik *som* metafysik; metaforik *i stedet for* metafysik. Lad os kigge nærmere på, hvad Blumenberg siger.

¶<sup>22</sup> Vendingen “at tage på ordet” bruger Blumenberg ét andet sted i værket, hvor han efter et eksempel konkluderer, at “[h]er er metaforen ophørt med at være metafor; den er “taget ved ordet”, naturaliseret, er blevet uskelnelig fra et fysikalistisk udsagn”.<sup>29</sup> Når metaforen tages på ordet, bliver den uskelnelig fra et “fysikalistisk udsagn”, dvs. et udsagn om, at noget “findes” i naiv forstand – den bliver naiv

realisme.<sup>30</sup> Det, der egentligt er en metafor, tages for at være et begreb, og metaforen *glemmes*. Metafysik er i dette lys kendetegnet ved glemslen af noget, der er mere oprindeligt – et kendetegn, også Heidegger væsentligt tilskriver metafysikken. Ligesom metafysikkens historie for Heidegger er historien om, hvordan man har henviset det værende til et andet værende som dettes grund og dermed glemt *væren*, er den i et metaforologisk perspektiv historien om, hvordan forskellige absolutte metaforer tages for at være metafysiske *begreber* og dermed glemmes i deres metaforicitet.

¶<sub>23</sub> Blumenbergs citat har derfor en performativ effekt: Det er ikke så meget “metafysikkens svind” som selve Blumenbergs udsigelse, der kalder metaforen tilbage. På samme måde som Heidegger i begyndelsen af *Sein und Zeit* hiver den ontologiske differens ud af glemslens flod, således nu Blumenberg den absolutte metafor. Det, der sker i metaforologien, er derfor, at *metaforens metaforicitet igen kommer til syne*. Bevægelsen fra metafor til begreb omvendes; her *remetaforiseres* begrebet – og metafysikken.<sup>31</sup>

¶<sub>24</sub> Det lægger op til spørgsmålet om, hvilken plads *metaforologien* tager i forhold til den metafysiske tradition. “[M]etaforologien”, skriver Stoellger, “implicerer en ‘efter-metafysisk’ [...] mulighed for filosofien”.<sup>32</sup> Vi kan til denne artikels formål skærpe Stoellgers udsagn og paradoksalt spørge: Hvordan indebærer metaforologien en efter-metafysisk mulighed for *metafysikken*?

## Ombesættelse af metafysik

¶<sub>25</sub> FOR AT FORSTÅ, HVAD DENNE REMETAFORISERING INDEBÆRER, er det nødvendigt først at introducere begrebet “ombesættelse”. Ombesættelse introducerer Blumenberg i værket *Die Legitimität der Neuzeit* fra 1966, hvor han diskuterer begrebet sekularisering. Et væsentligt aspekt ved sekulariseringsbegrebet er ifølge Blumenberg

den tanke, at moderne idéer er ikke-religiøse fortsættelser af tidligere religiøse idéer.<sup>33</sup> Denne insisteren på historisk kontinuitet underkender imidlertid, lyder Blumenbergs kritik, epokernes selvstændighed: I de epokale brud opstår noget genuint nyt, som må forstås på egne betingelser.<sup>34</sup> Altså må et nyt begreb til:

- ¶26 [D]et, der faktisk er sket i den proces, der fortolkes som sekularisering, er ikke en *omsætning* af autentisk teologisk indhold til dets sekulære selv fremstilling, men en *ombesættelse* af svar, hvis pladser er blevet vakante, og som i forhold til deres korresponderende spørgsmål ikke lader sig eliminere.<sup>35</sup>
- ¶27 I modsætning til sekulariseringsteoriens påstand om en omsætning af idéer, sker der ifølge Blumenberg en ombesættelse af “pladser fra svar, der er vakante i forhold til deres spørgsmål”. Mens ordet på den ene side, idet det minder om “omsætning”, stadig antyder en historisk kontinuitet, er bruddet på den anden side fremhævet af den forskydning, der ligger i tilføjelsen “-be-”. Noget forbliver det samme på tværs af epoker, nemlig de grundspørgsmål, vi ikke kan undlade at stille, men i svarene såvel som i fortolkningen af spørgsmålene findes veritable brud. Typisk (men ikke altid) angiver Blumenberg “ombesættelse” i gåseøjne; her er tale om en metafor, ikke et begreb.<sup>36</sup>
- ¶28 Hvad går denne metaforik ud på? Den er allerede at tyde i det tidligere citat: “en ombesættelse af svar, hvis pladser er blevet vakante, hvilke i forhold til deres korresponderende spørgsmål ikke lader sig eliminere”.<sup>37</sup> Historien forestilles som et rum, hvor spørgsmålene udgør pladser, der kan udfyldes af forskellige svar til forskellige tider; som et (metafysisk) viktualierum, hvor tomme hyldepladser må genopfyldes. Denne metaforik kan vi nu føje til den tidligere horror-vacui-metaforik: Den horror vacui, mennesket er udstyret

med i forhold til ubesvarede spørgsmål, har den historiske konsekvens, at når en religion, en filosofi eller metafysik som sådan “forsvinder”, må de tomme pladser for de svar, de tilbød, nu besættes af nye – netop ombesættes. Det hul, Guds død efterlader efter Nietzsches “mord”, forbliver ifølge Blumenberg ikke tomt: “Hullet findes ikke; dertil er den historiske horror vacui for overmægtig”.<sup>38</sup> I dette citat fra det sene værk *Matthäuspassion* (1988), knytter Blumenberg eksplicit horror vacui til historien. Nietzsches forkyndelse af Guds død kan, i denne artikels henseende, lige så vel være en forkyndelse af metafysikkens svind; og svaret på, hvad pladsen ombesættes med, har Blumenberg allerede givet: “der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz”.<sup>39</sup>

## Remetaforisering af metafysikken

¶<sup>29</sup> METAFOROLOGIENS OMBESÆTTELSE AF METAFYSIKKEN ER remetaforiseringen af den metafysiske tradition. Remetaforiseringen betyder, at traditionen kan læses på ny; nu ikke bogstaveligt, men metaforisk. Ombesættelsen handler derfor ikke om at producere nye svar på samme metafysiske spørgsmål – den er ikke en samvittighedsløs fortsættelse af prækritisk filosofi. En sådan reduktion af metaforologi til metafysik ville være en “sekularistisk” “omsætning”. Nærmere ligesom Kant, der kritiserede den traditionelle metafysik og viste den tilbage til antropologisk funderede grundspørgsmål, således vil også Blumenberg *bevare* spørgsmålenes aktualitet – men ikke *besvare* dem. Han vil nærmere forstå dem.

¶<sup>30</sup> Remetaforiseringen genoptager den ambivalens fra metaforens forhold til metafysiske spørgsmål, at den på én gang er et brud med og en videreførelse af den metafysiske tradition. Den bryder med traditionen, idet metaforen hives ud af glemsel og metafysikken “afsløres” som metaforik taget på ordet; men den viderefører den

også ved at insistere på de metafysiske spørgsmåls moderne aktualitet. Remetaforiseringens effekt er altså en af-selvfølgeliggørelse, en slags labilisering af den stabiliserede, størknede tradition; en frigivelse af potentiale. Dette er metafysikkens mulighed i metaforologien: Metaforologien ser metafysiktraditionen som noget, vi stadig mangler at *forstå* – og rykker dermed de metafysiske spørgsmål tilbage ind i Schleiermachers “uendelige forståelsesopgave”.<sup>40</sup>

## Noter

1. Odo Marquard, “Aflastning fra det absolutte – In Memoriam”, *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie*, 47 (2006): 37–46.
2. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1960). I brødteksten fremover bare “*Paradigmen*”.
3. Blumenberg, *Paradigmen*, 193 (“der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz”).
4. Aristoteles, *Poetikken*, (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 2004), 1457b.
5. Aristoteles, *Poetikken*, 1457b.
6. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007), 34 (“Ein Begriff muß im Prinzip *definierbar* sein, auch dann, wenn in einer gegebenen Situation niemand imstande ist, die Forderung nach der Definition zu erfüllen”).
7. René Descartes, *Afhandling om metoden + Filosofiens principper (1. del)*, overs. Mogens Chrom Jacobsen (Helsingør: DET lille FORLAG, 2009).
8. Descartes, *Afhandling*, 30.
9. Blumenberg, *Paradigmen*, 10 (“*Grundbestände*”).
10. Blumenberg, *Paradigmen*, 10 (“*Restbestände*”).
11. Blumenberg, *Paradigmen*, 14–35.
12. Blumenberg, *Paradigmen*, 13 (“die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen [...] innerhalb deren Begriffe ihre Modifikationen erfahren”).
13. Blumenberg, *Unbegrifflichkeit*, 61–62.
14. Blumenberg, *Paradigmen*, 23 (“Absolute Metaphern ‘beantworten’ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden”).
15. Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft*, overs. Claus Bratt Østergaard, 2. udg. (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 2002), A VII.
16. Kant, *Kritik af den rene fornuft*, A VIII.

17. Blumenberg, *Paradigmen*, 11–12.
18. Immanuel Kant, *Kritik af dømmekraften*, overs. Claus Bratt Østergaard (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 2005), B254.
19. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), B255.
20. Blumenberg, *Paradigmen*, 11–12 (“ziemlich genau den hier weiterhin geübten Gebrauch von ‘Metapher’”).
21. Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt – Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 84.
22. Ulrik Houliind, *The Memory of God – Hans Blumenberg’s Philosophy of Religion* (Ph.D University of Copenhagen, 2009), 33–34.
23. Houliind, *The Memory*, 33–34.
24. Ordet “hiatus” er Blumenbergs eget, se f.eks. Blumenberg, *Paradigmen*, 178 og Blumenberg, *Unbegrifflichkeit*, 11.
25. Blumenberg, *Paradigmen*, 176 (“... (ist) die Struktur der Metapher selbst metaphysisch hypostasiert”).
26. Blumenberg, *Paradigmen*, 176–177 (“ihre Mimesis kann nur im Verfehlen treffen, nur im Anderssein wahr sein [...] dies ist doch die genaue Darstellung der Funktion der ‘absoluten Metapher’, die in die begreifend-begrifflich nicht erfüllbare Lücke und Leerstelle einspringt, um auf ihre Art auszusagen”).
27. Blumenberg, *Paradigmen*, 182 (“gleichsam einem geistigen *horror vacui* zu entspringen scheint”).
28. Blumenberg, *Paradigmen*, 193 (“Metaphysik erwies sich uns oft als beim Wort genommene Metaphorik; der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz.”).
29. Blumenberg, *Paradigmen*, 22 (“(h)ier hat die Metapher aufgehört, Metapher zu sein; sie ist ‘beim Wort genommen’, naturalisiert, ununterscheidbar von einer physikalischen Aussage geworden”).
30. Stoellger, *Metapher*, 165.
31. Stoellger, *Metapher*, 177.
32. Stoellger, *Metapher*, 225 (“(D)ie Metaphorologie impliziert eine ‘nach-metaphysische’ [...] Möglichkeit der Philosophie”).
33. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966), 19.
34. Blumenberg, *Legitimität*, 19.
35. Blumenberg, *Legitimität*, 42 (“(W)as in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang tatsächlich geschehen ist, ist nicht *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten, die sich hinsichtlich der ihnen korrespondierenden Fragen nicht eliminieren ließen.”).
36. Houliind, “Memory”, 78.

37. Blumenberg, *Legitimität*, 42.
38. Hans Blumenberg, *Matthäuspassion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020), 307 (“Es gibt die Vakanz nicht; der geschichtliche *horror vacui* ist zu übermächtig”).
39. Blumenberg, *Paradigmen*, 193.
40. Stoellger, *Metapher*, 166 (“unendliche Aufgabe des Verstehens”).

# Begavet med relationelt gehør: Om empatiens udfoldelse mellem mennesker

SIGRID AMALIE ØRUM  
MIKKELSEN  
5. JUNI 2025

ET FÆNOMENOLOGISK PERSPEKTIV ER EMPATI TRADITIONELT blevet anskuet som et visuelt fænomen. Dog tyder meget på, at en mere oprindelig modus går forud for denne anskuelse og forudsætter den. Denne tanke slog mig, idet vi hovedsageligt synes at genkende et empatisk menneske på, hvordan de er i stand til at tilpasse sig til den følelsesmæssige stemning, der måtte fremtøne i det rum, de indtræder i. Det kan hænde, når der opstår en nervøs og anspændt stemning blandt dem, man befinder sig med. Måske får stemningen hårene i vores nakke til at rejse sig i frygt for en potentiel fare i rummet. Det kunne også være et omsorgsinstinkt, der i stedet slår ind ved dette stemningsskift, hvorved vi lægger hånden på personen ved vores side i en beroligende gestus. I disse tilfælde kan vi tale om at besidde *relationelt gehør*; evnen til at stemme sig affektivt i forhold til den følelsesmæssige stemning, der finder sted i relation til det andet menneske. Gehør er et begreb hentet fra musikteorien. Her skelnes mellem *absolut* og *relativt* gehør, hvor den første refererer til den evne, der gør det muligt at identificere en klingende tone uden brug af en referencetone. Denne evne er sjælden og svær at træne. Den anden derimod, relativt gehør, henviser til en evne, hvorved man kan identificere og gengive en tone ved hjælp af en hørt referencetone, hvilket udvikles hos de fleste erfarne musikere.<sup>1</sup> På lignende vis er *relationelt* gehør en evne, vi mennesker naturligt udvikler ved social interaktion med andre, selvom dispositionen hertil med al sandsynlighed er medfødt. Hvordan empati således har mere at gøre med en berøringsbaseret og praktisk sans for rumlige stem-

ninger – analogt til at have relativt gehør – fremfor at være en visuelt funderet evne til at se andres følelser, vil blive udfoldet i nærværende artikel.

## Fænomenet empati

- ¶<sub>2</sub> I DE SENESTE ÅR ER DER INDENFOR FORSKNINGEN I INTERSUBJEKTIVITET opstået et skisma mellem to konkurrerende paradigmer, det *fænomenologiske* overfor det *social-kognitive*, der hver giver deres forklaring på det samme fænomen; empati (indføling) eller evnen til at opnå en indsigt i den andens erfaring af verden, også kaldet *mellemmenneskelig forståelse*. Edith Stein har med sin afhandling, *Zum Problem der Einfühlung*, ved siden af Edmund Husserl og Max Scheler, været pionér indenfor den fænomenologiske tilgang til empati, hvor undersøgelsen af ethvert fænomen altid begynder fra et førstepersonsperspektiv. Det er med udgangspunkt i denne tradition, at jeg vil bevæge mig ind i spørgsmålet angående empatiens fundering.
- ¶<sub>3</sub> Hvor Stein funderede sit empatikoncept *atomistisk*, vil jeg derimod afsøge et *holistisk* funderet koncept. Jeg vil dertil vise, hvordan det nødvendigvis er gennem vores kropslige sammenføjning med andre mennesker, at vi kan meddele hinanden vores følelser, samt tage del heri. Denne rekonceptualisering af fænomenet skal ses i kontrast til de tidligere fænomenologiske teorier, herunder Steins, som, jeg vil argumentere for, er problematiske, idet de til stadighed hænger fast i et kartesisk paradigme – til trods for at være i overensstemmelse med en forståelse af bevidsthedens kropslige forankring. Som trædesten til en analyse af de transcendentale betingelser, der er på spil i fænomenet empati, vil jeg derfor begynde med at skitsere problemet hos Stein gennem Martin Heideggers kritik.

## Steins atomisme

- ¶4 STEINS DUALISTISKE ONTOLOGI VISER SIG I HENDES ATOMISTISKE forudindtagelse angående bevidstheden, hvor alle bevidstheder forstås som grundlæggende adskilt fra hinanden. Allerede i hendes indledende definition på empati kommer denne antagelse til udtryk:
- ¶5 In my non-primordial experience I feel, as it were, led by a primordial one not experienced by me but still there, manifesting itself in my non-primordial experience. Thus empathy is a kind of act of perceiving *sui generis*. [...] Empathy, which we examined and sought to describe, is the experience of foreign consciousness in general, irrespective of the kind of the experiencing subject or of the subject whose consciousness is experienced.<sup>2</sup>
- ¶6 I denne definition ligger en forståelse af empati som en særlig form for *intentionalitet*, dvs. hvordan bevidstheden er rettet mod objekter i verden, hvor objektet i empati er det *fremmedpsykiske*.<sup>3</sup> Stein er tydelig omkring, at det fremmedpsykiske viser sig i den enhed, som består af bevidsthed og krop; “Everything psychic is body-bound consciousness”.<sup>4</sup> Det er det kropslige udtryk, som lader det fremmedpsykiske træde frem for bevidstheden. På denne vis tager Stein et skridt i en anti-dualistisk retning, fordi hun ikke forudindtager en adskillelse af krop og bevidsthed, men derimod forstår bevidstheden som kropsligt forankret. Stein bryder imidlertid ikke tilstrækkeligt med det kartesiske dogme, ifølge hvilket intentionelle bevidsthedstilstande forstås som uafhængige af de faktorer, der befinder sig udenfor individet selv.<sup>5</sup> Dette får videre problematiske implikationer for hendes forståelse af følelsers natur som subjektive tilstande adskilt fra den ydre verden og andre mennesker – et klassisk dualismeproblem, som vi kender det tilbage fra Descartes. Indenfor forskningen i intersubjektivitet udmunder denne filosofiske hovedpine i

det kendte *problem of other minds*, dvs. forundringen over, hvordan vi forstår andre væsener som bevidste, der indleder hele undersøgelsen vedrørende empati.

- ¶7 I *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* kritiserer Heidegger netop den atomistiske forudindtagelse ved at påpege, hvordan: “the term ‘empathy’ [*Einfühlung*] [...] suggests that we must first ‘feel our way into’ the other being in order to reach it. And this implies that we are outside in the first place”.<sup>6</sup> Stein bliver således kun nødt til at forklare, *hvordan* mennesker bærer sig ad med at overkomme den kløft, som atomismen skaber imellem mennesker, *fordi* hun antager denne kløft til at begynde med. Ifølge Heidegger er spørgsmålet om, hvorvidt vi mennesker kan forstå hinanden imidlertid redundant, hvis man begynder fra et *holistisk* ontologisk fundament, som derimod afslører, hvordan mennesker altid allerede forstår hinanden forudsat deres samværen.<sup>7</sup>

## Ontologisk reorientering

- ¶8 SOM VIST ER GRUNDEN TIL, AT DE TIDLIGERE EMPATITEORIER svigter, ifølge Heidegger *fundamentalontologisk*. Til forskel ønsker Heidegger i sit hovedværk *Sein und Zeit* at stille et nyt spørgsmål; værensspørgsmålet eller spørgsmålet angående værens *mening*.<sup>8</sup> Som jeg vil argumentere for, påbegynder Heidegger ikke bare på ny en undersøgelse af, hvordan mennesker er i verden, men tillige hvordan vi er i denne verden sammen og kan forstå hinanden igennem de *Stemninger*, som vi altid befinder os i sammen.
- ¶9 Det centrale i Heideggers analyse er opgivelsen af den traditionelle opfattelse af mennesket, subjektet, som positioneret i opposition til sin genstand, objektet. Fremover skal mennesker i stedet konceptualiseres som altid allerede indlejret i den enhed vores praktiske tilstedeværelse i verden udgør; eller sagt med Heideggers egen terminolo-

logi *tilstedeværen* (menneskets væren) er *i-verden-væren*.<sup>9</sup> I-verden-væren er imidlertid ikke en karakterisering af vores erfarbare virkelighed, men derimod “en udredning af det, der konstituerer eksistensen”.<sup>10</sup> Denne karakterisering angiver et ontologisk niveau, som udgør den *transcendentale mulighedsbetingelse* for, at menneskers verden fremtræder meningsfuldt for dem. Hele den fænomenologiske undersøgelse i *Sein und Zeit* er et forsøg på at afdække disse *fundamentalontologiske* grundstrukturer, også kaldet *eksistentialer*, for verdens konstitution. Centrale for nærværende artikels formål er, foruden i-verden-væren, yderligere to eksistentialer; henholdsvis *medtilstedeværen* og *befindlighed*, som jeg herefter vil præsentere i relation til vores følelsesmæssige tilstedeværelse i verden sammen med andre.

¶10 Suspensionen af subjekt-objekt-distinktionen får også konsekvenser for Heideggers analyse af vores intersubjektive konstitution, foruden analysen af følelsernes natur. Først og fremmest identificerer Heidegger lige oprindeligt med grundstrukturen i-verden-væren eksistentialet *medtilstedeværen*, på baggrund af hvilket verden for mennesket altid allerede fremstår som en delt verden med andre tilstedeværende.<sup>11</sup> Subjekter er således inden for Heideggers analyse ikke isolerede fra hinanden som hos Stein, men er derimod med til gensidigt at konstituere hinandens verden. Ligeledes får subjekt-objekt-distinktionens suspension konsekvenser for forestillingen om en bevidsthed med et privat følelsesliv, sådan som Stein anskuede den. Når bevidstheden i Heideggers analyse ikke kan konceptualiseres uafhængigt af den verden, som mennesker indgår i, da må også de følelser, som hører til bevidstheden, være en del af verden, sådan som den fremtræder for os. Heidegger identificerer således, hvordan verden for mennesker altid allerede fremtræder følelsesmæssig på baggrund af det tredje eksistential i analysen; *befindlighed*.<sup>12</sup> Den

affektive ladning kalder Heidegger *Stemning*, hvortil han karakteriserer dens virkningskraft som en atmosfære, der indhyllende overfalder en for derved at bringe en i stemning – man *Stemmes* til den omkringliggende atmosfære, som et instrument stemmes, så dets toner klinger til symfoniens samlede harmoni.<sup>13</sup> Sammenlagt betyder denne ontologiske reorientering for Heidegger, at vi gennem i-verden-væren, medtilstedeværen samt befindlighed finder os selv rettede mod *den samme verden* som andre.

¶II Det er således på baggrund af hele den forudgående analyse, at det nu skal vise sig, hvordan det er vores stemninger, som agerer forudsætning for, at verden *åbner* sig for os, så vi kan rette os imod den.<sup>14</sup> Åbningen betyder, at verden angår mig forskelligt alt afhængigt af, hvilken stemning jeg befinder mig i; er stemningen kedelig, møder alt mig uden interesse, uden tilskyndelse til at engagere mig. Stemninger åbner dog ikke kun vores individuelt givne verden, en “subjektiv” verden så at sige, men konstituerer derimod den *fælles* verden. Dette sker i de tilfælde, hvor stemninger ikke alene stemmer det enkelte menneske, men indhyller flere i kraft af medtilstedeværen, hvorved de medtilstedeværende *stemmer sammen*. Da åbner en fælles verden sig, fordi de medtilstedeværende kan rette sig kollektivt mod det samme objekt, idet det angår dem på samme måde.<sup>15</sup> I kraft af denne kollektive intentionalitet forstår jeg nu den anden som en uadskillelig del af min egen omgang med verden, hvilket muliggør en form for *med-deling*<sup>16</sup> i ontologisk vid forstand, der inkluderer kropssprog.<sup>17</sup> Således udgør tilstedeværens befindlighed en nødvendig betingelse for, at der kan opstå meddeling funderet i gensidig forståelse eller fortrolighed<sup>18</sup> mellem mennesker. Dette vil jeg argumentere for udgør mulighedsbetingelsen for et begreb om empati ud fra Heideggers holistiske ontologi.

¶12 Følger man udelukkende Heideggers analyse, kan det virke til, at man kun kan erfare den andens stemning ved at komme i samme stemning. I nogle tilfælde kan stemninger rigtignok “smitte” således, men denne analyse synes ikke at indfange det fulde fænomen, når det kommer til empatisk forståelse. En mere adækvat analyse af empati skal også kunne afdække de tilfælde, hvor jeg f.eks. erfarer en trist stemning uden selv nødvendigvis at blive trist heraf. Som jeg vil argumentere for i det følgende afsnit, er de ontologiske forudsætninger for empati ikke udtømt af de grundstrukturer, som jeg hidtil har præsenteret: *i-verden-væren*, *medtilstedeværen* og *befindlighed*. Jeg vil derimod argumentere for, at en sidste afgørende betingelse udgøres af vores *interkropslighed*; vores kropslige sammenføjning med andre. Efter denne del af analysen, vil det blive klart, hvordan vi kan erfare andres stemninger, uden at vi nødvendigvis overtager den andens stemning. Analysen vil imidlertid komme frem til, at vi i kraft af vores interkropslighed aldrig kan møde et menneske uden også selv at blive følelsesmæssigt påvirket heraf.

## Med kroppen som medium

¶13 SELVOM HEIDEGGER UDLAGDE MULIGHEDSBETINGELSERNE FOR, hvorledes tilstedeværen kan være i samstemning med andre, afdækkede han ikke, hvorledes stemningen stemmer i den enkelte eller blandt flere medtilstedeværende; den fænomenologiske erfaring af *resonans*. Heidegger efterlod tilsyneladende dette hul i sin analyse, idet han aldrig nåede at inddrage et sidste centralt element i sin analyse af tilstedeværens grundforfatning; tilstedeværen som *kropslig*. Denne analyse af menneskets eksistentielle grundvilkår bliver dog videreført af den fænomenologiske tænker Maurice Merleau-Ponty.<sup>19</sup> I sit hovedværk *Phénoménologie de la perception* identificerer Merleau-Ponty således, hvordan kroppen udgør endnu en

grundstruktur, på baggrund af hvilken vi erfarer verden. Merleau-Ponty deler både i dette værk og i sin ufuldendte *Le visible et l'invisible* Heideggers *holistiske* forståelse af subjektets væren-i-verden, samt hvordan denne verden er grundlæggende *intersubjektivt* medieret. I forbindelse til kroppen kommer disse to forhold til udtryk ved, at kroppen altid må forstås holistisk i sin *væren-imod-verden*.<sup>20</sup> Der til behandler Merleau-Ponty i kapitlet "L'entrelacs – Le Chiasme" fra sidstnævnte desuden, hvorledes vi er kropsligt forbundet til andre i *interkropslighed*.<sup>21</sup>

¶14 Hos Merleau-Ponty er forholdet til den anden således ikke alene baseret på verden som medierende faktor, som den er hos Heidegger, men er desuden forankret i kroppen i kraft af dens *kødelighed* – den kvalitet ved kroppens konstitution, at den kan erfares igennem en dobbeltrelation, en *reversibilitet*, som berørt objekt og berørende subjekt i verden.<sup>22</sup> Herved argumenterer Merleau-Ponty for, at det er i kraft af vores egen dobbeltrelation, at vi får adgang til erfaringen af samme dobbeltaspekt hos andre mennesker.<sup>23</sup> Vores kropslige omgang med andre *levede kroppe*, dvs. kroppe kendetegnet ved deres dobbeltaspekt, giver os adgang til at erfare andres subjektivitet ud fra deres kropslige omgang med verden. Hvordan vi erfarer andre levede kroppe, skal ikke forstås ved, at vi kognitivt erkender disse – i stedet indgår vi i en prærefleksiv interkropslig synkronisering med den anden, der lader os blive fortrolige med dem parallelt med Heideggers analyse af, hvordan vi opnår fortrolighed med andre indenfor samme stemning.<sup>24</sup> I det følgende vil jeg derfor argumentere for, hvordan Merleau-Pontys og Heideggers analyser tilsammen viser to gensidigt konstituerende aspekter af et og samme fænomen, som jeg i artiklens sidste afsnit vil ende med at definere som konstituerende for menneskers empatiske relation til hinanden.

¶15 I Merleau-Pontys analyse betinges den interkropslige synkronisering af endnu et grundlæggende kendetegn ved den levede krop; dens evne til at transcendere sine grænser og udvide sit domæne herudover ved at inkorporere dele af sine omgivelser under sit *kropsskema*, defineret som “the global awareness of my posture in the intersensory world”.<sup>25</sup> Den levede krop kan således inkorporere materielle entiteter igennem envejs inkorporation, såsom stokken hos en blind person. Men Merleau-Ponty går også videre og analyserer, hvordan vores kropsskema ligeledes kan indgå i en *gensidig inkorporation* med andre levede kroppe.<sup>26</sup> Filosof og psykiater Thomas Fuchs har indenfor det seneste årti arbejdet med denne analyse af Merleau-Ponty. I min følgende analyse vil jeg især trække på Fuchs’ udvikling af Merleau-Pontys teori, da jeg mener, at Fuchs elegant forbinder Merleau-Pontys begreb om interkropslighed med erfaringen af fælles atmosfæriske stemninger, hvilket åbner op for nye potentialer inden for empatiforskningen.

¶16 Inkorporation af fremmedelementer sker i begge tilfælde gennem kroppens interaktion hermed, men gensidig inkorporation adskiller sig fra envejs inkorporation, ved at fremmedelementet yderligere indebærer en fremmed autonomi, som resulterer i, at inkorporationen ikke fører til en fuldkommen interkropslig enhed, da “even slight mismatches or unforeseen reactions suffices to establish a difference between self and other”.<sup>27</sup> I gensidig inkorporation er der således heller ikke kun ét *tyngdepunkt*, hvorudfra subjektets intentionaltet udstedes, men derimod to, som indgår i en enhed af både at være centreret og decentreret. “Phenomenologically speaking, this may be experienced as the process gaining its own ‘centre of gravity’: The ‘in-between’ becomes the source of the operative intentionality of both partners”.<sup>28</sup> Det nye tyngdepunkt kan således ikke tilskrives de enkelte subjekter, men derimod den overordnede proces, af

Fuchs også kaldet det *mellemværende*,<sup>29</sup> som de interagerende subjekter kan siges at hengive sig til, da ingen af dem længere har suveræn kontrol over processens udfoldelse. Mellemværendet – som jeg finder ensbetydende med Heideggers begreb om en atmosfærisk stemning, hvilket jeg vil uddybe i næste afsnit – overtager således i social interaktion den enkeltes intention. Herved skabes ny mening, som ikke kan tilskrives det enkelte individ, men derimod den kollektive intentionalitet, som udfolder sig inden for interaktionsprocessen.

## Atmosfærisk resonans

¶17 DET MEST BASALE NIVEAU, HVORPÅ MENNESKER GENNEM GENSIDIG inkorporation skaber fælles mening, er det rent affektive. Det er af blandt andre udviklingspsykologen Daniel Stern blevet empirisk vist, hvordan selv spædbørn uden sprog kan indgå i en social interaktion, der fører til korresponderende følelser – en aktivitet Fuchs kalder for *affektiv resonans*.<sup>30</sup> Jeg vil i min analyse fokusere på dette basale niveau som et udtryk for den mest grundlæggende form for empatisk relation mellem mennesker, som mere komplekse former for empati beror på. For at komme frem til, hvordan den gensidige inkorporation fører til affektiv resonans, vil jeg først komme ind på, hvordan kropslig resonans opstår uden for social interaktion, hvilket danner grundlag for, hvordan der i social interaktion opstår en fælles resonans, som ikke kun stemmer subjekterne til den nærværende situation, men desuden til hinanden.

¶18 Efter William James kalder Fuchs<sup>31</sup> den kropslige erfaring af omgivelsernes følelsesmæssige indvirkning på subjektet for kroppens *resonans*. Resonans består af to komponenter; en *affektiv* og *emotiv* komponent, som sammenholdt udgør en feedbackcyklus mellem det kropslige subjekt og den situation, som subjektet konfronteres

med: "Being affected by the affective affordances or value features of the situation (*affection, impression*) triggers a specific bodily resonance which in turn influences the emotional perception of the situation and implies a corresponding expression *and* action readiness ('*e-motion*')."<sup>32</sup> Denne form for resonans kalder Fuchs også for *egenkropslig resonans*, da der kun indgår ét subjekt i situationen.<sup>33</sup>

¶19 Citatet vidner om, hvordan den affektive ladning langt fra kun finder sted i subjektet. I stedet er hele situationen følelsesladet, hvilket subjektet erfarer igennem sin kropslige resonans. Således står Fuchs analyse i naturlig forlængelse af Heideggers analyse af stemninger som atmosfærer, der indvirker på mennesker. Hvor Heidegger primært belyste atmosfærens egenskab som konstituerende for menneskets engagement i verden, viser Fuchs på baggrund af Merleau-Pontys analyse af kroppens fænomenologi, hvordan kroppen ligeså spiller en konstituerende rolle for atmosfæren selv. Sammenholdt vidner analyserne således om et dialektisk forhold mellem krop og atmosfære, idet de hver især gensidigt konstituerer det fænomen, der udgør den fænomenologiske erfaring af at være følelsesmæssigt til stede i verden. Sammenlagt kan analyserne endvidere give svaret på, hvordan vi gør vores følelsesmæssige tilstedeværelse erfarbar for andre mennesker.

¶20 Ved social interaktion forudsat af gensidig inkorporation bliver der som beskrevet dannet et mellemværende blandt de interagerende partnere, hvilket de erfarer igennem *mellemkropslig resonans*. Mellemkropslig resonans opstår ligesom ved egenkropslig resonans gennem en feedbackcyklus. Til forskel fra tidligere forløber denne imidlertid ikke mellem subjektet og dets omgivelser, men i stedet mellem de interagerende partnere A og B. Hver især træder de ind i den sociale interaktion med en egenkropslig resonans, som bliver mellemkropslig ved, at A's resonans implicerer et kropsligt *udtryk*, som

forekommer synligt for den modpositionerede B. Således producerer udtrykket et *indtryk* hos B, der består i en enten *korresponderende* eller *komplementerende* kropslig resonans.<sup>34</sup> Da B's indtryk nu igen virker som et udtryk for A, skabes "a circular interplay of expressions and reactions running in split seconds and constantly modifying each partner's bodily state, in a process that becomes highly autonomous and is not controlled by the partners".<sup>35</sup> I mellemkropslig resonans erfarer begge partnere således hinandens følelsesmæssige tilstedeværelse, fordi der som tidligere beskrevet udfolder sig en proces, som til en vis grad tager over og skaber en fælles mening på baggrund subjekternes kollektive handlen. Hos Fuchs blev dette identificeret som dannelsen af et mellemværende, hvilket efter inddragelsen af resonansfænomenet kan genkendes som den atmosfære, der ifølge Heidegger stemmer de implicerede, så de kan erfare hinandens stemning – igennem mellemkropslig resonans.

¶<sub>21</sub> Vi bliver således bekendte med den andens følelsesmæssige tilstand, fordi vi gennem vores interkropslige dialog med den anden, erfarer den på egen krop.<sup>36</sup> Analysen viser dermed, hvordan vi i kraft af vores interkropslighed aldrig kan møde et menneske uden at blive følelsesmæssigt påvirket. Det er dog vigtigt, at denne erfaring ikke forveksles med en identisk spejling af den anden, da det som allerede vist er den anden *som anden*, vi erfarer. Dette viser sig ved, at mellemkropslig resonans i lige så høj grad kan føre til komplementerende såvel som korresponderende resonans.

## **Empati som mellemkropsligt fænomen**

¶<sub>22</sub> I LYSET AF FORUDGÅENDE ANALYSE VIL JEG REDEFINERE BEGREBET empati som en praktisk sans, der bedst kan sammenlignes med at have *relationelt* gehør. Denne betegnelse dækker over kroppens evne til at inkorporere andre levede kroppe ved interaktion, hvorved

mellemkropslig resonans etableres, der som en feedbackcyklus løber mellem de implicerede kropslige subjekter og stemmer dem til hinanden.<sup>37</sup>

¶<sub>23</sub> Jeg redefinerer empatibegrebet fremfor at forkaste det, da jeg stadig finder det gavnligt at have et begreb for, hvordan vi erfarer den anden *som anden*. Det er dog en redefinition, som ligger langt fra Steins definition, og som derfor ikke skal forveksles hermed. Empati-begrebet udviklet igennem nærværende artikels analyse overkommer nemlig dualismeproblemet, som Stein kæmpede med i sin teori, da hun konceptualiserede bevidstheden atomistisk. Gennem en rekonceptualisering af, hvordan følelser ikke er mentale fænomener, men er en måde at være kropsligt til stede i verden, hvor affekt befinder sig mellem mennesker fremfor indeni dem, er empati ikke evnen til at tilbagelægge en afstand mellem individer, men en måde at være sammen på i gensidig fortrolighed, fordi vores kroppe står i forlængelse af hinanden. Stein ville givetvis kunne erklære sig delvist enig i denne analyse, da hun også fandt en enhed mellem bevidstheden og subjektets kropslige konstitution; men kun ved samtidig at forstå kroppe som interdependente undgås hendes dualistiske forståelse af, hvordan vi forstår hinanden *empatisk*. I artiklen har jeg således udfoldet et forslag til et nyt empatibegreb, der lægger særlig vægt på den sanselige berøring som basis for erfaringen af andres følelsesmæssige tilstedeværelse i verden.

## Noter

1. Lasse Grubbe, "Relativt gehør", *Musiklopedia*, <https://www.musiklopedia.dk/leksikon/relativt-gehoer>.
2. Edith Stein, *On the Problem of Empathy* (Haag: Martinus Nijhoff, 1970), II.
3. Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame* (New York: Oxford University Press, 2014), 125.
4. Stein, *Empathy*, 46.

5. Nicolai Krejberg Knudsen, *Heidegger's Social Ontology: The Phenomenology of Self, World and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 110.
6. Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (Indiana: Indiana University Press, 1995), 203.
7. Heidegger, *Fundamental Concepts*, 205–206.
8. Martin Heidegger, *Væren og tid* (Aarhus: Forlaget Klim, 2007), 24–25.
9. Heidegger, *Væren og tid*, 76.
10. Heidegger, *Væren og tid*, 32.
11. Heidegger, *Væren og tid*, 139.
12. Heidegger, *Væren og tid*, 161.
13. Heidegger, *Fundamental Concepts*, 67.
14. Heidegger, *Væren og tid*, 164.
15. Knudsen, *Heidegger's Social Ontology*, 86.
16. Jeg bruger her meddelelse eller med-delning fremfor kommunikation, da dette begreb lægger vægt på fænomenets karakter af et fællesskab formet af de medtilstedeværendes fælles stemthed inden for en given atmosfære. Kommunikation ligger desuden tæt op ad en forståelse af et lingvistisk baseret sprog, hvilket jeg gerne vil tage afstand fra, da fænomenet inden for denne analyse baserer sig mere på kropssprog.
17. Knudsen, *Heidegger's Social Ontology*, 90.
18. Efter Heideggers analyse er jeg forbeholden over for at bruge begrebet *forståelse* om, hvordan mennesker oftest omgås hinanden, da det frembringer erkendelsesteoretiske associationer. Heidegger bruger selv *fortrolighed* for at lægge vægt på fænomenets *know-how*-karakter, fremfor en *know-that* karakter, og jeg vil derfor benytte dette begreb synonymt.
19. Jeg forlader nu Heideggers analyse, hvorfor jeg samtidig opgiver fastholdelsen af Heideggers terminologi. Da Merleau-Ponty og den efterfølgende forskningslitteratur benytter et sprog, hvor mennesker betegnes som subjekter med en implicit forståelse af, at subjektet ikke kan adskilles fra sin verden, vil jeg ligeledes betegne mennesket således.
20. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (New York: Routledge, 2014), 103.
21. Maurice Merleau-Ponty, *Om sprogets fænomenologi – udvalgte tekster* (København: Forlaget Gyldendal, 1999), 232.
22. Dermot Moran, “Intercorporeality and Intersubjectivity: A phenomenological exploration of Embodiment”, i *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the constitution of the shared world*, red. Christoph Durt, Thomas Fuchs & Christian Tewes (Cambridge: The MIT Press, 2017), 31.
23. Merleau-Ponty, *Sprogets fænomenologi*, 232.
24. Merleau-Ponty, *Perception*, 190–191.
25. Merleau-Ponty, *Perception*, 102.
26. Merleau-Ponty, *Perception*, 190–191.

27. Thomas Fuchs & Hanne de Jaegher, “Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8, nr. 4 (2009): 473–475.
28. Fuchs & de Jaegher, “Enactive intersubjectivity”, 476.
29. Fuchs & de Jaegher, “Enactive intersubjectivity”, 476.
30. Fuchs & de Jaegher, “Enactive intersubjectivity”, 478.
31. Thomas Fuchs, “Intercorporeality and Interaffectivity”, i *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction*, red. Christian Meyer, Jürgen Streek & J. Scott Jordan (New York: Oxford University Press, 2017), 5.
32. Fuchs, “Intercorporeality and Interaffectivity”, 6.
33. Thomas Fuchs, “Depression, Intercorporeality, and Interaffectivity”, *Journal of Consciousness Studies* 20, nr. 7–8 (2013), 616.
34. Fuchs, “Intercorporeality and Interaffectivity”, 5.
35. Fuchs, “Intercorporeality and Interaffectivity”, 5.
36. Fuchs & De Jaegher, “Enactive intersubjectivity”, 470.
37. Fuchs, “Intercorporeality and Interaffectivity”, 16.



# 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-kommerciel 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 universitetstæknings nuværende rammer.

Tidsskriftet er frit tilgængeligt på *paradoks.nu*.