

SEMİKOLON



Semikolon; har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, ”it takes two to do research”, hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet Semikolon. Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, bog anmeldelser og ikke mindst specialesynopsis – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem juniorforskere i hele Danmark, primært studerende ved de højere læreranstalter. At Semikolon er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

I de seneste numre af Semikolon har vi fokuseret på aktuelle temaer. Først i nr. 10 og 11 på humanistiske forskningsmetoder og i nr. 12 på europæisk identitet. Denne gang har vi valgt at give vore skribenter frit slag til at skrive om deres særlige interesseområder. Det er der kommet et varieret nummer ud af, der bevæger sig fra teologerne Løgstrup og Sløk, over litteraten Julius Paludan og filosofen Heidegger til en semiotisk analyse af dumhed. De fleste af bidragene har et filosofisk snit og er krydset med bl.a. litteraturhistoriske og æstetikteoretiske tilgange.

Lennart Heerwagen åbner ballet med 'Stridens grænser – og naivitetens uundgåelighed' om fænomenologen Edmund Husserls opfattelse af mødet mellem forskellige kulturer og fællesskabets begrænsning. Artiklen tager sit udgangspunkt i Husserls eksempel med bantuen, altså en afrikaner, og udfolder derfra nogle af de stridspunkter, der opstår mellem menneskers kulturelle hjemverden og det fremmede.

Bue Rübner Hansen tager med teoretisk fundament hos amerikaneren Donald Davidson hul på det relativismeproblem, der har præget diskussioner i store dele af det 20. århundredes filosofi-, ånds- og naturvidenskab. Især debatten om inkommensurabilitet følges tæt, idet det analyseres, hvordan vi overhovedet kan forstå hinanden; hvad er egentlig vores fælles forståelsesgrundlag? Relativisme-debattens aktører inddrages ofte i modsætninger mellem relativisme og fundamentalisme eller mellem subjektivism og relativisme, men med artiklen foreslås Davidson som en mulig overvindelse af de traditionelle dualismer.

I den følgende artikel samlæser Mikkel Lodahl de to markante århusteologer K.E.

Løgstrup og Johannes Sløk. Hos Sløk er menneskets grundvilkår ensomheden, mens Løgstrup insisterer på fællesskabets forrang. Ved at supplere Sløks eksistensteologi med Løgstrups suveræne livsyttringer ser Lodahl en mulighed for at bryde den ontologiske isolation og fortælle historier om fælles liv.

Jon A. P. Gissel bidrager med en artikel om den konservative litteraturhistoriker Julius Paludan, der var professor i æstetik ved Københavns Universitet mellem 1892 og 1918. Paludans konservatisme fik drøje hug i samtiden, hvis forringede og hårde debatform han selv bebrejdede især det radikale parti. Paludan er en nøjsom læser, der er mere afhængig af sin 'sunde sans', end af en særlig metode. Gissel rehabiliterer Paludan, der ellers blot er kendt som ham, der uretmæssigt fik det professorat, som Georg Brandes havde fortjent.

Fra Ditte Marie Munch-Hansens hånd stammer artiklen 'Den radikale protestant og den moralske libertiner', der handler om forholdet mellem Immanuel Kant og Georges Bataille. Førstnævnte læses ofte som den grundige og systematiske tænkere, der levede sit liv i stramme – og måske lidt kedelige – rutiner. Modsat læses Bataille som den ekstreme libertiner, hvis tænkning sigter mod en konstant overskridelse af moralens bud, og hvis udsvævende liv danner en biografisk parallel hertil. Disse forskelle er imidlertid kun tilsyneladende i Munch-Hansens læsning, der viser at Kant i virkeligheden kan læses som den mest radikale af de to, da Batailles konstante overskridelse egentlig blot fungerer som en bekræftelse af moralens bud.

Karen Skjerbæk Jørgensen byder på et interessant bud på at forstå det moderne fænomen Pervasive Computing. Hendes teoretiske udgangspunkt er Martin

Heideggers ontologiske tænkning og Don Ihdes teknologifilosofi. Hun minder os således om, at vores moderne liv er indkapslet i alskens former for teknologi, der aktivt medierer og ændrer vores livsverden. Jørgensen appellerer samtidig til, at en så revolutionerende teknologi bør indeholde en højere grad af filosofisk refleksion. Artiklen er et indledende bidrag til en sådan.

Med Erik Kocks 'Studiosus Resurrectus: Skriften, trykket og udtrykket' bliver læseren foldet ind i et system af kinesiske æsker, der udover stilistisk at anslå en litterær tone også bidrager til artiklens analyse af fortællerstrukturer hos Søren Kierkegaard og Milan Kundera. For hvad er egentlig det erkendelsesmæssige potentiale i kunsten, og hvordan skal vi forstå digteren og fortællerens rolle i samme?

Herefter bevæger vi os fra litteratur til videokunst. Henrik Gadegaard analyserer Bill Violas installation *Five Angels for the Millenium*, der kan ses på Aros, og samtidskunst generelt ud fra Heideggers fænomenologi og æstetikfilosofi. Det kommer der en frugtbar filosofisk refleksion ud af.

Fra semiotikkens verden har Stefan Gaarsmand Jacobsen gravet en analyse af dumheden frem. Ud fra et eksempel med to stiliserede personer, hvoraf den ene ytrer dommen "du er dum" om den anden udfoldes en grundig analyse, der forsøger at give en kognitiv-semiotisk forklaring på det dumme. Efter denne 'semiotiske blandingsanalyse' vil få vove at sige noget dumt om dumhed.

Herefter vender Tobias Beck med sin artikel tilbage til Semikolons seneste temanummer om 'Europæisk identitet'.

Beck tager udgangspunkt i Kants teori om dømmekraften i en analyse af de forskellige forståelser af Europa, der ligger til grund for tre konkrete behandlinger af ansøgninger om EU-medlemskab. Hos Kant kan kun moralske politikere sikre en fredelig sameksistens mellem lande, men som Beck anfører, betyder det stærke europæiske civile samfund, at en eventuel udvidelse af EU kun kan gennemføres af det han benævner politiske moralister.

Traditionen tro afsluttes nummeret med en fyldig anmeldersection, der byder på en række appetitvækkere til de nogle af tidens mest indbydende udgivelser.

Vi ønsker læserne god fornøjelse og glæder os til at modtage bidrag fra jer; det kan være om alt med idéhistorisk, semiotisk eller filosofisk resonans. Særligt artikler om 'menneskeret' vil blive modtaget med kys hånd, da dette er temaet for forårsnummeret.

- Redaktionen

Call for Papers

”Menneskeret”



Menneskerettighederne har skabt heftig debat fra deres første nedskrivelse i 1776 til den nutidige danske debat. For nogle er de således menneskets ypperste frembringelse, for andre er de en hån mod Gud, traditionen eller den kulturelle forskellighed.

Men hvad er den egentlig for en størrelse den menneskeret? Hvor kommer den fra? Hvilken rolle har den spillet op gennem historien? Og hvilken rolle spiller den i dag? Er menneskerettighederne udtryk for vestlig kulturimperialisme, eller er de eneste mulighed for et globalt regelsæt?

Under overskriften ”Menneskeret” inviterer Semikolon – tidsskrift for Idéhistorie, Semiotik og Filosofi alle skribenter til at give deres besyv med. Det kunne være fra en litterær, semiotisk, sociologisk, historisk, filosofisk eller idéhistorisk vinkel, men er ikke begrænset til disse. Blot tilgangen søger at trænge bag om vores umiddelbare, populære forståelse og debatniveau for at bidrage med en sagligt funderet forståelse, analyse eller kritik.

Semikolon har deadline for næste nummer den **1. marts 2007**.

Skrivevejledning findes på www.semikolon.au.dk

Artikelforslag sendes elektronisk til: mjarlec@gmail.com

Semikolonredaktionen

Stridens grænser - og naivitetens uundgåelighed

Essayet forholder sig til et tema, der indgår i Edmund Husserls sene transcendentale filosofi. Dette tema består i de stridsforhold, der kan opstå mellem forskellige erfaringer af verden. For at analysere denne forskellighed, som den særligt kommer til udtryk i en kulturel sfære, inddrages en række af Husserls betragtninger om normalitet, naivitet og ansvarlighed.

Et markant tema for Edmund Husserls (1859-1938) sene filosofi består i undersøgelser af, hvordan verden erfares på forskellige måder af forskellige fællesskaber. Det er i forbindelse med dette forhold, at man finder dette essays emne: muligheden for strid mellem forskellige verdensopfattelser. I en sammenhæng hvor Husserl diskuterer sammenhængen mellem "vores" og en bantus erfaring af verden, fremfører han således følgende:

"Om sandhed og falskhed, om vøren eller ikke-vøren i vores verden, kan vi strides om med hinanden, men ikke med bantuen, idet han, som individ fra sit "vi", har en anden omverden." (Hua IX, 497)

At det netop er en bantu, altså en afrikaner, som Husserl her lader indgå i sit eksempel, er måske ikke helt tilfældigt. Mere om dette senere. På dette punkt skal blot bemærkes den grundtanke, at der altså er et skel mellem vores verden, og den verden som erfares af bantuen. Dette skel medfører endvidere, at

vi kun kan, som det anføres, "strides" om forhold, der vedrører vores verden, med dem, der måtte være en del af vores eget fællesskab. Idet bantuen ikke er inkluderet heri, udgør han ikke et menneske, med hvem vi kan strides. Men hvorfor skulle det dog forholde sig sådan? Hvis der er nogen, vi netop "strides" med, og har grund til at "strides" med, om det værende og sande, er det så ikke netop den person, der erfarer verden på helt andre måder end "vi" gør og i denne forstand har sin egen verden? Det, som vil lede de følgende betragtninger, er således strid som et tema i Husserls transcendentale fænomenologi: striden om vores verden, striden om bantuens verden og striden som sådan.

Intersubjektivitet og normalitet

På den ene side har vi vores eget fællesskab med dets dertil korrelerede verden og på den anden vores og Husserls ven, bantuen, og den verden, der erfares af ham og hans fællesskab. Det eneste der umiddelbart kan siges om vores fællesskab, er, at vi har en

kerne i at erfare verden på en bestemt måde på samme måde som bantufællesskabet. Vi består så at sige i et erfaringsfællesskab. Sådanne fællesskaber tillægger Husserl en betydning som normale fællesskaber:

”Et menneskefællesskab, i hvilket enhver erfarer enhver anden som den samme erfaringsverdens medsubjekt, er et normalt fællesskab, dvs. i den forstand, at denne anden har direkte eller indirekte tilgang til alle realiteter i denne verden i sine egne erfaringer. Enhver derfra erfarer den anden og sig selv som normal. På denne måde er et folk bestående af ”primitive mennesker” normalt i relation til deres verden, som er forudgivet for dem og stemmer overens i deres gensidige overtagelse af erfaringer.” (Hua XV, 230)

Uden at tage for meget forskud på senere afsnit er det givetvis ingen overfortolkning, at Husserl i høj grad vil betragte bantuen og hans fællesskab under overskriften ”primitive mennesker”. På den måde synes denne bestemmelse direkte at kunne læses ind i vores forhold til bantufællesskabet. Vi er altså et ”normalt” fællesskab, ligesom bantufællesskabet også er det. Spørgsmålet bliver naturligvis så, hvad det nærmere indebærer, at et fællesskab er normalt, og at alle i fællesskabet har samme tilgang til verden.

Et mere dybdegående fokus på Husserls normalitetsbegreb måtte dvæle ved Husserls udlægning af intersubjektivitet og konstitutionen af den objektive verden, som den udformes i værket *Cartesianske Meditationer*. I den aktuelle sammenhæng må det dog række at bemærke to af de niveauer, som Husserl behandler intersubjektivitet og objektivitet på. Ifølge Husserl må man

således skelne mellem et niveau, hvor et universelt fællesskab af alle subjekter overhovedet har samme tilgang til verden og et niveau, hvor et begrænset fællesskab har en bestemt tilgang til verden. Netop i det sidste tilfælde taler Husserl om et normalt fællesskab (Hua XIV, 111). Det første niveau er universelt, eftersom fællesskabet i denne forbindelse defineres ved evnen til at kunne erfare ”fysisk og psykofysisk natur”, altså evnen til at erfare objektivitet og subjektivitet. Da den form for erfaring er ligestillet med at kunne erfare overhovedet, omfatter dette fællesskab følgelig også et hvilket som helst subjekt. Det andet niveau vil modsat altid, om ikke andet så potentielt, være begrænset, da verden her antager mere specifikke betydninger end blot fysisk og psykofysisk natur. Når jeg på dette niveau erfarer, at andre ser verden ligesom mig, og i denne forstand ”er som mig” [meinesgleichen], indebærer det også den mulighed, at nogen afviger fra mig (Hua XV, 136). Når jeg på denne måde kan erfare andre som normale, indikeres det altså også, at jeg ligeledes kan erfare dem som anormale, dvs. som subjekter, hvis verdenserfaring på en eller anden måde afviger fra min. Denne distinktion mellem normale og anormale andre udgør grundlaget for Husserls analyser af en række intersubjektive forhold. Det normale fællesskab kan således være et fællesskab af alt fra hørende, seende til mentalt velfungerende personer, mens de anormale modsvarende kan være den døve, blinde eller sindslidende. ”Vi” udgør i alle tilfælde et bestemt erfaringsfællesskab, som ”nogen andre” ikke er del af.

For nu at vende tilbage til den oprindelige problematik, forholdet mellem vores og bantuens fællesskab, så er det altså på sin vis normalitetsbegrebet, som Husserl indfører i

den forbindelse. Vi er et normalt fællesskab, der samles om en bestemt erfaring af, eller tilgang til, verden, og bantufællesskabet er et normalt fællesskab på samme måde. Ganske vist er den omtalte bantu, så vidt vides, hverken døv eller blind, men ikke desto mindre er han for os, i vores fællesskab, anormal. Hans erfaring af verden afviger fra vores, og dermed er han udskilt som et anormalt subjekt. Det særlige ved bantuen, i sammenligning med f.eks. en døv eller blind, er imidlertid, at bantuen i fællesskab med andre bantuer erfarer en egen intersubjektiv verden. Selvom man måske kunne mene, at en fælles verden for døve eller blinde også er mulig, så er bantuens verden dog stadigvæk særlig derved, at den er en bestemt kulturel og som sådan historisk overleveret verden. Bantuens verden er derfor en fremmedartet historisk totalitet, der ikke på nogen måde er afhængig af, eller lader sig reducere til, vores verden (Hua XV, 139). Generelt vil Husserl omtale bantuens verden og lignende kulturverden, der erfares af andre "anormale" subjekter, som en fremmedverden [Fremdwelt]. Tilsvarende benævner han den kulturelle verden, der så er vores, for en hjemverden [Heimwelt] og vores fællesskab for et hjemfællesskab [Heimgemeinschaft, Heimgenossenschaft]. Kort sagt, kan vores normale fællesskab karakteriseres som et normalt kulturfællesskab, der forenes om en bestemt kulturel tilgang til verden.

Hjem og fremmed betegner det, der hhv. er tilgængeligt og utilgængeligt for vores kulturfællesskab, og udtrykker som sådan forskellen på det "hjemligt-forståelige [Heimisch-Verständlichem] og fremmed-uforståelige [Fremd-Unverständlichem]" (Hua, XXIX: 42). Hjemverdens tilgængelighed og forståelighed er dog

ikke absolut. Selvom vi i vores kulturelle hjemfællesskab erfarer den samme verden, så kan der stadigvæk være forskelle i de måder, som vi hver især erfarer den på. I et givent fællesskab vil der således være såvel dumme som kloge, lærde som ulærde nærsynede som langsynede osv., der vil have forskellige indblik i vores verden (Hua XV, 230-231, 629). De erfaringsmæssige uoverensstemmelser der måtte være mellem os, bryder dog ikke med den overordnede samstemmighed, der konstituerer vores fælles kulturverden. Vi har måske ikke alle fordybet os i betydningen af f.eks. de slesvigske krige eller nydt udsigten fra Himmelbjerget, men ikke desto mindre har vi stadigvæk en fælles referenceramme, såsom et fælles sprog, der også kan muliggøre udveksling og udligning af forskellige perspektiver på den fælles kulturverden. De individuelle forskelligheder nedbryder ikke vores fællesskab, men er, som Husserl bemærker, i sig selv en del af dets normalitet (Hua XXIX, 44-45, 388).

På en lignende måde er det fremmedes uforståelighed og utilgængelighed heller ikke fuldstændig. Vi har ganske vist intet indblik i, hvordan bantuen betragter verden i dens historiske og sproglige mening, og han er derfor ikke en del af vores kulturelle fællesskab. Men både vi og bantuen er stadigvæk del af det universelle menneskelige fællesskab, der erfarer fysisk og psykofysisk natur. Vi forstår ikke, hvilken særbetydning stjernehimlen eller havet har for bantuen, men selv i hans perspektiv må disse omgivelser også antage en almen betydning som fysisk natur. Forstået i denne almene betydning, har vi altså stadig en verden tilfælles med bantuen (bl.a. Hua VI, 142; Hua IX, 498-499).

Normalitet og anormalitet, som altså

er kernen i henholdsvis hjemlig- og fremmedhed, følger en bestemt genese. Husserl påpeger således, for det første, at normalitet altid går forud for anormalitet, idet anormalitet defineres som ”en modifikation af det normale” (Hua XV,154). Det er derved et væsenstræk, at der først eksisterer en given normalitet, og at det anormale dernæst opstår som afvigelsen fra det normale. For det andet understreger Husserl dog ligeledes, at normalitet i en egentlig forstand først opstår i kontrast til det anormale (Hua XIV, 229; Hua XV, 166). Som det fremgår, er disse to træk ved normalitetens genese måske ikke helt uden modsætning. Modsætningen opløser sig imidlertid, når man ser nærmere på den betydning, som normalitetens genese får i relation til vores og bantuens verden. Ingen af os er naturligvis født med en bevidsthed om bantuen og hans fællesskab og verden. Denne bevidsthed opnår vi først på et givent tidspunkt, idet vi træffer ham i egen person eller noget, der måtte henvise til ham. I dette øjeblik opstår der en forskellssætning, og det er netop den, der adskiller hjem og fremmed, tilgængeligt og utilgængeligt, forståeligt og uforståeligt:

”Der konstitueres altså en fremmed menneskeslægt, en fremmed menneskehed, måske som et fremmed folk. Netop derved konstitueres ”vores eget” særlige hjemfællesskab for mig og for os, et folkefællesskab i relation til vores kulturomverden som vores menneskelige gyldighedens verden.” (Hua XV, 214)

Men at verden i forståelsen vores verden først opstår i kontrast til den verden, der er bantuens, anfægter jo ikke, at vi også tidligere har haft en verden. Indtil erfaringen af det

fremmede har det blot været sådan, at vores erfaringer konsekvent har bekræftet den samme verdensopfattelse. Der har blot været én kulturverden og ét kulturelt fællesskab, hvilket har overflodiggjort enhver tale om ”vores” i modsætning til ”deres”. Dermed må vores ”normale” verden gå forud for den anormale fremmedverden, idet vi erfarer den som afvigende fra det, vi kender så godt, men den forskellssætning, der markerer vores fællesskab som normalt i en egentlig forstand, er et positivt resultat af kulturmødet. Det selv samme kulturmøde har dog også en negativ side; at vi indser vores erfaringsmæssige begrænsning. Før erfaringen af det fremmede var vores verden simpelthen blot gyldig, og vi kunne helt selvfølgelig gå ud fra, at den mening som verden antog for os, var verdens mening som sådan. Men når vi erfarer det fremmede, erfarer vi, at det vi nu i egentlig forstand kan kalde ”vores” verden, kun er en bestemt opfattelse af verden, en opfattelse blandt andre opfattelser. Man har altså den smertelige erfaring af, at alt hvad der uden videre var sandt og falskt, rigtigt og forkert, relativeres (Hua XXIX, 13, 45, 387-388).

Strid som korrektion og kritik

Nu, hvor der er opnået en forståelse af, hvad der adskiller bantuen og os, kan der fokuseres på selve stridforholdet. Ved ”strid”, som den fastsættes i forhold til vores fællesskab og bantuen, forstår Husserl først og fremmest en gensidig erfaringskritik. Særligt gennem kommunikative akter korrigerer og tilpasser vi hinandens opfattelser af, hvad der være og skin, gyldigt og ugyldigt, sandt og falsk (Hua VI, 166-167; Hua XV, 166). Om havet er grønt eller blåt, koldt eller varmt, salt eller ferskt, til at svømme eller drukne i, er dermed alle spørgsmål, vi kan strides

om. Derved viser der sig hurtigt en tæt sammenhæng mellem dette begreb om strid og udviklingen af et fællesskabs normalitet. Normalitet handler om at et givent fællesskab har tilnærmelsesvis samme tilgang til verden, at de enkelte personer i fællesskabet opfatter de samme ting i de aktuelle omgivelser. Men denne erfaringsmæssige samstemmighed mellem de enkelte erfaringer udvikles netop gennem en fortsat korrektion og kritik, hvor vi enten bekræfter et givent forhold som forsat gyldigt eller omvendt afkræfter det som ugyldigt og indstifter en ny gyldighed. Det ligger imidlertid allerede i en betegnelse som korrektion, at den forudsætter en eller anden form for standard eller konstant. Korrektion udtrykker netop, at vi ”retter” på en virkelighed, som allerede foreligger for os. Dette betyder følgelig, at når vi korrigerer hinanden og udvikler en fælles forståelse af verden, så forudsætter det, at vi allerede har en fælles fundamental forståelse af verden, som korrektionen finder sted på. Striden forudsætter med andre ord noget at strides om.

Ved denne erkendelse bliver det klart, hvad Husserl mener, når han forbeholder striden om vores verden som et anliggende indbyrdes mellem os og ikke mellem os og bantuen. Vi kan netop strides, eftersom vi allerede har en verden, vi kan strides om. Denne verden må, som det fremgår af forrige afsnit, nødvendigvis være en begrænset verden, idet den kun har gyldighed for vores normale hjemfællesskab. Normalitetens og hjemverdenens grænser er dermed også stridens. Vi kan ikke strides med bantuen om vores verden, fordi denne verden netop ikke er tilgængelig for ham, ligesom hans verden ikke er tilgængelig for os. Når vi ser godt kødkvæg, ser hinduen en hellig

skabning, når vi ser menneskets bedste ven, ser kineseren en delikatesse, og når vi i det hele taget har en normal, sprogligt funderet og historisk overleveret verden, har bantuen en helt anden.

Symmetrien mellem normalitetens og stridens grænser giver det umiddelbare svar på spørgsmålet om, hvorfor striden er et eksklusivt anliggende for vores fællesskab. Men når der er sat disse grænser for strid, synes der dog at være tale om grænser, der er til at overskride. Vi forstår ganske vist ikke bantuens verden, hverken de handlinger han foretager i den eller de forestillinger disse handlinger motiveres af. Men behøver det at stoppe os? Kan vi ikke bare gennemtrumfe vores egen forståelsesramme og tilsidesætte bantuens? Når vi nu faktisk ikke forstår ham i overensstemmelse med hans eget verdensbillede, kan vi så ikke at gøre ham forståelig i kraft af vores? Der opstår altså en problematik, hvor vi enten kan medtænke fremmedhed eller lade være. Hvis hinduen ser en hellig ko, kan vi enten respektere de grænser, der er mellem hans eller hendes normalitet og vores, og derved lade begge være gyldige, eller vi kan stampe i jorden, slå i bordet og insistere på at vores kulturelle verdensbillede forbliver det eneste. Denne anden side at begrebet strid, strid som det at sætte vilje bag sine forestillinger, beskæftiger Husserl sig ligeledes med. Det er således muligt at udlede to overordnede strids- eller kritikformer fra Husserls diskussioner, som indfinder sig i mødet mellem hjem- og fremmedverden.

Et eksempel på den første kritik fremstiller Husserl i forbindelse med en særlig del af vores normalitet. En del af denne normalitet består således i den orden af normer eller påbud for passende, sømmelig adfærd,

der indgår i vores fællesskabs sædelighed [Sittlichkeit]. Det er karakteristisk for disse påbud, at de fremsættes som noget ”man” gør. Den passende og korrekte adfærd angives med et ”sådan gør man det”, ”sådan bør man gøre det”, ”sådan skal man opføre sig” o.l. Som Husserl bemærker, så betyder dette ”man” ikke, at enhver gør sådan, ej heller at det for det meste forholder sig sådan, men derimod at det er påkrævet. Og hvem kræver det så, spørger Husserl, for derefter lakonisk at svare: sæderne (Hua XIII, 105). Når fællesskabets påbud udtrykkes ved et ”man”, er der altså ikke tale om nogen generalisering eller noget mængdeudtryk. Dette ”man” udtrykker en fuldstændige anonymisering. Det er hverken du, jeg eller vi, der som sådan kræver påbudenes overholdelse, skønt de henvender sig til hver og en af os.

Når denne sædelighed er en del af vores normalitet, har bantuen givetvis et lignende normsystem som en del af hans. Hvad der er korrekt adfærd for os, har han naturligvis ikke umiddelbar tilgang til, og vi kender heller ikke den korrekte adfærd, der er gyldig for hans fællesskab. Andre folkeslag er hinsides vores forestillinger om godt og ondt, og anerkender blot deres egen sædelighed (Hua XIV, 226). Men vi kan vælge at ignorere denne adskillelse. Vi kan med den ene hånd affeje bantuens moralske univers og med den anden hånd fremture med gyldigheden af vores egne normer. Derved resulterer vores valg i det, som Husserl kalder en naiv kritik. Vi stoler uden videre på, at vores opfattelse er den eneste rigtige, og derfor dømmer vi den fremmede og hans handlinger derefter. Som Husserl skriver, kan den fremmede livsmåde, bantuens, herved fremtræde som ”tåbelig, hæsli

meningsløs”, det fremmede mytos som ”latterlig overtro” og vores indstilling til det fremmede præges af ”mistillid og foragt, spot og fjendtlig ophidselse” (Hua XXIX, 42). Man må her være opmærksom på den særlige betydning, som Husserl generelt tillægger ”naivitet”. Naivitet indgår således i metafysiske fordomme, hvor verden uden videre erfares som en selvberørende værende verden, ligesom den indgår i særlige passive livsmåder, eksempelvis i livet, der enten blot følger andres krav og ønsker eller som ledes af vilkårlige drifter. Sammenfattende udtrykker naivitet derfor den helt selvfølgelige og refleksionsløse accept af et givent forhold. Når vi derfor retter en naiv kritik mod bantuen på grundlag af vores egne sæder og skikke, så godtager vi stiltiende deres rigtighed, og negligerer derfor også den relativering af vores verdensbillede, som følger af mødet med det fremmede.

Den anden form for kritik tager konsekvensen af den nye indsigt, altså at hjemverdenens gyldighed er begrænset. I stedet for at rette sig mod det fremmede, motiveres denne kritik af, at der netop er andre måder at betragte verden på, og bliver derved en kritik af hjemverdens egne forestillinger. Kulturmødet bliver altså afsættet for en selvkritik. Dette forhold har en yderst central plads i Husserls forståelse af filosofiens oprindelse og mening samt hans filosofiske vision overhovedet. Ifølge Husserl er de kulturmøder, der indfandt sig gennem antikken, således væsentlige for at forstå filosofiens idé, og ligeledes er kulturmøder væsentlige for filosofiens fortsatte udvikling. Når en given kultur ser gyldigheden af sit verdensbillede blive relativet i mødet med en fremmed kultur,

kan dette anspore et forsøg på at overvinde relativiteten. Erkendelsen af at verden kan betragtes anderledes, og at hjemverden blot er en af flere betragtningsmåder, udgør et grundlag for at spørge til de erfaringer af verden, der kan gøre krav på absolut gyldighed på tværs af kulturelle grænser. Herved stiftes den stræben mod egentlig sandhed, rigtighed og fornuft, der, ifølge Husserl, netop er filosofiens ledende idé (Hua VI, 332-333). Den nærmere fremgangsmåde for denne stræben består i en kritik vendt mod det sedimenterede virkelighedsbillede, der er gældende i hjemverdenen.

Der er ikke grund til at gå nærmere ind i Husserls refleksioner over filosofiens formålsbestemmelser. Det skal blot understreges, at den kritikform, som foranlediger den filosofiske tænkning, er af en ganske anden form end den naive. Denne kritik kan kaldes en ansvarlig kritik, idet dens formål er at afklare det, der fremstår som sedimenterede og ureflekterede selvfølgeligheder i hjemverdenen (Hua VI, 73). Ansvarlighed betyder altså, at vi medtænker det fremmede i vores kritik. Hvis vores kritik virkelig skal føre til en absolut gyldighed, der kan begrundes for hvem som helst, så må de fremmede også være omfattet af dette "hvem som helst". Ifølge Husserl retter den ansvarlige kritik sig således mod en "syntese" mellem nationer eller en "overnation" (Hua VI, 336). Dette betyder imidlertid ikke, at vi blindt negligerer de grænser, der er mellem deres og vores særkulturelle perspektiv på verden. Tværtimod anerkender vi, at denne grænse er til stede, ligesom vi anerkender at vores egen opfattelse af verden er begrænset og ufuldstændig. Netop som en følge af denne anerkendelse forsøger vi at bestemme en

verden, der er fælles for os og de fremmede; en verden vi også vil kunne strides om på en ansvarlig og overnational måde.

Naivitetens uundgåelighed

Der er nu fremkommet et svar på den indledende problematik om, hvorfor kun vi, og ikke bantuen, kan strides om vores verden. Først og fremmest er vi et normalt kulturfællesskab, et hjemfællesskab, i forhold til hvilket bantuen og hans fællesskab er anormalt og fremmed. Eftersom normalitet betegner en bestemt tilgang til verden, og i dette tilfælde en kulturbestemt tilgang, betyder det, at vi og bantuen holdes adskilte gennem vores, givetvis, vidt forskellige forestillinger om verden. Hvad der ikke er givet som fælles for os og bantuen, kan vi ikke strides om. Som sagt, grænserne for forbundne temaer såsom forståelse, tilgang og normalitet er samtidig stridens grænser. Der er dog også en videre betydning af strid. Striden handler også om at gøre sit perspektiv gældende, om at holde fast eller give lods, og dermed, som det har vist sig, om at vælge hvordan man i det hele taget vil forholde sig til sit eget meningsunivers og de fremmedes. At strides ansvarligt indebærer derfor, at vi ikke bare blindt overbeviser os om vores egne opfatters korrekthed og anvender dem på den fremmede. Gør vi det, er vores strids- eller kritikmåde naiv. Ansvarlighed indebærer derimod, at vi indser vores opfatters ufuldstændighed og, som svar herpå, søger fuldstændigheden gennem en stadig kritik og medtænkning af det fremmede.

Der kan dog tilføjes endnu et aspekt til stridsproblematikken, som langt mere konkret tager fat i forholdet mellem os og bantuen. Bantuen fremtræder som

en anormal, en person fra en anden kulturverden, en fremmed slet og ret. Men frem for alt er han blot en bantu fra Afrika. Man kunne spørge om han, i egenskaben af fremmed, ligeså godt kunne komme fra et hvilket som helst andet sted eller land i verden, og altså om alle kulturverdner er ligestillet for os, i den udstrækning de måtte være fremmede. Vender man sig mod Husserls skrifter, synes svaret i nogen grad at være nej. Det fremgår af disse skrifter, at der er en bestemt gruppe af fremmede kultursubjekter, der, udover bantuer, også omfatter eksempelvis indianere, eskimoer og papuanere. Denne gruppe benævner Husserl gennemgående ”primitive”. Disse primitive mennesker synes Husserl igen at placere i en endnu mere overordnet gruppering, som det fremgår af følgende sammenhæng:

”Nu finder jeg også primitive, dyr og gale i min verden, men jeg erfarer dog, at jeg ikke erfarer dem som nogen, der ligner mig eller os. Dem, som jeg ved talen om ”vi mennesker” har i tankerne, forstår jeg i udgangspunktet som mine bekendtes mere og mere snævre ”vi”.” (Hua XV, 169)

Uddraget pointerer igen adskillelsen mellem det givne normale fællesskab og den verden, der er vores, og så de erfaringer af verden, der på den ene eller anden måde afviger fra vores fælles erfaring. Men derudover ser man også, at bantuen, og andre i de primitives kategori, er kommet i tvivlsomt selskab. Husserl synes at give en antydning af, at henholdsvis primitive, dyr og sindslidende på en eller anden måde er forenet i en relation til os. Dette fællesstræk synes at blive understreget i en anden sammenhæng,

hvor Husserl ligeledes beskæftiger sig med de primitive. Her tager Husserl udgangspunkt i bestemmelsen af mennesket som animal rationale, det fornuftige dyr, og understreger, at ”i denne brede forstand er også papuaneren menneske og ikke dyr”. Derefter kommer Husserl lidt nærmere ind på de forhold, i form af formålsrettede og overvejede handlinger, der gør, at også papuaneren kan betragtes som et fornuftigt væsen. Så forsætter Husserl med at tilføje en niveaudannelse inden for den menneskelige fornuft, idet, som Husserl skriver, ”ligesom mennesket og selv papuaneren fremstiller en ny animalitet overfor dyrene, så fremstiller den filosofiske fornuft et nyt trin i relation til menneskelighed og fornuft” (Hua VI, 337-338). Husserls forståelse af de primitive er underforstået, men alligevel ganske tydelig. I en bred forstand kan papuaneren kaldes et fornuftigt væsen, og derfor adskiller selv han eller hun sig fra dyrene ligesom mennesket. Negativt fremstillet, er papuaneren altså ikke et fornuftsvæsen i en mere ”snæver” forstand, og følgelig må han eller hun på en eller anden måde også holdes adskilt fra ”mennesket”. Med dette in mente, kan man vende tilbage til spørgsmålet om, hvorfor Husserl nævner dyr og sindslidende i samme åndedrag som de primitive. Svaret må her være at primitive, om end hverken direkte dyriske eller sindslidende, alligevel er væsner, som i kraft af en begrænset fornuftsformåen, må adskilles fra ”egentlige” mennesker. Mig bekendt, har Husserl intetsteds givet en tilfredsstillende forklaring på, hvorfor disse primitive folk rangeres på denne måde, efter hvilke normer det sker og hvordan disse normer udmærker ”os rigtige mennesker”, som ifølge Husserl naturligvis er de europæiske arvtagere af den græske

filosofiske, og strengt fornuftige, tradition. Dermed er der et vist belæg for, at Husserl ganske simpelt anvendte en almindelige forståelse af pudsige folk med fjer i håret og ben i næsen, som var tilgængelig for ham i hans daværende kulturverden. Med andre ord synes Husserl beskrivelse af de såkaldt primitive ikke at være baseret på andet end "mistillid, foragt og spot" blot udtrykt i en passende akademisk form – altså en naiv kritik. På trods af sit eget ideal om ansvarlighed undgår Husserl altså ikke at falde tilbage til den direkte anvendelse af et helt selvfølgeligt antaget og kulturspecifikt verdensbillede.

Men måske er der en grund til at det forholder sig sådan. Man kunne således fremsætte den tese, at dette tilbagefald til naiviteten, på trods af alverdens ansvarlige intentioner, er et simpelt vilkår, når vi erfarer eller interagerer med det fremmede. Naiviteten er kort sagt uundgåelig. Det synes at sætte ansvarligheden i et nyt lys. Hvis man fastholder Husserls stålsatte stræben efter en absolut begrundelse og sandhed, der hæver sig over kulturelle grænser, forbliver naivitetsens uundgåelighed utematisk. Selv om det "at stræbe" naturligvis implicerer, at vi endnu i et eller andet omfang hænger fast i hjemverdenens relative dynd, så er hovedsagen dog, at vi stræber – ikke naivitetsens uundgåelighed. Der synes dermed at være en fare for, at det virkelige indhold i den ansvarlige kritik bliver en "naiv ansvarlighed", eftersom vores iver efter at afklare og begrunde aldrig vender sig mod sit egentlige vilkår. Måske antyder Husserl dog selv en anden form for ansvarlighed. På en række forholdsvist få sider gør han således opmærksom på, at vi naturligvis over tid har mulighed for at opløfte det fremmedes

fremmedhed. Vi har hver især mulighed for at lære de fremmede skikke, traditioner og sprog at kende og derved gøre os fortrolig med denne anden kulturverden, som om den var vores hjemverden (Hua XV, 625, 632). At vi på denne måde "hjemliggør" [verheimatlichen] den anden kultur betyder, at det førhen fremmede og uforståelige i en vis grad bliver forståeligt. Måske opnår vi aldrig at se verden som en kineser, selv efter mange års indsats, men vi når et stykke af vejen. Denne anden tilgang til det fremmede kan måske bane vejen for en anden ansvarlighed og en ansvarlig kritik. Denne ansvarlighed stræber ikke efter et overnationalt og absolut stridsgrundlag, men derimod et stridsgrundlag der er inter-nationalt, eller interkulturelt om man vil, og forbliver eksplicit bundet til relative kulturelle opfattelser. Princippet for denne ansvarlighed kunne måske bestå i, at vi faktisk kan strides med, og strides om, andre kulturverdner, men at denne strid kun bliver ansvarlig fra vores side, såfremt vi samtidig søger at lære de andre kulturverdner at kende. Denne kritik vil heller ikke forlade naiviteten, men som en "ansvarlig naivitet" vil den dels medtænke andre kulturers perspektiv og dels indeholde en bevidsthed om egne begrænsninger.

Litteratur

Husserl, Edmund (1969): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, Den Haag, Martinus Nijhoff

Husserl, Edmund (1968): *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana Band IX, Den Haag, Martinus Nijhoff

Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität – Erster teil: 1905-1920*, Husserliana Band XIII, Den Haag: Martinus Nijhoff

Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität – Zweiter teil: 1921-1928*, Husserliana Band XIV, Den Haag: Martinus Nijhoff

Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität – Dritter teil: 1929-1935*, Husserliana Band XV, Den Haag: Martinus Nijhoff

Husserl, Edmund (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie - Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Husserliana Band XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers

Relativisme og inkommensurabilitet - om oversættelsens mulighed og forudsætninger

I det 20. århundrede har en stor del af den vestlige filosofi, ånds- og naturvidenskab været plaget af relativisme-problemet. Selvom udfordringen har trådt længere tilbage i historien, stod dens uomgængelighed først i 1950'erne klart, hvor positivismens løfte om at give fast grund under fødderne mistede sin troværdighed. Denne artikel angriber relativismens udfordring gennem den amerikanske filosof Donald Davidsons behandling af inkommensurabilitetsproblemet.¹

Inkommensurabilitetsproblemet

Lige siden udgivelsen af Thomas S. Kuhns banebrydende værk *The Structure of Scientific Revolutions* (Videnskabernes revolutioner) i 1962 har der inden for filosofi, ånds- og naturvidenskaberne været en løbende videnskabsteoretisk diskussion af det helt centrale begreb i denne bog, nemlig inkommensurabilitetsbegrebet, og dets forhold til og betydning for vores forståelse af rationalitet, realisme og sandhed, og dets eventuelle relativistiske implikationer.² ”Intet andet aspekt af *Videnskabernes Revolutioner* har optaget mig så dybt i de tredive år, siden bogen blev skrevet,” skriver Kuhn selv i teksten ’Siden Videnskabernes revolutioner’, med henvisning til dette kernebegreb (Kuhn 1995, 287).

Diskussionen af inkommensurabilitetsproblemet har for en stor del overskredet den oprindelige ramme, som blev sat af værket. Således har debatten ikke kun haft store konsekvenser uden for det naturvidenskabelige felt inden for filosofien, den er også blevet kædet sammen med grundlæggende elementer i det filosofiske nybrud, som repræsenteret

af skikkelser som Wittgenstein, Sellars og Quine, havde været undervejs særligt siden starten af 50'erne. Disse og flere andre har i løbet af det tyvende århundrede afvist, at vores overbevisninger skulle have en særlig analyserbar korrespondens til verden, og videre, at vores antagelser om verden skulle kunne bedømmes fra et neutralt, teori-uafhængigt perspektiv; der gives ingen adgang til et God's Eye view, som Hilary Putnam senere polemisk har udtrykt det. Hvad der først var et gennemgående filosofisk undersøgelsesresultat, nemlig at vor viden og vore sandheder er teori- eller sprogafhængige, blev siden et accepteret udgangspunkt for filosofiske arbejder. Idet disse beslægtede, men dog forskelligartede, teorier blev koblet med Kuhns inkommensurabilitetstese, skærpedes et problem, som siden har været gennemgående inden for videnskabsteorien, nemlig, at videnskabsmanden med afvisningen af muligheden for at kunne opnå et teorineutralt undersøgelsesfundament, står uden grundlag for domme mellem alternative og divergerende overbevisninger eller mere snævert, videnskabelige

teorier. At dette er problematisk synes indlysende; hvis teorier kan divergere, uden der gives en måde, hvorpå man kan overvinde denne divergens, må de være principielt uforenelige, inkommensurable. Denne påstand er over en bred kam blevet betegnet som en grundlæggende afvisning af videnskabens rationalitet, for hvorledes kan man vælge rationelt mellem to inkommensurable teorier, som begge er internt konsistente og i overensstemmelse med de foreliggende empiriske data? Når forskellige videnskabelige teorier således kan siges at være logisk uforenelige, gensidigt uoversættelige eller stærkest formuleret, at hævde forskellige ontologier, må vi opgive vores tanke om videnskabens enhed, og måske, hvilket er endnu mere radikalt, acceptere en generel relativisme angående de sandhedsværdier, vi tilskriver menneskelige udsagn.³ Et udsagn kan altså, hvis vi følger denne tankegang, påstås at være sandt eller falsk alene i relation til den udsagns- og begrebsramme det hævdes i; det være sig sprog eller videnskabeligt paradigme, kulturel eller social kontekst osv. Den anden vej rundt hævdes det, at virkeligheden er relativ til, hvilken 'ramme' den udtrykkes i; hvad anses for virkeligt i en udsagns- og begrebsramme, er måske uvirkeligt i en anden. Heraf følger en tanke om forskellige ontologier, hvis genstandfelt kan generaliseres til både mikro- og makro-strukturer for begrebslighed, altså en radikal relativisme.

Det er disse sammenkædede problematikker omkring inkommensurabilitet og relativisme, som Davidson forsøger at løse. Dette gør han gennem sine grundlæggende teorier om kommunikationens, og dermed teoriernes, konkret-praktiske forudsætninger, eller

mere specifikt gennem teorierne om oversættelse og radikal fortolkning.

Begrebslige skemaer

Davidson bruger i sin klassiske artikel om inkommensurabilitetsproblemet, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' fra 1974, begrebet et konceptuelt eller begrebsligt skema (eller ramme), som en slags bred fællesbetegnelse for det, forskellige filosoffer og videnskabsteoretikere har betegnet med begreberne om paradigme, sprogspil, vokabular, etc. Termen 'begrebsligt skema' [a conceptual scheme] er bredere end sprogbegrebet i den forstand, at folk, der taler forskellige sprog, kan siges at dele et begrebsligt skema, hvis der gives en oversættelse mellem disse to sprog. Sprogbegrebet kan altså være medierende og med til at udrede, hvad man kan lægge i begrebet om inkommensurabilitet. Således kan man ifølge Davidson gennem studiet af betingelserne for oversættelsen mellem sprog identificere eksistensen af eventuelle distinkte begrebslige skemaer. Det helt grundlæggende spørgsmål for Davidson er, om vi kan sige, at to forskellige folk, der taler sprog, som synes gensidigt uoversættelige, kan siges at have forskellige begrebslige skemaer, og om denne uoversættelighed er et tegn på radikal semantisk usammenlignelighed mellem disse (Davidson 1984, 185). Vi må altså spørge i hvilken forstand vi kan give mening til ideen om uoversættelighed [intranslatability], som hos Davidson bruges som en bred betegnelse for det Kuhn kaldte inkommensurabilitet, og hvor radikalt vi skal udlægge dette begreb. I første omgang bør det bemærkes, at der sker en forskydning fra Kuhn til Davidson, idet perspektivet løftes fra et specifikt videnskabsteoretisk til et generelt semantisk (eller inter-

semantisk) undersøgelsesplan. Hermed får diskussionen selvsagt mere direkte implikationer for humanvidenskaberne og kulturrelativisme-debatten, end Kuhns diskussion af naturvidenskabens udvikling havde. Før vi kan tage fat på diskussionen omkring muligheden for oversættelse eller sammenligning mellem forskellige begrebslige skemaer, må vi kort beskæftige os med forskellige betydninger, som dette begreb kan have, og hermed starter jeg næste afsnit. Siden vil jeg diskutere Davidsons afvisning af den stærke påstand om radikal uoversættelighed.⁴

Radikal uoversættelighed

De forskellige teorier på dette område kan ifølge Davidson generelt distribueres på to påstande, nemlig at begrebslige skemaer enten organiserer, systematiserer eller opdeler noget, eller passer til, forudser, redegør for noget. Tager vi udgangspunkt i den første gruppe, løber vi, hvad enten vi forestiller os, at det begrebslige skema organiserer virkeligheden eller vore erfaringer, let ind i det principielle problem, at vi kun kan give indhold til ideen om at organisere pluraliteter. Kun ifald vi antager, at det ene objekt, 'verden' eller 'naturen', udgøres af andre, individuerede objekter, kan vi tale om forskellige, eventuelt uoversættelige, måder hvorpå vi kan 'opdele' verden eller prædikere den. Vi kan altså, hvis vi følger denne tankegang, kun give mening til ideen om sammenbrud i oversættelsen på baggrund af en enighed om eksempelvis en underlæggende 'ontologi' eller om individuationen af ét objekt i flere: kun en sådan enighed kan gøre ideer om fejltagelse i lokale, begrænsede tilfælde intelligible (ibid., 192). Det fremmede begrebslige skemas organisering kan altså aldrig være radikal

anderledes end vores. Hermed er vi fremme ved en eventuel mulighed for principiel uoversættelighed af visse begreber, men denne delvise uoversættelighed er som vist grundlæggende uforenelig med ideen om en radikal, dvs. absolut, uoversættelighed.

Søger vi omvendt efter begrebslige skemaer i den anden gruppe, i ideen om, at disse 'passer til, forudser, redegør for noget', må vi forestille os, at disse skemaer må være sande qua deres relation til det de forklarer. For at give indhold til ideen om fuldkommen uoversættelighed kan vi således med Davidson sige, at kriteriet for et begrebsligt skema, som er anderledes end vores, må være, at det er overvejende sandt, men uoversætteligt. Hvis dette kriterium skal anerkendes som brugbart, må vi kunne forstille os et begreb om sandhed, som er løsrevet fra begrebet om oversættelse, hvilket Davidson, som vi skal se, tvivler på, kan lade sig gøre.

Hermed er vi fremme ved et af kerneelementerne i Davidsons sprogfilosofi, nemlig hans udgave af Tarskis Konvention T. Denne konvention hævder, at enhver tilfredsstillende sandhedsteori for sproget L, må kunne opfylde kravet om, at danne et teorem af formen "'s' er sand, hvis og kun hvis 'p'" for hver af L's sætninger. I sådan et teorem erstattes 's' af en beskrivelse af s, og 'p' erstattes af s selv, hvis L er dansk, eller en oversættelse af s til dansk, hvis L ikke er dansk (Davidson 1984, 194). Det vil sige, at vi, for propositionen 'sne er hvid', kan opstille T-sætningen "'sne er hvid (s: beskrivelse af sneen i verden), hvis og kun hvis sne er hvid (p: oversættelsen af 'sne' i verden til vort sprog og begreber, her dansk). Talen om 'sne i verden' står for min egen regning, og er taget med for dens illustrative kraft; den understreger det

faktum, at selvom vi måtte forstå 'naturens sprog', som realisten hævder, kunne vi ikke beskæftige os med dets sandheder i proportionelle udsagn uden at oversætte dem til vort eget sprog. Med Konvention T har vi ingen definition på sandhed, men snarere et særdeles godt bud på, hvordan begrebet om sandhed bruges semantisk set. Med mindre vi forstår at give indhold til et begreb om sandhed, som er ikke-sprogligt eller ekstrahumant, eller vi formår at godtgøre tanken om, at vi skulle kunne indtage en Guds synsvinkel, eller kravle ud af vort skind, er det svært at forestille sig et begreb om sandhed, som opererer uafhængigt af begrebet om oversættelse. Så længe vi holder os til ideen om, at sandhedsbegrebet er bundet til vor lingvistiske semantik, og, at sandhed og mening dermed er knyttet sammen på basal vis, er det altså svært at give mening til bekymringen for, at et begrebsligt skema skulle kunne være sandt, men ikke oversætteligt, og dermed radikalt uoversætteligt til vores skema.

Delvis uoversættelighed

Med ovenstående er et mere moderat begreb om delvis uoversættelighed, hvor der er tale om en partiel, men vigtig uoversættelighed med relativistiske implikationer, som kan gives indhold ved hjælp af det område, hvor to begrebslige skemaer overlapper, dog ikke udelukket. Men også her står Davidson stejlt: Ikke engang et begreb om inkommensurabilitet forstået som en partiel, men betydelig uoversættelighed kan opretholdes. Jeg berørte i forbindelse med behandlingen af påstanden om, at sproget organiserer virkeligheden, Davidsons idé om, at uenighed er umulig, medmindre den bunder i en vis form for enighed. Analogt med dette hævder Davidson, at

man ikke kan forstå en persons tale, uden at antage, at man på en eller anden måde har visse antagelser til fælles. Kun på baggrund af en vis antagelse af viden om den anden persons overbevisninger kan man bestemme, hvorvidt ens tolkning af denne persons andre overbevisninger, samt forholdet mellem disse, er korrekt eller ej. I mødet med en person, hvis tale i udgangspunktet, idet de første oversættelses- og fortolkningsprocedurer tages i brug, virker komplet uforståelig, må vi altså antage, at vi deler visse overbevisninger med denne person, uden at bestemme hvilke, før vi har god grund til at pege på netop disse. Hvad vi har brug for er, ifølge Davidson, et begreb om oversættelse eller fortolkning, som i udgangspunktet ikke gør sig nogen specifikke antagelser omkring delte meninger, begreber eller overbevisninger (ibid., 195). Hvordan vi kan bryde ind i denne hermeneutiske cirkel uden at ryge ind i cirkularitetsproblemer og problemer omkring uberettigede antagelser, har Quine givet et bud på med sin teori om den radikale oversættelse. Her skal jeg beskæftige mig med Davidsons udvikling af denne tese, nemlig med hans teori om radikal fortolkning.

Radikal fortolkning⁵

Scenariet for den radikale fortolker er tegnet op i slutningen af de foregående afsnit: Det udspiller sig i mødet med en person, hvis tale i udgangspunktet er fuldkommen uforståelig og ukendt. I mødet med en sådan person må vi, hvis vi skal lykkes i vore fortolkninger af denne person, forsigtigt antage en hel del omkring dennes overbevisninger. Til dette formål må vi lytte til hans ytringer og antage dem som udtryk for, hvad han mener er sandt. Som parameter for disse domme har vi ingen

anden mulighed end at antage ”det faktum, at vi nødvendigvis, i de mest dagligdags og metodologisk mest grundlæggende tilfælde, må anse objekterne for en overbevisning for at være årsagerne til denne overbevisning. (...) Kommunikationen begynder, hvor årsager konvergerer; din ytring betyder det samme som min, hvis tro på dens sandhed er systematisk forårsaget af de samme begivenheder og objekter.” (Davidson 2001, 151 – Mine oversættelser). Disse antagelser omkring den fremmedes overbevisninger er ikke valgfri muligheder, men grundvilkår for at have en duelig oversættelsesteori. At oversættereren må vælge et fundament i en eller anden form for ubestemt enighed skal ikke tolkes som et forsøg på at eliminere uenighed, men som en nødvendig betingelse for at opnå meningsfuld uenighed. Kun på baggrund af en vis oversættelighed; det vil sige på baggrund af et minimum af delt og oversættelig sproglighed eller overbevisning, kan vi tage fat på kvalificerede diskussioner gældende uenigheder på visse punkter. Alt efter hvilken oversættelse vi måtte vælge, kan vi forstå uenigheder eller oversættelsesvanskeligheder som gældende vore begreber, vort skema, eller vore overbevisninger. Der gives ingen endegyldig manual eller forankring for, hvilken model vi bør vælge (Davidson 1984, 196).

Davidson konkluderer følgende, at det er svært at danne et stærkt og klart begreb om uoversættelighed, hvad enten man tager udgangspunkt i ideen om radikal eller delvis uoversættelighed. ”Givet den underlæggende metodologi for oversættelse, kan vi ikke være i stand til at sige, at andre har radikalt anderledes begreber eller overbevisninger end vi”. (Ramberg 1989, 122-124). Som Bjørn Ramberg skriver i sin Davidson-monografi, så er alle vore forsøg

på radikal oversættelse afhængige af vor genkendelse af mønstre, vi kan tage som udtryk for sproglig opførsel. Alle vore ideer om, at forskellige mennesker har forskellige holdninger og prioriteter i forhold til hvilke overbevisninger de holder for sande, opstår først i en fortolkningskontekst – på et tidspunkt hvor oversættelsen allerede er begyndt (ibid., 122-124). Vi kan ikke hermed påstå, at vi har godtgjort, at alle begrebslige skemaer grundlæggende er ens. Vi kan blot fattigt sige, at vi, i kraft af oversættelsens karakteristika ikke intelligibelt kan hævde, at forskellige skemaer skulle være ens, men ej heller, at de skulle være radikalt eller signifikant uoversættelige. Davidson konkluderer, at vi må opgive det stærke begreb om begrebslige skemaer, og dermed dogmet om dualismen mellem skema og virkelighed eller ’bevidsthedsindhold’, der ifølge Rorty har været en problematisk standard i filosofien siden i hvert fald Kants syntese mellem rationalismen og empirismen (Rorty 1980, 168). Det er denne dualisme, som har muliggjort hævdelser af, at skemaer divergerer og at sandhed er relationel til skema.⁶ Således indebærer dét, at Davidson gør sandheden relationel til sproget hverken, som det opgivne dogme, en relativisme eller en subjektivisme, men snarere en reetablering af en umedieret berøring mellem os og de objekter, som har en rolle at spille i processen, der gør vore sætninger sande eller falske (Davidson 1984, 198).⁷ Davidson har hermed afvist tanken om, at forskellige begrebslige skemaer inden for et samtidigt perspektiv skulle kunne være uoversættelige. I en kuhnsk terminologi kunne man sige, at Davidson påviser uintelligibiliteten i påstanden om, at forskellige videnskabelige paradigmer skulle kunne være principielt inkommensurable.

Man kunne fristes til at tro, at Davidson, på baggrund af sin kritik af ideerne om radikal og delvis uoversættelighed, helt ville afvise begrebet om inkommensurabilitet. At Davidson hævder, at uoversætteligheden er uintelligibel, og at vore omgivelser må være årsag til vore overbevisninger kunne synes at tyde på eksistensen af en konstant referencerelation, på tværs af alle paradigmer, sprog og historiske brud, mellem vore begreber og verden; en relation som til stadighed holder den hermeneutiske cirkel åben og dermed lukker døren for det principielt uoversættelige. Dette vil dog være en grov fejlfortolkning. Davidson udtaler sig ikke om, at en bestemt relation altid består, men om, hvilke nødvendige betingelser, der må gives for en succesfuld fortolkning og hvilke antagelser vi må gøre os i mødet med det i udgangspunktet uforståelige, ifald vi ønsker at indgå i kommunikative forbindelser med dette. Davidson udelukker ikke den logiske mulighed af, at der skulle kunne findes absolut uoversættelige semantiske og dermed sandhedsmæssige systemer. Han slår blot fast, at tanken om muligheden af sådanne, qua oversættelsens grundpræmisser, er uinteressant spekulation – just som tanken om eksistensen af en tekande i rotation omkring solen er, kunne man sige, parafraserende Russell.

Meningsskift og konventionens rolle i kommunikationen

Hvad vi har set afvist i de forgående afsnit, er primært påstanden om en synkron inkommensurabilitet mellem forskellige begrebslige skemaer. Davidson har i et oversættelses-perspektiv stillet spørgsmålstegn ved selve ideen om begrebslige skemaer, uden at han af den grundharsøgt tilflugt i en korrespondente teori

eller metafysisk objektivisme; hos Davidson holdes der fast i indsigtens omkring vor videns bundethed til vor sproglighed. En version af inkommensurabilitetsproblemet står dog stadig uløst, nemlig problemet om den diakrone inkommensurabilitet mellem forskellige epokers paradigmer eller vokabularer. Det problem, der her skal behandles, er problemet vedrørende den traditionelle hermeneutiske bestræbelse på at forstå fortidens tekster, og spørgsmålet om, hvorvidt og i hvilken grad intellektuelle revolutioner og sproglige menings-skift skulle obstruere denne forståelse. Muligheden for at forstå en diakron inkommensurabilitet som en slags grundlæggende negation af muligheden for oversættelse, mener jeg er blevet afvist implicit med de forrige afsnit⁸, så her leder vi efter en anden forståelse af begrebet om inkommensurabilitet.

Davidson afviser nok ideen om inkommensurabilitet som uoversættelighed, men på den anden side har han udviklet en yderst interessant tolkning af fænomener som malapropismes og metaforer som meningsbrud. Dette, at han gør plads til et begreb om menings-skift, eller stærkere udtrykt, semantiske brud, kunne pege på et begreb om midlertidige fortolkningskriser på den ene side, og et begreb om nonsens på den anden.⁹ Hermed, og særligt i Davidsons fremstilling af meningsbrud i teksten 'A Nice Derangement of Epitaphs', åbnes der for inkommensurabilitetstermens genindtræden af bagdøren.

Davidsons interesse i essayet 'A Nice Derangement of Epitaphs' er at undersøge, hvad der foregår, når det gang på gang viser sig, at vi forstår en sprogbrug, som adskiller sig ganske kraftigt fra det vi ville kalde den konventionelle brug. Hvordan forstår man tilsyneladende absurde eller meningsløse

udsagn som metaforen 'han kører med klatten' første gang, og hvordan fanger vi, hvad der menes med sætninger som "han sværger til tilværelsen som garneret ungkarl", og "en har brækket hoften og flere arme og ben"?¹⁰ For Davidson er besvarelsen af dette spørgsmål afhængig af, at vi reviderer nogle af vores teorier om, hvad det vil sige at beherske et sprog. Dette vil sige, at vi må bevare distinktion mellem den talendes mening og den bogstavelige mening, og vigtigst "må (vi) lirke det, som er bogstaveligt i et sprog, væk fra det, som er konventionelt eller skabt." (Davidson 1997, 59). Betegnelsen 'den første betydning' som Davidson foretrækker frem for det mere traditionelle begreb om 'den bogstavelige mening', dækker over det, man kunne kalde den første fortolkning af et udsagn – den fortolkning, der bygger på ens umiddelbare anticipation og på det, man kommer til fortolkningssituationen med, ens forudgående teori. Man vil ifølge Davidson typisk sige, at den første betydning bygger på tre principper: 1) at den må være systematisk, det vil sige byggende på et systematisk semantisk netværk af T-sætninger; 2) at den må være fælles, altså intersubjektiv; og 3) at den må være styret af forudindlærte konventioner, det vil sige, at den må være forberedt (ibid., 61-63). Vender vi tilbage til oversættelsens metodologi og udredningen af fortolkningens forudsætninger, opstår der dog problemer med det tredje princip. Hvis vi tager udgangspunkt i, hvilke træk vor kommunikation må besidde for at være potentielt succesfuld, er der ifølge Davidson nemlig intet, der tyder på, at konventionen er en nødvendig betingelse for en sådan succes. "Imens taleren taler, ændrer fortolkeren [nemlig] sin teori, udkaster hypoteser om nye navne, ændrer

fortolkningen af kendte prædikater og reviderer tidligere fortolkninger af særlige ytringer i lyset af nye data" (ibid., 67). Dette kan særligt iagttages i forbindelse med malapropismer. Den talende på sin side kan med sine ytringer intendere at udtrykke sig ukonventionelt og stadig blive forstået. Konvention er således ingen betingelse for forståelse.¹¹ For Davidson er der ingen nødvendig forbindelse mellem en eventuel forudgående konvention og muligheden for fortolkning. Han ekspliciterer denne pointe ved at karakterisere forholdet mellem konvention og fortolkning som et forhold mellem en forudgående og en forbigående teori. Mens det altså ikke er nogen betingelse for en vellykket fortolkning, oversættelse eller kommunikation, at den forudgående teori er fælles, er konvergensens af de talendes forbigående teorier af altoverskyggende vigtighed. "[...] hvad fortolker og taler er fælles om i det omfang kommunikationen lykkes, er ikke lært og er således ikke et sprog, der styres af regler eller konventioner, som fortolker og taler på forhånd kender; men det, som taler og fortolker på forhånd kender er ikke (nødvendigvis) fælles og er således ikke et sprog styret af fælles regler eller konventioner." (ibid., 72) Den bogstavelige mening adskiller sig fra den konventionelle i den forstand, at nye førstebetydninger dannes i løbet af en samtales progression, i takt med, at anticipation angående meninger med og betydninger af ord og ordkonstruktioner får lov at forskyde sig i den lyttende, idet han danner sin forbigående teori (ibid., 68-70).

Metaforer

Davidsons behandling af metaforers virkningsmåder er her af en særligt oplysende karakter, selvom hans brug af begrebet

i nogen grad gør vold på dagligsprogets ditto.¹² Metaforer spiller ifølge Davidson på linier med malapropismer en vigtig rolle i sprogets stadige forskydninger. Metaforer har ingen anden mening end den bogstavelige, det vil sige, at der ikke med rimelighed kan analyseres en skjult betydning ud af en ny metafor; hvad den 'siger' er bogstaveligt, og derfor, i forhold til de forudgående forventninger til sprogbrug, oftest umiddelbart falsk. Metaforer har ingen forudgående sproglig mening, deres plads i sproget hører alene til sfæren for brug, og den talende kan derfor med metaforen antyde noget eller henlede vores opmærksomhed på noget, som ikke umiddelbart lader sig udtrykke. Således kan metaforen som en drøm eller en bule i hovedet få os til at bemærke et eller andet, men aldrig stå for eller referere til dette et eller andet; hvad vi traditionelt ville tilskrive metaforers skjulte indhold hidrører snarere deres effekt på os.¹³ Som Davidson udtrykker det i to skarpe sentenser: "Words are the wrong currency to exchange for a picture" og "Seeing as is not seeing that." (Davidson 1984, 263).

Diakron inkommensurabilitet

Som vi har set, er vor kommunikative adfærd gearret til at magte overraskende og strengt taget urimelig ordbrug, selvom nogle sprogblomster selvfølgelig kan være så degenererede i fødslen, at de falder direkte i kategorien for nonsens. Ords og sætningers meningsskift er altså håndterlige i Davidsons teori, som har den styrke, at den hverken lader ideen om meningsskift lede til principiel uoversættelighed (som læsere af Kuhn kunne gøre), eller afviser denne frygt ved at postulere visse konstante referencerelationer mellem vore overbevisninger og verden. Uden at søge tilflugt i nødvendige kognitive

invarianser, stabile metasproglige niveauer og andre metafysiske konstanspostulater forklares i stedet muligheden for dannelsen af radikalt nye meninger i en dynamisk ikke-fundamentalistisk sprogteori, som kan håndtere meningsbrud.

Drejer vi diskussionen tilbage på inkommensurabilitetsproblemet, når vi til den annoncerede nyfortolkning af begrebet. Jeg må tilskrive Bjørn Ramberg æren for denne tolkning, og tilføje, at hans tanker, så vidt jeg kan bedømme, synes at være en kohærent overbygning på Davidsons tanker snarere end en eksegetisk øvelse herover (Ramberg selv gør ikke meget ud af at henvise til tekststeder hos Davidson, som udtrykker denne holdning eksplicit). Efter denne forsigtige bemærkning, til sagen:

Rambergs tese er, at meningsskift er at forstå som semantisk betydningsfulde begivenheder i sprogets evolutionære udviklingsprocesser, og det er i denne betydning, han kan identificere en anvendelighedssfære for inkommensurabilitetsbegrebet. Ifølge Ramberg er konventionen manifestationen af en bestemt social praksis, dvs. en klynge af værdier. Til at beskrive denne sociale praksis bruger Ramberg også paradigmebegrebet, som således kan forstås som udtrykket for et bestemt historisk narrativ, som viser sig ved en vis overholdelse af konventioner, der er diakrone generaliseringer af eller konkret udtryk for en klynge af kognitive værdier. Internt i denne klynges semantiske net kan vi så sige, at inkommensurabilitetsrelationer løbende opstår – "som et spørgsmål om kognitive værdiers divergens" (Ramberg 1989, 127 – mine oversættelser). Ifølge Ramberg er "inkommensurabilitet semantisk set et brud i den fortløbende 'fortolkning gennem applikation' af vore sproglige

konventioner.” (ibid., 130). Ved siden af denne strukturerede fortolkningsmodus løber hele tiden de forbigående teoris grundlæggende fortolkningsform, som et til stadighed foranderligt og dynamisk netværk af synkrone sandhedsteorier. Det er altså kun produktionen af mening via sprog og ikke selve den sproglige mening, som er konventionsbunden og dermed opløses ved menings skift. Inkommensurabilitetens rolle kan følgelig siges at være ganske grundlæggende, hvis man forstår den som menneskets evne til, til stadighed, gennem kommunikationsfællesskabets løbende mutation, at ændre sine teorier og talemåder, så de følges med de talendes skiftende og her uspecificerede behov og omgivelser. Inkommensurabiliteten kan altså, hvis vi følger Ramberg, fortolkes som en diakron snarere end en synkron relation, idet den er et symptom på strukturelle forandringer, snarere end en uoversætteligheds-relation mellem strukturer (ibid., 131). Det grundlæggende skel sættes mellem konventionens semantik og fortolkningens semantik, det vil sige mellem den konventionsbundne mening og et meningsbegreb, hvor konventioner ikke er iboende (ibid., 138).

Hermeneutisk evolution og konventionens genkomst

Rambergs tese om den diakrone inkommensurabilitet fremhæver konventionen, som en vigtig del af grundlaget for vore sproglige aktiviteter. Davidson, derimod, slutter ’A Nice Derangement of Epitaphs’ af med en bemærkning, der synes at gå imod Rambergs bestemmelse: ”vi burde,” skriver han, ”(...) opgive forsøget på at belyse, hvordan vi kommunikerer ved at

appellere til konventioner” (Davidson 1997, 74)¹⁴ På samme vis kunne vi bemærke, at Davidson udtrykkeligt afviser begrebet om et begrebsligt skema, mens Rambergs paradigmebegreb alligevel kommer tæt på dette, uden dog at tangere påstande om hel eller delvis uoversættelighed. At Ramberg undlader at lade sit begreb træde ind i den afviste relativisme debat, og begrænser sit inkommensurabilitetsbegreb til at være et internt element i en meningsteori, gør, at vi ikke uden videre kan forkaste hans overvejelser omkring konventioner. Tværtom må man sige, at Rambergs konventionsbegreb, som lægger sig tæt op af Gadammers hermeneutiske traditionsbegreb, bidrager til, at Davidsons teori styrkes. Som jeg ser det, savner Davidson i sit skarpe og minimalistiske fokus på de for kommunikationen ’nødvendige antagelser’ et blik for konventionens og traditionens faktiske indvirkning på vor tale og forståelse, for den stivnede mening. Vi står sjældent i den radikale fortolkers situation, og oftest lader vi vor fortolkningsmæssige sensitivitet hvile og læner os dovent tilbage på det konventionelle – blot fordi vi kan. Davidsons skarpe pointer står dog stadig: Konventioner kan hverken siges at være strengt nødvendige eller tilstrækkelige forudsætninger for fortolkning og forståelse, ligesom de ikke kan siges at være statiske strukturer. Den standardiserede tale er relativ til kontekst og er ikke udtryk for en håndgribelig og klart definerbar ramme for vor kommunikation. Rambergs idé er på sin side velgørende, fordi den udtrykker en forståelse for vores ’indlejrthed’ og fordi den samtidig giver os en forståelse af de momenter, som hos Kuhn kaldes ’revolutioner’ og ’inkommensurabilitetsrelationer’. Rambergs begreber om menings skifte og

inkommensurabilitet er brugbare, fordi de udlægger inkommensurabiliteten som en essentiel del af den hermeneutiske proces.

Inkommensurabiliteten er, ifølge Ramberg, et signal om en konflikt mellem visse fordomme og forudantagelser, som ellers ville være skjulte. Med konflikten kommer vi til bevidsthed omkring vore grundlæggende antagelser, som vi ellers ville have været uvidende om før mødet med ham eller de, der mener noget andet eller taler om noget andet end vi. I stedet for et negativt blik på konflikten ser Ramberg den som en mulighed for selvtranscendens og horisontsammensmeltning.

Med en davidsonsk fortolkningssemantik har vi et redskab, der kan bestemme, hvornår vore konflikter er et resultat af sproglig inkommensurabilitet, konflikter, som er uudværlige i sprogets evolutionære og dermed samfundets udviklingsproces (Ramberg 1989, 140-141).

Konkluderende bemærkninger

For undertegnede synes det klart, at Davidson gennem sin praktisk orienterede a-essentialistiske metode overvinder den traditionelle dualisme mellem relativisme og fundamentalisme, subjektivism og relativisme. Hermed bliver den davidsonske tilgang et stærkt alternativ til de grundlæggende problematiske løsninger, som foretager et valg mellem de to, herunder den moderne non-reduktive fysikalisme og scientisme på den ene side og postmodernismen på den anden.

Hos Davidson bevares den svage relativisme, som nu om dage er triviell, 'at enhver påstand er bundet til dens sociale og individuelle kontekst' mens vores begreber og semantiske systemer dog stadig forstås som fuldt ud knyttede til den verden vi lever

i, samt opståede heri. Og dermed forbliver de meningsfyldte og oversættelige, om end naturligvis kontekstuel divergerende.

Med Rambergs Davidson-tolkning bliver det klart, at denne divergens rummer muligheden for at forstå sprogets og dermed vort verdensforholds udviklingsgang som evolutionær. Konflikter mellem kulturer og videnskabsgrene kan altså ses som produktive, hvilket bliver særligt klart, hvis de essentialistiske prætentioner opgives, og begrebernes foreløbige, eller med Rorty 'kontingente', karakter tages til efterretning.

Det kunne selvsagt være interessant at bruge denne teori som kritisk redskab på så forskellige genstande som Niklas Luhmanns abstrakte systemteori og Søren Krarups kulturessentialisme. At perspektiverne for applikation er mange, også som grundlag for praksisorienterede teoridannelser, står forhåbentligt klart, selvom teorien naturligvis må befrugtes med et konflikt- og magtperspektiv, for ikke politisk og deskriptivt at ende i ren Habermas, som et kommunikationsmulighedernes skønmaleri.

Noter

¹ Defilosofisk-videnskabsteoretiske fundamentalismers og relativismers følger er etisk og politisk set selvfølgelig af grundlæggende interesse i denne diskussion, men bliver ikke her tematiseret direkte, da denne artikels umiddelbare ærinde er de grundlæggende filosofisk-videnskabsteoretiske overvejelser (som dog naturligvis også har etiske og politiske implikationer).

² I denne artikel vil jeg fokusere på det relativistiske aspekt, mens mulige løsninger på problemerne omkring rationalitet og realisme vil kunne anes af den vågne læser.

³ Kuhn har dog allerede i 2. udgaven afvist, at hans påpegning af forskellige paradigmers inkommensurabilitet gør rationelt valg mellem disse umuligt, og at der deraf skulle følge en videnskabelig relativisme. Kuhn 1970, 206. Om Kuhn bør slippe for de mange anklager (Popper, Lakatos et al.)

er tvivlsomt, men vil ikke bliver diskuteret her.

⁴ Davidson undersøger kun tesen om generel inkommensurabilitet mellem begrebslige skemaer. Hans teori bliver aldrig begrebsspecifik, og har altså ingen specifikke reduktionistiske implikationer.

⁵ Davidson kritiseres fra et davidsonsk perspektiv i en vigtig artikel af Manuel Hernández-Iglesias for at blande fortolkning og oversættelse sammen i 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme'. Som jeg ser det, opererer Davidson i denne tekst alene på oversættelsesplanet, fordi inkommensurabilitetsproblemet hævdes her – og fordi han ikke behøver at søge ned på fortolkningsplanet for at angribe dette. Der står dog stadig interessante problemer tilbage i Hernández-Iglesias' artikel (Hernández-Iglesias, 1994).

⁶ Allerede Kants samtidige J.G. Herder hævdede på baggrund af Kants teorier en sådan relativisme.

⁷ Jeg vil kort gøre opmærksom på, at hævdelser af en relation som 'gør sand' er blevet afvist af Rorty i 'Pragmatism, Davidson and Truth', Objectivity, Relativism, and Truth, 128. Rorty dadler dog ikke Davidson for denne terminologi i Philosophy and the Mirror of Nature, hvor han citerer netop dette sted hos Davidson (Rorty 1980, 310). Jeg antager, at Davidsons terminologi her er en smule misvisende, og at han peger på en (ikke-eksplicitér) kausalforbindelse mellem os og verden, snarere end en quasi-essentialistisk 'gøren-sand'-relation, som den Rorty afviser.

⁸ For Davidsons eksplicitte afvisning se Davidson 1984, 189.

⁹ Begrebet om nonsens er mit eget i denne sammenhæng og min brug af det er trivial.

¹⁰ Udklip fra Politikens 'Oh Danmark', <http://zonka.kimcm.dk/danish.html>

¹¹ De første to principper knytter sig hos Davidson til den for oversættelsen nødvendige antagelse af en delt verden, mens det sidste og overflødige princip om konventionsindlæring selvfølgelig går på grammatik og ordbogsdefinitioner, men også på mange andre former for standardiseret sprogbrug – også de mindre formaliserede.

¹² Hvad vi i dagligsproget forstår som metaforer vil Davidson oftest kalde 'døde metaforer', dvs. metaforer, hvis mening er fast etableret i sproget. Udtrykket 'han er helt nede' er et eksempel på en død metafor. For en beslægtet tilgang til metaforer, se Lakoff & Johnsons (1980) *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press.

¹³ Davidson 1984, 261-62. Man kan sige, at det ville være just så absurd at påstå, at dén sætning, der får os til at sige 'apropos et eller andet', i sig har båret dette apropos som et skjult indhold, som det ville være at hævde, at metaforer bærer på et skjult kognitivt indhold.

¹⁴ Oversættelsens 'skulle' er her ændret til 'burde' i henhold til originalens 'should'. Davidson, Donald 2005, 107

Litteratur

Davidson, Donald (1984): *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford

Davidson, Donald (1997): 'A Nice Derangement of Epitaphs', Slagmark nr. 25, Århus

Davidson, Donald (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford

Davidson, Donald (2005), *Truth, Language and History*, Oxford University Press, Oxford

Diverse: 'Oh Danmark', *Politiken*, <http://zonka.kimcm.dk/danish.html>

Hernández-Iglesias, Manuel (1994): 'Incommensurability without Dogmas', *Dialectica* vol.48, no1.

Kuhn, Thomas S. (1995): *Videnskabernes Revolutioner*, Forlaget Fremad, København

Kuhn, Thomas S. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Univ. of Chicago Pr.,

Ramberg, Bjørn (1989): *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Basil Blackwell, Oxford,

Rorty, Richard (1991): *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, Cambridge

Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature* Basil Blackwell, Oxford

Fællesskab og ensomhed - grundstemninger hos K.E. Løgstrup og Johannes Sløk

K. E. Løgstrups suveræne livsytringer og Johannes Sløks individfunderede, narrative eksistensteologi ses ofte som to modsatrettede tankegange, men det kan også være produktivt at læse dem sammen som supplerende hinanden. De suveræne livsytringer kan være drivkraften bag helt uventede, påtrængende fællesskabshistorier, som det enkelte menneske bliver nødt til at fortælle med sit liv og derved redde sig ud af sin egen ontologiske isolation.

Denne artikel har til formål at gøre op med hovedstrømningen i Løgstrup-Sløk forskningen, nemlig den der mere eller mindre er en kampplads for de to tænkeres elever. Jeg vil forsøge at vise, at en samlende læsning kan være langt mere produktiv. Af pladshensyn kan jeg kun tage repræsentative værker ind, og har valgt *Opgør med Kierkegaard* – der også er et opgør med eksistensteologien – af Løgstrup, og *Da Gud fortalte en historie* af Sløk. Der kunne sagtens vælges andre. Jeg vil hos begge tænkere destillere en ontologi og derefter sammenstille dem. Til sidst vil jeg komme med et bud på, hvordan man kan tænke videre fra den fælles platform, altså hvordan man kan se det som et produktivt projekt.

Fællesskabet – Løgstrup

Opgør med Kierkegaard er i sagens natur udformet på en ganske bestemt måde. Løgstrup har valgt nogle temaer og redegør for Kierkegaards opfattelse af disse temaer, hvorefter han i reglen

præsenterer et alternativ. Jeg vil imidlertid ikke bruge plads på Kierkegaard, men derimod have fokus på det alternativ, som Løgstrup stiller op, så jeg nøjes med at skitsere det, Løgstrup tager anstød af, og går så direkte til hans svar på tiltale. Når jeg refererer til Kierkegaards opfattelse i det følgende, vil det derfor uden undtagelse være Kierkegaards opfattelse ifølge Løgstrup, jeg mener.

For det første mener Løgstrup ikke, at det kan passe, at man skal have en så radikal adskillelse af menneske og Gud, som Kierkegaard opererer med, idet det medfører, at man ikke kan bruge Jesu gerninger og råd som etisk rettesnor. Han formulerer problemet tydeligst med en parafrase af Kierkegaard:

”Tør et menneske ikke udtrykke det samme, som Jesus udtrykte, ville Jesus – guden – ikke have realiseret det menneskelige. Jesu liv og forkyndelse hører ikke med til kristendommen. Det kristne budskabs indhold udledes ene

og alene af det paradoksale, at Gud blev menneske” (Løgstrup 1967, 11-12)

Løgstrups problem med denne anskuelse er ikke, at der består et modsætningsforhold imellem Gud og menneske. Men han mener, at det ikke kan lade sig gøre at gennemføre en fuldstændig adskillelse af Gud og menneske, samtidig med en modsigelse. Der må være et sammenfald, og det sammenfald finder han i evangelierne:

”Hvilket er det fælles plan, hvor Gud og mennesket mødes, og hvor Gud modsiger mennesket? Det er den historiske Jesu liv, forkyndelse og gerninger.” (Løgstrup 1967, 18)

Man må fornuftigvis have noget til fælles, for at ens modsætninger kan blive åbenbare. Det lader sig ikke gøre for én, der kun taler kinesisk og én, der kun taler dansk at blive uenige, de kan højst blive frustrerede, og det er jo en ringe tro, der ene og alene kan frustrere. Troens anledning må altså være en i fællesskab funderet modsigelse imellem Gud og menneske, hvis man ikke straks skal ende i en form for tro, der er ubrugelig, fordi Gud da slet ikke meddeler os noget som helst:

”Enten er det muligt, at Gud giver sig til kende i et timeligt og jordisk menneskeliv, og så kan det også ske i dets forkyndelse og gerninger og hele færd, eller også er det umuligt, og så er det også umuligt på paradoksalitetens og absurditetens vilkår.” (Løgstrup 1967, 19)

Løgstrup afviser altså den totale adskillelse som grundvilkår og indsætter i stedet et

fællesskab. Hvori består dette fællesskab nærmere? Gennem en analyse, der skal godtgøre, hvorfor man kan inddrage Jesu liv og gerninger i sinkristendomsforståelse, udfolder Løgstrup sine ontologiske grundholdninger. Han spørger, hvorfor det guddommelige ikke er principielt skjult, men kan findes, og svarer selv:

”Fordi den mennesketilværelse og den verden, hvori Jesus af Nazareth levede, er Guds. Er [...] menneskets magt til at være til og er verdens magt til at bestå Guds magt, så Guds magt er overalt, fordi uden den ville der være intet, er det ikke i absolut forstand paradoksalt, at Guds magt i et enkelt menneskes liv, nemlig Jesus af Nazareths liv, ikke blot er i, at han lever, men også i hvad han lever [...]” (Løgstrup 1967, 21)

Konklusionen må være, at vi lever i et umiddelbart fællesskab med Gud, der rækker helt ind i vore gerninger og ikke bare er en metafysisk-mystisk størrelse, som vi af og til kan støde på via guddommelighedserfaring eller værenserfaring eller erfaring af det transcendent i det immanente eller hvad man nu vil kalde det. Man kan sige, at væren rækker ind i det værende, men så har man allerede indsat et skel, som Løgstrup her underkender.

Løgstrup er selvfølgelig ikke så naiv, at han vil lade det blive stående ved det her. Man skulle være mere end almindeligt from for at se på menneskers gerninger og hævde, at de alle sammen er udtryk for Guds magt, hvis man da samtidig vil hævde en etisk dimension hos Gud. Efter en serie af retoriske spørgsmål ender Løgstrup

da også med denne spidsformulering:

”Hvordan skulle nogen med sine ords og gerningers art kunne trodse den magt, der er nærværende i de samme ord og gerninger og uden hvilke ikke eet eneste ord ville være sagt og ikke een eneste gerning være gjort? Jamen det er jo akkurat det, der sker i ethvert andet menneskes liv. Javist, men det er også det paradoksale. Går vi ud fra, at magten til at være til i alt hvad der er til er Guds magt, så [...] er det eneste ikke-paradoksale liv Jesus af Nazareths liv. Alt i det er ligetil og selvfølgelig. Hvad der er paradoksalt er hvordan det har kunnet komme til det liv, alle andre lever.” (Løgstrup 1967, 22)

Jesu liv er med andre ord et eksempel på livet i umiddelbart fællesskab med Gud – han var jo da også Gud, så det er ikke så mærkeligt – imens vi andre lever i en tilstand af oprør imod umiddelbarheden og fællesskabet. Det bliver heller ikke ved dette. Trods denne nuancering vil Løgstrup stadig holde fast i sin sammenkædning af Guds magt og vores hvordan. Han understreger:

”At vi er til og hvordan vi er til kan nemlig ikke skilles fra hinanden. Vi kan ikke selv bestemme hvordan vi vil være til, i barmhjertighed eller grusomhed, i kærlighed eller i had, uden at det får indflydelse på vor blotte fakticitet. Jamen, det hed lige før, at magten til at være til også er i vort oprør imod den! Altså kan vi også kun være grusomme og hadefulde takket være magten til bare at være til, og er den så ikke indifferent i henseende til, hvordan vi lever? Nej, det er den ikke. Selv om det også er takket være magten

til at være til, at vi er grusomme og hadefulde, så vist som det er at eksistere, så sker det dog ikke desto mindre under nedbrydelse af vor tilværelse. Vi kan ikke erstatte barmhjertigheden med grusomhed, kærligheden med had og så bare få et andet slags liv, en anden slags fakticitet ud af det, men vi tilintetgør hinanden, vi nedbryder vort liv sammen.” (Løgstrup 1967, 23)

Det er en ganske fin nuancering, der netop har fundet sted. Løgstrup vil for alt i verden bevare Gud som en godgørende, etisk magt, der samtidig er til stede i verden, og det lykkes ham ved at holde på, at det gode er iboende i vores tilværelse, imens det onde er noget, vi selv bringer ind i et oprør imod tilværelsen. Han forklarer dette psykologisk: ”Psykologisk set lever vi i den indbildning, at vor magt til at være til er vor egen magt.” (Løgstrup 1967, 22) På det nuværende stadie i argumentationen er der imidlertid meget lidt nyt at hente ud over udformningen – der jo også kan være nok i sig selv – da det minder påfaldende om hele den kristne opfattelse af synd. I skinsyge mod Gud prøver vi at tilrane os magten, men det eneste der sker, er at vi ødelægger fællesskabet med Gud. Løgstrup er ganske sikkert klar over dette, så han nuancerer sin opfattelse yderligere med to begreber: de kredsende bevægelser og de suveræne livsytringer.

Kredsende bevægelser og de suveræne livsytringer

Løgstrup analyserer Kierkegaard og Sartre i henholdsvis *Sygdommen til Døden* og *Le diable et le bon dieu* og kommer

frem til, at de simpelthen har overset en del af den menneskelige tilværelse. Løgstrup, 1967, 92). Han deler dette område op i kredsende bevægelser og suveræne livsytringer. Jeg starter med de første. Han nævner fem eksempler, af hvilke han uddyber de tre første: fornærmelse, skinsyge, misundelse, had og hævngrædighed. Jeg skal ikke komme nærmere ind på hans enkelte uddybninger, men i stedet citere ham for nogle ord om de kredsende bevægelseres fælles egenskaber:

”Overhovedet gælder det alle de tanke- og følelsesbevægelser, der går deres tvungne gang [...] at de er selvforsynende, de fleste af de forurettelser, som de holdes igang af, udklækker de selv. Alt udlægges i dårlig mening i overdreven mistroiskhed. Fordi man nyder sig selv som forurettet, må man opfinde forurettelser til at fordre selvnydelsen med. Det er næppe rigtigt at kalde det følelser som et menneske lukker sig inde med, snarere er det fikserede tanker hvis kummerlige emotionalitet består i, at selvet tvinger dem til at gå i ring om sig.” (Løgstrup 1967, 94)

De kredsende bevægelser er med andre ord udtryk for netop den livsnedbrydende virksomhed, der blev introduceret hos Løgstrup før. Det er en fornægtelse af fællesskabet for i stedet at nyde sig selv i sin selvgodhed. Nu kunne man jo ledes til at tro, at man i stedet skulle føres ind i selvfornægtelsen og leve uden tanke for sig selv, men nej: Løgstrup kritiserer netop denne tendens hos Kierkegaard, så fornuftigvis mener han ikke, det er løsningen. (Løgstrup 1967, 56ff), Han introducerer derimod de suveræne livsytringer, som for eksempel

er tillid og barmhjertighed. De suveræne livsytringer er der skrevet rigtig meget om, men jeg er i denne sammenhæng kun interesseret i de basale mekanismer i det ’system’, Løgstrup stiller op her, så jeg holder mig til det skitseagtige.

De suveræne livsytringer er, når livet som fællesskab bryder igennem til det enkelte menneske. I sin korte redegørelse for barmhjertigheden siger Løgstrup:

”Medens medlidenheden er deltagelse, måske resignerende deltagelse, og gælder den hvem livsvilkårene har været ugunstige, drives barmhjertigheden af tanken om, at den anden har fået livet til at fuldbyrde det og nu bliver hindret i det.” (Løgstrup 1967, 94)

Der er altså tale om en spontan anerkendelse af fællesskabet i det menneskelige liv. Det er ikke en morallov, hvor man kan finde forskrifter. Lad mig citere hele udredningen af de suveræne livsytringers natur:

”Sit indhold får den suveræne livsytring af situationen og relationen til det andet menneske, og det vil sige af min opfattelse af situationen og relationen, af deres aktuelle omstændigheder og historie. Livsytringen kan ikke anvendes. Principper, forskrifter, maximer kan anvendes. Det kan den suveræne livsytring ikke, den kan kun fuldbyrdes, idet jeg realiserer mig selv i den. Og det kommer af at den er suveræn. Den lægger ikke situationen fast, men bringer den i skred, forvandler den, hvorfor personen hele tiden må spille sig ind.” (Løgstrup 1967, 94-95)

Man skal med andre ord ikke fornægte sig selv, men derimod realisere sig selv ved at åbne sig for livsyttringerne, når de melder sig. Ikke fornægte sig selv frem for en eller anden ideologi eller et system, men åbne sig selv for selve livet. Det bliver penslet yderligere ud i afsnittet efter, som jeg derfor også citerer i sin helhed:

”Alt sammen til forskel fra de tvungne og kredsende tanke- og følelsesbevægelser. Når mennesket er behersket af dem, udløses handlingen af hvad der sker eller ikke sker. Handlingen er relativ, ikke suveræn. Mennesket er bare en funktion af situationen, medens i den suveræne livsyttring situationen er en funktion af mennesket, vi skaber situationen om i tilliden, i barmhjertigheden, i talens åbenhed.” (Løgstrup 1967, 95)

De kredsende bevægelser er udtryk for at få det bedste ud af den situation, man nu er havnet i, de suveræne livsyttringer er udtryk for at kunne skabe en bedre situation end den, der foreligger. Først ved at åbne sig for tilliden og barmhjertigheden, for fællesskabet, får man mulighed for at realisere sig selv som et frit handlende individ i den forstand, at man kan skabe og omskabe en situation – netop ved at lade livsyttringen virke. Man kan fremmane hav i stedet for blot at navigere, kunne man sige i et højstemt øjeblik.

Det turde nu være klart, hvorledes Løgstrups grundmekanisme fungerer. I udgangspunktet er livet et fællesskab med Gud, der er til stede i alts væren og alt værende, og et fællesskab med andre mennesker udtrykt via de suveræne livsyttringer. Imidlertid

får det ikke lov til at blive ved med at være sådan, fordi mennesket har en tendens til at lukke sig inde om sig selv i en kredsende bevægelse i stedet for at åbne sig for den livskraft – Gud – der gør, at det kan handle frit i fællesskabet.

Ensomheden – Sløk

Sløks bøger er for det meste mere en forklaring af hans tankegang end en serie argumenter. Jeg vil prøve at følge forklaringen i de første par kapitler af *Da Gud fortalte en historie* og derudfra distillere en ontologi, der er sammenlignelig med den, jeg fandt hos Løgstrup. Men da Sløk er Sløk, må vi en kort tur om antropologien først.

Sløk har det med at ville begynde med begyndelsen. I *Da Gud fortalte en historie* er begyndelsen eller det elementære beskrevet således: ”Det elementære må være et fundamentalt formelt træk ved den menneskelige eksistens, og jeg vil da votere for det faktum, at ligegyldigt hvornår man kaster blikket på sig selv, vil man opdage, at netop i det øjeblik var man i færd med noget.” (Sløk 1999, 415) Han nuancerer det kort efter: ”I stedet for at sige, at mennesket altid er i færd med noget, foretrækker jeg denne anden formulering, at mennesket altid er indviklet i eller led i et forløb.” (Sløk 1999, 416) Men han standser ikke ved dette, for man kunne forledes til at tro, at mennesket først eksisterede og derpå blev indviklet i et forløb, men det er ikke det, Sløk mener: ”Mennesket er ikke blot indviklet i et forløb; det er opslugt i det, for forløbet er i den forstand af ordet mit forløb, at jeg er identisk med at være det.” (Sløk 1999, 416) Umiddelbart lyder det jo så som om jeg er computeren, bordet,

glasset med vand, musikken i baggrunden og selve det at skrive lige nu. Men det er faktisk heller ikke det, Sløk mener. Han vil isolere jeget, og dét definerer han således: ”Mit jeg undviger konsekvent min bevidsthed og mit sprog af den gode grund, at det altid kun er til stede som forudsætning for det, jeg er mig bevidst og kan udsige.” (Sløk 1999, 418) Man kan, som Sløk også bemærker, kalde det for et transcendentalt jeg-begreb, der ikke har nogen egentlig substans, men som er samlende for det liv, der leves. Sløk kalder det imidlertid perspektiv (Sløk 1999, 419)

Hvordan skal man så forstå dette ord, perspektiv? Helt banalt, lader det til. Sløk bruger Københavns Rådhus som eksempel; man kan jo ikke forestille sig den bygning uden at forestille sig den i et perspektiv. Hvad så – hvis man kan forestille sig Rådhuspladsen fuldstændig mennesketom – når ingen ser på den? Sløk svarer: ”[...] det er meningsløst at spørge, hvorledes det ser ud, når ingen ser på det, for i så fald ser det slet ikke ud.” (Sløk 1999, 419) Han er dog så rimelig, at han indrømmer, at rådhuset jo nok ligger der alligevel, selv om man skulle komme for skade ikke at have nogen til at holde øje med det, men således forholder det sig ikke med mennesket, der jo er forløb. Uden perspektivet eksisterer forløbet ikke, så der består en eller anden sammensmeltning af forløb og perspektiv, og selve adskillelsen er et kunstgreb. Der er ikke tale om to fænomener, der står i en nok så intim relation til hinanden. Uden perspektiv intet forløb, og i dette forløb kan man så inddrage alle mulige ingredienser – computeren, vandglasset, de popcorn, jeg lige har lavet – men perspektivet er

forudsætningen for ingrediensernes påfyldning. Skålen til dejen, kunne man lidt kluntet måske sige. (Sløk 1999, 419-421)

Den ontologiske isolation

Hvilke konsekvenser har dette så for ontologien, som vi jo leder efter? Med rådhuset eksemplet in mente skulle det være åbenlyst, at konsekvenserne er enorme. Kort fortalt betyder det, at der ikke eksisterer ting, som derpå udvikles i forløb, men derimod at der eksisterer forløb og så kan man deraf udlede nogle ting. (Sløk 1999, 422ff) Og med udledte ting mener Sløk helt konkrete ting. Han bruger et eksempel med at skrive et brev til at forklare:

”Det kan f.eks. tænkes, at just som jeg sidder og skriver brev, går skrivemaskinen i stykker. Det standser omgående brevskriveriet, og det tvinger mig til at tage denne skrivemaskine i øjesyn. I samme øjeblik er den blevet til en ting, en afgrænset sammenhængende størrelse med sine iagttagelige egenskaber.” (Sløk 1999, 426)

Man kunne fristes til at tro, at man i denne næsten mystiske optagelse i forløbet rører ved noget ”egentligt”, eller mere ”ægte”, men Sløk har ikke den slags forestillinger:

”De projekter, jeg i mine forløb er ude i, udstyrer verden omkring mig med et omfattende sæt af nye egenskaber. Følgen er, at vi hver for sig bygger vor egen verden op, en verden fyldt med stemninger, følelser, værdier, minder og farver. Min verden er i enestående grad min, den er blevet til gennem mine mange livsforløb, ingen anden end jeg kender den, og når jeg dør, er den for

evigt forsvundet.” (Sløk 1999, 424)

Ontologisk set er livet fuldstændig isolation og tings betydning er kun den, jeg lægger ind i dem gennem mine projekter med dem. Og det er mig, der er konstituerende for disse projekter, men ikke mig som handlende jeg komplet med substans, men mig som perspektivet for forløbet. Vi er i hver vores verden, som kun vi selv kender, og det er så dét.

Forståelsen

Der er imidlertid ét begreb mere, vi skal have med. Samtidig med at der som konstituerende for ethvert forløb må inkluderes et perspektiv, er det også umuligt at tænke sig et forløb uden en forståelse af dette forløb. Hvorledes mener Sløk? Han henholder sig til en vigtig pointe: at man ikke uden videre kan sanse uden at sanse det sansede som noget. Hvis man ser et æble, ser man netop et æble. Tager man derefter en bid og finder ud af, at det var en forræderisk æblelignende pære i stedet, kunne man jo fristes til at sige, at man så har fundet ud af, at det i virkeligheden var en pære. Men Sløk vil påpege, at sansning er sansning, og da verden konstitueres af vores perspektiv på den, så er æblet et æble, så længe vi sanser det som et æble og bliver pære, når vi sanser det som pære, for sådan noget som ’æbler’ og ’pærer’ eksisterer overhovedet ikke uden for vores sansning af æbler og pærer. Det er med andre ord nonsens at hævde noget som pæren-i-sig-selv, for ”pære” er en værdimæssig bestemmelse, som vi selv lægger ind i verden via vores produktive omgang med den (Sløk 1999, 434-435).

Fuldstændig på samme måde med

forståelsen. Sløk bruger en filmoptagelse af et bankrøveri som eksempel. Hvis man uvidende går forbi en sådan og reagerer ved bestyrtet at gribe ind, eller ved at forholde sig roligt og notere flugtbilens nummer, kan man jo godt føle sig dum, når man ’finder ud af’, at det bare var en filmoptagelse. Men det var det aldeles ikke. Det kan det blive, når en eller anden har beroliget én ved at udpege kameraerne, men i det forløb, man var perspektiv for, var det virkelig et bankrøveri. Det må det nødvendigvis være, når virkeligheden konstitueres af det forløb, man selv er perspektiv for. (Sløk 1999, 433) Sløk siger:

”Hvis man virkelig om en forståelse, der foreligger, kunne sige, at den var falsk, da havde man skilt forløb og forståelse fra hinanden. Man havde gjort forløbet til et eller andet i sig selv, noget ’objektivt’, der var til uden perspektiv, og som derfor var til forud for og hinsides forståelsen af det. [...] Hvilket jo er ensbetydende med, at man havde forvandlet forståelsen til gætterier” (Sløk 1999, 434)

Sløk afviser altså endnu engang, at der skulle foreligge en fælles verden, som vi hver især oplever. Vi er stadig komplet i vores egen verden, hvor bankrøverier er bankrøverier, indtil de bliver film, og æbler er æbler, indtil de bliver pærer. Men man må ikke, som man nok kan fristes til, tro, at det er en asproglig sansning, for sproget er jo netop til i forløbet, qua forløbets status som ’bankrøveri’. Det springende punkt er, at sproget kommer fra vores perspektiv på situationen og ikke fra situationen som sådan.

Fællesskabets konstruktion og tragedie

Men det er selvfølgelig ikke alt, for vi går jo ikke rundt i komplet forskellige verdener, der ikke har det fjerneste med hinanden at gøre. Det skulle man nærmest være vulgær-sofist for at hævde. Sløk skynder sig også at nuancere:

”Jeg oplever ganske vist ustandselt sammen med andre en fælles verden. Vi kan spadserer sammen ned ad den samme gade og se de samme steder og huse. Men atter og atter oplever jeg noget, som ingen af de andre har anelser om, og som jeg ikke kan forklare dem, i hvert fald ikke, så de også oplever det.” (Sløk 1999, 424)

Hvad sker der så, når vi nu engang taler til hinanden og prøver at delagtiggøre hinanden i vore respektive forløb? Sløk ser to forskellige virkninger af dette, som jeg lidt højstemt kalder fællesskabets konstruktion og fællesskabets tragedie. Begge dele har at gøre med sprogets afstandsskabende karakter, det som Sløk i *Det religiøse sprog* kalder for ’det rationelle sprog’ (Sløk 1999, 191ff) og som jeg selv vil kalde ’meta-sprog’. Lad os starte med tragedien. Sløk illustrerer det med en historie:

”For mange år siden fik en kollega den idé, at teologer og medicinere havde mange ting, de ville have nytte af at diskutere i fællesskab. Vi andre stillede os lidt tvivlsomme an, men ville ikke være kostbare, og et uformelt møde blev arrangeret. Også ganske rigtigt: diskussionen blev umådeligt levende, ilter, oplysende, udbytterig. Pludseligsagde ophavsmanden, med stor selvtilfredshed: ’Der kan I bare

se! Sikke livligt vi diskuterer’. – Straks standsede diskussionen, forlegenhed og tavshed bredte sig. I samme øjeblik man i en diskussion taler om diskussionen, går den i stå.” (Sløk 1999, 441)

Nu kunne man fristes til at tro, at der her havde været en form for instinktiv fællesskabsoplevelse, men det er ikke det, Sløk mener. Hver især var simpelthen opslugt i hver sit forløb, hvilket man kan forvisse sig om, at han mener, ved at læse lidt videre: ”Formentlig kender vi alle den slags afbrydelser. Man er til koncert og er ført langt bort af musikken. Så hvisker naboen: ’Er det dog ikke en dejlig koncert!’” (Sløk 1999, 441) Tragedien er, at netop når man begejstret vil delagtiggøre den anden i det fantastiske, man oplever, holder det op med at være fantastisk. Meta-sproget ødelægger så at sige muligheden for enhver form for fællesskab i en fælles verden, fordi det nødvendigvis må nedbryde murene imellem vore forskellige verdener, og da holder verdenerne op med at være vores egne perspektiviske forløb.

Alligevel er det jo lykkedes os at have noget sådant som det offentlige rum. Er det ikke et fingerpeg i retning af, at der i virkeligheden eksisterer et fællesskab? Sløk siger: jo. Men han påpeger en nuance: “[...] der foreligger en slags fællesnævner for de mange perspektiver, men—må vi vedføje—denne fællesnævner er en konstruktion og ikke en faktisk virkelighed.” (Sløk 1999, 428) Han tager et færdselsuheld som eksempel:

”I det tilfælde er jo et stort antal personer indblandet, som deltagere eller vidner, og hvad er det da, man vil finde ud af gennem

politiundersøgelser og efterfølgende retssag [...]? Umiddelbart vil man sige, at man vil finde ud af, hvad der 'egentlig' skete. Men det svar er en misforståelse. Det 'egentlige' er de mange forløb, hvert lukket inde i det enkelte menneskes private verden. Mere 'egentlig' kan det ikke blive. Man forsøger derimod at finde frem til en fællesnævner for de mange perspektiviske forløb, at konstruere en gennemsnitlighed, eller man forsøger at gøre rede for forløbet, således som det er, når der overhovedet ikke er noget bestemt, strukturerende perspektiv for det. Og den slags er naturligvis ikke virkeligheden, men en konstruktion." (Sløk 1999, 428)

Fællesskabet er altså en intersubjektiv konstruktion. Man bliver så at sige enige om en verden, der som sådan altså eksisterer, men som vi selv med nødvendighed er konstituenterne for og må anstrenge os for at opretholde. Der foreligger ikke en verden, vi tager del i; vi skaber en verden ud fra os.

Jeg kunne følge Sløk til dørs og gøre rede for hans narrative teologi og fortællingen som eksistentielt konstituerende for det enkelte menneske, men jeg behøver egentlig ikke følge gangen i hans forklaring. Jeg kan nøjes med at citere følgende for at få ideen frem:

"Man kan konkludere, at den eksistentielle opgave for et menneske er at skabe en sammenhæng i den forvirrede mængde af forløb, det er involveret i. Det gælder ikke om at adspredte sig ud i det mangfoldige, men finde linier, en fælles retning, en fast holdning i det mangeartede, så man dog til sidst kan fremstå som en målbevidst personlighed, der kan skelne mellem det

overordnede og det underordnede og få alting til at hænge sammen i et fælles forløb, et levnedsløb." (Sløk 1999, 429)

Med andre ord skal man få sit liv til at gå op ved at fortælle sin historie. Ikke banalt forstået, således at man skal udgive sin selvbiografi for ligesom at være noget, men forstået på den måde, at man selv må indstifte en fortælling, som man identificerer sig med. Fortællingen om sig selv.

Lad mig nu opsummere Sløks stilling. Mennesket er ikke substans, men er simpelthen en række af forløb. Ud fra disse forløb kan man konstruere to ting: 1) en fælles verden med ting, der objektivt eksisterer, fordi vi konstituerer dem ved en bestemt sproglig omgang med dem, et bestemt sprogspil og 2) en sammenhængende 'personlighed', der er identisk med den historie, man fortæller om sig selv ved at være konsekvent og dermed give sit forløb retning. Det turde nu være klart, at Sløks udgangspunkt er ensomheden, og at alt fællesskab forudsætter en konstruktion, en aktiv handlen fra menneskets side.

Sammenstilling: Fællesskab eller ensomhed

Jeg vil nu forsøge at læse de to tænkere sammen, og jeg tager mit udgangspunkt i Løgstrup. Løgstrups problem er, at han sætter fællesskabet med Gud og med verden som en ontologisk størrelse, og han gør det, fordi han ikke tager sit udgangspunkt i begyndelsen. I stedet for at begynde med fænomenet, begynder han med en forudsætning – nemlig at Gud har skabt verden – og tyder derefter fænomenet ud fra dette. Som Sløk påpeger

i *Det religiøse sprog* (Sløk 1999, 169), er et fænomenets spændingsfelt af fremtrædelse, der har noget at gøre med, hvad der fremtræder, og hvem det fremtræder for. Dét må være begyndelsen, hvis man har fænomenologiske ambitioner: at undersøge spændingsfeltet. Løgstrup ankommer til dette spændingsfelt med en forklaring i bagagen, og så tager det hele sig begribeligvis ud, som om det korresponderer med forklaringen, på samme måde som ting ser ud på en bestemt måde med solbriller på og en bestemt måde uden. Det er i parentes bemærket Karl Poppers falsifikationstest, der ikke kan bestås. Man kan ikke lede efter en forklaring ved at have den med sig fra starten af.

Til gengæld virker Sløks grundlæggende argumentation ganske overbevisende. Han ser på fænomenet mennesket og udfolder derefter med imponerende konsekvens en sammenhængende tankegang. Men han overser også nogle ting, nemlig netop de ting, som Løgstrup påpeger. Ganske vist har Sløk andre steder – især i forbindelse med Shakespeare – påpeget lidenskabens som en vægtig magt i menneskelivet, men den savner en plads i hans hovedtænkning, som den udfolder sig fra *Det religiøse sprog* og frem til *Da Gud fortalte en historie*, og korresponderer heller ikke ganske med Løgstrups livsytringer. Det er for eksempel yderst tvivlsomt, om man kunne forestille sig Sløk tale højstemt om barmhjertigheden. Det er derimod Løgstrups store styrke. Selv om han forfejer sin opgave som fænomenolog i forhold til helhedsudfoldelsen af sin tankegang, er han eminent til at beskrive enkelte, isolerede fænomener, som for eksempel de suveræne livsytringer.

Sløk kan læses som et korrektiv til Løgstrups udgangspunkt, imens Løgstrup kan læses som et korrektiv til Sløks lettere pessimistiske livsopfattelse. Hvis man gør det, kunne et forsøg på en sammenstilling komme til at se således ud: Mennesket er i udgangspunktet ensomt, idet det er lukket inde i sin egen verden som perspektiv for et udeleligt forløb. Imidlertid kan det overvældes af en følelse af fællesskab, for eksempel i den spontane barmhjertighed eller den irrationelle tillid, og idet det overvældes af følelsen, eksisterer dette fællesskab som andet og mere end en konstruktion. Selvet bliver så at sige væk.

Ensomhed og fællesskab – en videreudvikling

Denne sammenstilling vil jeg godt videreudvikle lidt, men det må blive for egen regning, og da pladsen er trang kun på skitseplanet.

Selvet bliver som sagt væk i følelsen af fællesskab. Eller gør det nu det? Jeg tror, det ville være mere korrekt at sige, at selvet bliver udvidet. Det er ikke et spørgsmål om selvudslettelse, men om selvudvidelse. I det øjeblik man overvældes af en fællesskabsfølelse, lad os bare tage barmhjertigheden, sker der det skift, at man etablerer et skæbnefællesskab med et andet menneske. Hvis jeg griber til Sløk, kan man sige, at den historie, man med sit liv fortæller om sig selv, pludselig ændrer karakter og bliver til en historie om 'os'. Jeg er ikke mere samaritaneren på færd, men derimod den barmhjertige samaritaner. Man fortæller sig selv udelukkende som en relation til den anden, der også identificeres med sin relation til én selv – næsten, der hjælpes.

Det blev vist lige lovligt teologisk. Lad

mig derfor tage et andet eksempel: den romantiske kærlighed, som jo netop består i fornemmelsen af skæbnefællesskab. I eminent grad holder man op med at fortælle historien om sig selv til fordel for historien om et "os", måske gør man det endda for hele livet. Tragedien indfinder sig selvfølgelig, hvis en af parterne pludselig holder op med at ville fortælle historien om os og i stedet vil fortælle historien om sig selv. Eller: Tragedien indfinder sig først i det øjeblik, det viser sig, at den anden er ude af stand til at begynde at fortælle historien om sig selv igen. Men så længe skæbnefællesskabet eksisterer, kan begge med fryd i hjertet synge med på Randy Newmans ode til sin elskede: "Feels like home to me."

I det hele taget handler denne fællesskabsfølelse om en følelse af tryghed, der udspringer fra fornemmelsen af, at man er hjemme. Og det er noget ganske andet end det, Sløk snakker om i sin forståelse af sit eget forløb. Det er heller ikke det samme som at fortælle sin historie ved at give den retning ved hjælp af konsekvensfyldte valg. Det er det, at en bestemt historie trænger sig på, på bekostning af ens nøje opbyggede og fortalte selv. Og dét, vil jeg sige, er lidenskaberne eller de suveræne livsytringer. Når man gøres lille af livet, men ikke således forstået, at man imponeres af det. Man overvældes af fællesskabsfølelsen, der ganske enkelt ikke levner anden udvej, end man lader sig opluge og fortæller sin historie ud fra disse nye præmisser.

Men hvor Løgstrup kun lader os kunne blive overvældet af de rare lidenskaber, vil jeg mene, at man med fuld ret kan blive overvældet og endda

opsøge overvældelsen af de knap så rare. Lad os tage den ulykkelige anden part i kærlighedseksemplet fra før. Selv om hun afvises gang på gang af manden, der nu kun vil fortælle sin egen historie, kan hun sagtens krampagtigt blive ved med at forsøge at fortælle den fælles historie, simpelthen fordi fællesskabsfølelsen stadig er der. I jagten på det tabte fællesskab accepterer hun gladelig at overvældes af retfærdig fortvivelse eller had, for så handler hun stadig som et led i et 'os' og ikke blot for sig selv. Trygheden ved ikke at være alene er der endnu, på samme måde som samaritaneren skam også føler en tryghed ved fællesskabsfølelsen med den mishandlede mand. Tænk dog blot at kunne gå fra at være uren samaritaner til at være barmhjertig samaritaner!

Konklusion

Udgangspunktet er Sløks. Vi eksisterer som perspektivet for en lang række forløb, som vi kæder sammen til en historie, der så er os selv. Men vi er ikke, som Sløk mener, ontologisk isolerede fra andre mennesker og henvist til meta-sproglige konstruktioner af fællesskab. Derimod kan fællesskabet presse sig på i form af lidenskaberne, der langt hen ad vejen fungerer som Løgstrups suveræne livsytringer, blot omplantet til Sløks narrative teori. De skubber så at sige det opbyggede selv til side for fællesskabet, og baner vejen for historier om os.

Litteratur

Løgstrup, Knud Ejler (1967): Opgør med Kierkegaard, Gyldendal, København

Sløk, Johannes (1999): Guds fortælling Menneskets historie, Centrum, København

DARWIN I DANMARK



Den 4. december 2006 blev *Darwin i Danmark* lanceret som kulminationen på et omfattende forsknings- og formidlingsprojekt ved Aarhus Universitet. For første gang nogensinde er de danske førsteudgaver af Darwins værker blevet tilgængelige via Internettet sammen med introduktioner til de enkelte værker og omfattende bibliografier.

Charles Darwins evolutionsteori har været altafgørende for den måde, hvorpå vi forstår menneskets, dyrenes og jordens udvikling. Her kan alle nu læse Darwins tekster og breve på dansk, som de fremstod første gang de blev udgivet i slutningen af 1800-tallet.

Darwin i Danmark er et samarbejde med *The Complete Work of Charles Darwin Online* ved University of Cambridge og er udført af en gruppe studerende ved Aarhus Universitet under ledelse af lektor, ph.d. Peter C. Kjærgaard ved Institut for Filosofi og Idéhistorie, Aarhus Universitet og Dr John van Wyhe, Christ's College, University of Cambridge.

Besøg siden på www.darwin.au.dk

Jon A.P. Gissel

Slægternes erfaring - litteraturhistoriske værker af Julius Paludan¹

Litteraturhistorikeren Julius Paludan (Allinge 1843 - Frederiksberg 1926) er emnet for denne artikel. Den er en beskrivelse af nogle perspektiver ved hans værker, som især samler sig om 1600-tallet; en periode, hvis litteraturhistorie i Danmark tidligere ikke var meget studeret. Han interesserede sig også meget for det højere skolevæsens historie og for fransk litteraturhistorie. Hans virke faldt i en tid, da et videnskabeligt studium af litteraturen var ved at forme sig, og han deltog selv i formningen med sine værker, hvor det historiske perspektiv er fremtrædende. Han var professor i æstetik ved Københavns Universitet 1892-1918.

Paludan og hans samtid

I sin samtid stod Julius Paludan som en konservativ skikkelse, en kritiker af den frembrydende radikalisme med dens angreb på kristendommen og alle traditionelle værdier. Det er ikke hensigten her at gå nærmere ind på denne strid; det skal blot konstateres, at Paludan stod på den tabende side, og at det sejrende parti kom til at præge eftertidens billede af ham. Sandsynligvis har selve den hårde debatform i den nye tid været ham ubehagelig og gjort, at han havde svært ved at slå igennem: I Dagbladet 28.11.1894 skrev Paludan under navnet Memor og titlen ”Skab jer ikke!” om forfatterne Sophus Schandorff og Vilhelm Bergsøe. Han beklager, at den personlige tone er kommet ind i litteraturen med karikaturer af modstandere i let gennemskuelig forklædning. Det er det radikale parti, som har indført denne uskik, adskillige eksempler anføres, herunder Karl Gjellerups *Germanernes Lærling*. Paludans forfatterskab handler som regel om tider, der ligger noget tilbage, men i monografien *Émile Zola og Naturalismen* fra 1897 har han

taget et samtidigt emne op, også et aktuelt og kontroversielt emne, da han selv var konfronteret med naturalismen. Paludan skriver om de hastigt skiftende litterære og åndelige moder i dampens, elektricitets og nervositetens århundrede, hvor Zola kan komme til at dele skæbne med Victor Hugo, som han i sin tid hoverede over, at tiden var løbet fra.

”Disse Folk, som have saa travlt med at sætte Recorden for det menneskelige Fremskridt, at de allerede ere langt ude over det 19de Aarhundrede og halvvejs inde i det 20de, ere at ligne ved Passagerer paa et Exprestog eller ivrige Cyklesportsmænd, hvem det blot er om at gjøre at tilbagelægge den længst mulige Vej paa den kortest mulige Tid: de faa ingen Lejlighed til at se sig om paa Vejen og intet Udbytte af Rejsen.” (Paludan 1897, 7)

Den konservative opfattelse af hastværket i tiden er her brugt som billede på de litterære fænomener. På os virker dette tempo ikke højt, men vi ser

her begyndelsen til en stadig opskrining af det, som vedblivende har præget den enkeltes liv og kulturen som helhed. Paludan anerkender Zola som forfatter, men skildrer ham som repræsentant for en materialistisk livsopfattelse, som kun kender til kampen for tilværelsen og arvelighedens dominerende indflydelse. Denne tankegang mener Paludan fører til fatalisme og pessimisme. Overfor dette sætter han en holdning, hvor mennesket har en fri vilje og dermed mulighed for at moderere omgivelsernes indflydelse. Der er også i mennesket et x, noget der ikke kan fastslås videnskabeligt. En anden frontstilling viser en fyldig bog om *Det højere Skolevæsen i Danmark, Norge og Sverig*, som Julius Paludan udgav 1885. Her promoveres en konservatisme, som ikke alene er nationalt, men også internationalt orienteret, og som både regner med en national tradition og en klassisk dannelse med græsk-romersk hovedpræg. I denne sammenhæng vendte Paludan sig imod den nationale retning, som var inspireret af Grundtvig, og som alene ville bygge på det særligt danske og nordiske.

Ved festen for Paludan 23.9.1913 skrev den yngre konservative forfatter Alfred Ipsen en sang, hvori det hedder:

”En stille Mand, en sindig Mand,
Der passer sine Pligter,
En Mand, der vejer, hvad han kan,
Men saa ej heller svigter”²²

Heri er et ideal af stiltfærdighed og vægt, af eftertænksomhed, af pligt troskab. Mennesket og arbejdet hænger sammen. Det er ikke noget, der vækker stor opmærksomhed, det er ikke ’flashy’, som det hedder på nudansk, men bygger på

en personlighed, der kan stå inde for, hvad den siger. Det bærer på varige værdier, men vil få svært ved at hævde sig overfor døgnets strømninger. Flemming Conrads ’Julius Paludan mellem Norden og Europa’ fra 2001 er et forsøg på at nå til en mere nuanceret opfattelse af denne litteraturhistoriker, end der ellers er blevet ham til del, og beskriver ham som komparatismens første betydelige repræsentant i Danmark.

Disputats

Paludan kaldte sin disputats *Om Holbergs Niels Klim* fra 1878 for *Et Bidrag til Kundskab om fremmed Indvirkning paa det attende Aarhundredes danske Literatur* og markerede dermed, hvilken form for viden det var, han søgte efter; han ønskede viden om påvirkning udefra, om det udenomsnationales betydning for dansk kultur. Det er svært heri ikke at se en opposition til især grundtvigiansk koncentration om det nordiske og det særegent danske, og der er her en tematisk forbindelse med Paludans ovenfor nævnte værk om de lærde skoler med det heri indlagte forsvar for den almeneuropæiske klassiske traditions værdi. Ligesom den samtidige historiker Johannes Steenstrup ønsker Paludan at give både det nationale og det udefrakommende, hvad der tilkommer det; begge markerer de, at konservatismen har to sider.³

Dette ønske om nærmere at bestemme den udefra kommende påvirkning bestræber Paludan sig for at virkeliggøre gennem en omfattende lærd undersøgelse, der falder i tre dele: Først Niels Klims forløbere, dernæst en analyse af Ludvig Holbergs satiriske roman i sig selv, endelig efterfølgerne, som mest er i

udlandet og ikke særlig betydelige. Ud fra en omfattende belæsthed redegør Paludan for det litteraturhistoriske rum, som Niels Klim befinder sig i, samtidig med at han grundigt går ind på Holbergs eget standpunkt. I første afdeling begyndes med Oldtidens eksempler på fantastiske rejseromaner, og Paludan går derefter videre med geografiske og astronomiske rejseromaner samt Jonathan Swift og hans efterfølgere. Her kan så pludselig indkastes samtidsreferencer, som kaster lys over den behandlede tekst: Paludan citerer s. 121 Søren Kierkegaard for en type novelle, han kunne tænke sig, og gør derefter opmærksom på, at den novelle har Swift allerede skrevet; der er her næppe kun tale om, at Kierkegaard var en kendt skikkelse, som stadig i 1870'erne havde et betydeligt aktualitetspræg; der er også tale om, at hans udtryk bruges af Paludan til at skærpe opmærksomheden på Gulliver's Travels særpræg. Efter den omfattende indledning når Paludan frem til selve Niels Klim, hvor han ikke gør sig umage for at fremhæve dette værk for dets udenlandske forbilleder:

”Hvor dybt N.Kl. end i Planens Enhed, Udførelsens Finhed og Satirens Styrke staar under Gulliver, er den dog ingenlunde nogen kedelig Bog, om den end hører til en allegorisk didactisk Literaturgren, som er bleven forældet. Men dens Interesse bliver nu til Dags især culturhistorisk og beror paa Forstaaelse af Tidsforholdene og Undersøgelse af de mange nye Ideer, Holb. netop i dette Værk fremfor noget andet indfører hos os.” (Paludan 1878, 172)

Det sidste udtryk giver en forklaring

på, at Paludan netop har valgt dette værk som emne for sin afhandling. Men passagen giver også indtryk af en høj grad af bevidsthed om den historiske afstand. Hvad Paludans egen stil angår, kan vi mærke os de i dag næppe brugbare forkortelser. Paludan bestemmer (Ibid., s. 185f.) Holbergs standpunkt som konservativt, med modstand mod projektmageri, men dog modificeret og anfører andre eksempler på det samme i tiden. Holbergs religiøse standpunkt (Ibid., s. 196f.) er statskirkeligt med modstand mod både død ortodoksi og pietisteri. Man fornemmer her, at Paludan ganske deler Holbergs synspunkter på disse felter. Holberg forguder ikke kongedømmet, men han er enevældens tro undersåt (Ibid., s. 205). Således bruger Paludan Niels Klim til at bestemme Holbergs syn på forskellige emner, samtidig med at disse temaer kaster lys over bogen. For ham er bogen kilde til kulturhistorien.

Holberg bestemmes som ’frisindet’ (Ibid., s. 205), hans ”nordisk sunde, praktiske Blik”, der lader ham følge den fornuftige middelvej og undgå excentricitet, fremhæves:

”Med Blikket aabent for alt Nyt og Godt i Culturudviklingen formaaede Holb. at sigte Udskeielserne fra... Han tilegner sig det 18de Aarhundredes Oplysningsbegeistring, practiske og exacte Blik uden at forfalde til dets religiøse Fornægtelse og abstracte Tilbøjelighed til at overføre Naturlovene paa Menneskeaanden og indordne Livets brogede Spil under mathematisk Regelbundethed. De communistiske og radicale Ideer, som kun altfor ofte stikke

Hovedet frem i Utopierne, hos Cyrano og selv hos Swift, er Holb. temmelig fremmed for, og kunde man end hos ham tro at finde nogle af de Spirer, hvoraf det senere socialistiske System udvikledes: den stærke Fremhævelse af Ligheden endog paa Frihedens Bekostning, Individets absolute Indordning under Samfundshelheden og det strenge Statsopsigt, saa maa det erindres, at Socialismen har disse Træk til fælles med Datidens Absolutisme, som Holb. oprigtig sluttede sig til uden at ane, at Radicalismen hundrede Aar senere skulde tage dette System i sin Tjeneste efter forgjæves at have forsøgt sig med den politiske Liberalisme.”

Vi er her langt fra ethvert forsøg på at gøre Holberg kulturradikal. Ved siden af at Paludan har ment, at dette var vigtigt til bestemmelse af genstanden, Holbergs standpunkt, har disse betragtninger været overordentlig aktuelle i 1878. I sin egen samtid stod Paludan over for ensidig fremhævelse af naturvidenskaberne og naturlovene, en stræben efter viden af matematisk art eller så nær som muligt i alle videnskaber. Men han stod samtidig over for en stærk agitation, både individualistisk og socialistisk. I denne passage afbalancerer Paludan en række modsætninger uden at fratage nogen af dem deres skarphed. I sin sammenhæng med emnet, med det grundige studie af Holberg og med den respekt for det historiske, som det udtrykker, bliver dette udsagn en klar konservativ markør. Paludans afhandling er et lærd værk, som disputatser ifølge sagens natur gerne er, og uden den direkte kampstilling, som hans indlæg i ”Nær og Fjern” bærer

præg af. Seks år før Holbergs 200 års jubilæum har Paludan her givet et af hans hovedværker en tidssvarende videnskabelig behandling.

Dansk åndsliv og påvirkning udefra

I 1887 udgav Julius Paludan ’Renaissancebevægelsen i Danmarks Literatur især i det 17. Aarhundrede’, en lærd undersøgelse på 506 sider og første del af *Fremmed Indfyldelse paa den danske Nationallitteratur i det 17. og 18. Aarhundrede*. I sit forord redegør Paludan for, at det nu ikke længere anses for tilstrækkeligt at tage den enkelte digter for sig, han vil se på omgivelserne og stille forfatterne i historisk belysning, drive et sammenlignende litteraturstudium, se dansk litteratur i sammenhæng med de omgivendenationers åndsliv. Bestræbelsen er dermed grundlæggende den samme som i det foregående arbejde her udtrykt med lidt mere direkte afstandtagen til N.M. Petersen og Carl Rosenberg for at lægge hovedvægten på den oldnordiske forbindelse, men ikke gøre så meget ud af de almeneuropæiske forudsætninger. Paludan tager her en hel litteraturperiode for sig, ikke kun en enkelt genre og et enkelt værk som i disputatsen, men det, han ønsker at belyse, er det samme. ”Det danske Aandsliv i dets Vexelforhold til Udlandets” er temaet, og Paludan fastslår i samme forord:

”Det er jo imidlertid ikke Videnskabens Maal at kildre Nationalfølelsen, men at erkjende Sandheden, og netop for et lille Land som vort, der ikke kan gaa i Spidsen for Culturudviklingen, men for en væsentlig Del maa faa Ideerne tilførte udefra, er det visselig ogsaa

i national Henseende af ikke ringe Betydning at komme paa det rene med, hvad og hvor meget det skylder fremmed Paavirkning.”

Her er nu endnu et eksempel paa, at de konservative ønskede at fastholde den fælleseuropæiske sammenhæng, samtidig med at Paludan understreger, at netop den bestemte viden, der søges, den fremmede indvirknings betydning og omfang, har national betydning. Dette forekommer mig at være en vigtig pointe. Det er vigtigt for forståelsen af de konservative, at de var både nationalt og internationalt orienterede, det er vigtigt for opfattelsen af Paludans tankegang, at han bringer dette vekselforhold med sig ind i forskningen, og det er efter min opfattelse også vigtigt for forståelsen af det nationale i almindelighed, at man opfatter, hvor meget man har modtaget udefra og i tilslutning hertil, hvordan det er blevet bearbejdet. Der er også en opmærksomhed på Danmarks særlige stilling som et lille land.

Ganske kort fører Paludan linien op til kampen mellem det nationale og det fremmede i sidste halvdel af 1700-tallet og kaster et blik frem på Romantikken:

”Med Afslutningen af denne Kamp staa vi ved et Vendepunkt og en naturlig Grændse i vor Literaturs Historie; fra da af gaar Bestræbelsen ud paa en Tilbagevenden til Fortidens forladte Traditioner, medens fremmede Impulser vel nu lige saa lidt som nogensinde kunne undværes, men dog ikke mere give Literaturen dens Hovedpræg, kun tjene som Midler til at støbe det nationale Indhold i nye, romantiske Former.”

Nationaliteten har altså betydning, også litteraturhistorisk, og Paludan søger en videnskabelig afgrænsning og begrundelse af denne betydning. Omslaget i 1800-tallet er allerede behandlet af andre; Paludan vil tage sig af det i væsentlig grad ubehandlede i de to foregående århundreder. Han søger viden på et i sin helhed ubearbejdet område, hvorfor selve registreringen af fænomenerne spiller en stor rolle. Dette har betydning for værket karakter, hvor den omhyggelige dokumentation er i centrum. Paludan ser i sin indledende oversigt over den samlede europæiske udvikling med sympati på Reformationens og Renæssancens både religiøse og videnskabelige, poetiske, kunstneriske ”Frigjørelsesproces.” Han peger på, at der i renæssancekulturen både er en genfødsel af det klassiske og senere af det nationale, og han vender sig mod den ensidige dyrkelse af det klassiske:

”I bornert klassisk Begejstring betragtede man lige ned i det 18de Aarhundrede hele sin egen historiske og nationale Fortid som et stort seculum obscurum, hvilket man helst maatte ønske udslettet af Historien; man opgav Forsøget med at bygge videre paa den, og vilde begynde helt forfra paa ny Grundvold.”

Heri ser Paludan en ensidighed og grunden til retningens hurtige forfald, og det viser, at hans uvilje mod ensidige nationale synspunkter ikke fører ham til ensidighed i modsat retning. At afskære sig fra hele sin fortid og ville bygge alt på et nyt grundlag er jo så antikonservativt som noget, og det kan derfor ikke undre, at Paludan har set overdrivelse her.

Det latinske udtryk giver stedet en vis duft af emnet. (Paludan 1887, 1-9) Det ligger også i de her citerede udtalelser, at Paludan har følt en forpligtelse til at gennemgå meget, som han egentlig ikke sympatiserede med og heller ikke mente i sig selv gav meget udbytte, men han har ment, at nogen måtte gennemarbejde det. Dette kan sammenfattes under begrebet den slidsomme viden. Det har været en national og kulturel forpligtelse at udføre denne empiri, denne prøvelse af stoffet, i den historiske sammenhængs forstand nødvendigt. Det er en møjsommelig proces, som fører til viden. Langt det største afsnit i bogen handler om den tyske Efterrenæssances indflydelse på dansk poesi. Et særligt kapitel handler om sprogets teori i 1600-tallet:

”Om Modermaalet samlede sig den Tids nationale Følelse, som i det offentlige Liv blev trængt tilbage eller endnu ikke var vaagnet, men fra hvilken ogsaa den nye Digtning havde sin Oprindelse.” (Paludan 1887, 371)

Paludan udvikler nu, hvordan den danske sproginteresse og sprogbevægelse i 1600-tallet har national betydning, samtidig med at han fastholder, i hvilken grad den udvikledes under påvirkning udefra:

”Paa denne Tid, da Klassikerne var alt aandeligt Livs Hovedkilde, maatte de ogsaa give det første Stød til de nationale Bestræbelser: idet man satte sig det Maal at opdyrke sit eget Sprog til lige Rang og Værd med Grækeres og Romeres, søgte man naturlig et Mønster i de klassiske Forfattere selv, og først ad lange Omveje naaede Bevægelsen til at faa egen

Odelsjord under Fødderne.” (Paludan 1887, 379)

Her er dels en bestræbelse for at forstå en tid, som på mange måder har været Paludan selv fremmed, og på grundlag af denne forståelse af, hvordan det har fungeret, også en kritik, en påvisning af de afveje man let kom ind på. Det er både et ønske om viden om, hvordan disse menneskers tankegang har fungeret, og en dom over den. Ligesom det latinske udtryk før giver billedet ”Odelsjord” her sætningen duft og farve, men på en anden måde, som en markering af, at den arvede jordbund også i overført, åndelig betydning, dog trods alt er det, man stadig må vende tilbage til. Og således føres Paludan gennem sin indgående litteraturhistoriske beskæftigelse med fremmed indflydelse ad omveje tilbage til nationaliteten. Det har efter al sandsynlighed været hans opfattelse, at denne bevægelse var nødvendig at foretage for videnskabens skyld, ja, også for nationalitetens, at dømme efter hans ord i forordet.

Under mærket ”Acton” hæftede en anmelder i venstrebladet *Morgenbladet* 4. april 1889 sig især ved forskellen til Rosenbergs fremstilling i det ufuldendte værk *Nordboernes Aandsliv*, ja, han går videre og spørger, hvordan Rosenbergs dom ville have taget sig ud i sammenligning med Paludans, hvis Rosenberg var kommet til denne periode. Anmelderens synspunkt er, at Paludans sympati for den fremmede indflydelse er større end Rosenbergs havde været. Anmelderen siger også, at Paludan ikke udtaler sin mening med ensidighed, men lægger hele materialet frem for læseren.

Anmeldelsen virker grundtvigiansk, og hvis Viggo Hørup stadig havde været redaktør for avisen, havde afvisningen nok været større.

I 1896 udgav Paludan *Danmarks Litteratur mellem Reformationen og Holberg med Henblik til den svenske*. Et digert værk på 346 sider og ligesom forgængerne helt uden illustrationer, hvilket måske har bidraget til, at de ikke slog an som folkelæsning. Perioden er i væsentlig grad den sammen, men genren er en anden. Her er ikke tale om en undersøgelse ud fra et bestemt tema, men om en bred behandling, der principielt vil have alt med, til brug for universitetsundervisning. Det er en grundig indføring, beregnet på at give de studerende en grundlæggende viden, både et overblik og en betydelig detailkundskab, som udgangspunkt for selvstudium. Vigtig er medtagelsen af de samtidige svenske forhold; ligesom Paludan sammenlignede de lærde skoler i denordiske lande, og ligesom vi så ovenfor, at han fremdrog det sammenlignende litteraturstudium, skriver han her en gennemført sammenligning af danske og svenske forhold, et bidrag til et perspektiv over den danske litteratur og måske også en form for praktisk skandinavisme. Reformationen fremstilles i Danmark og Sverige, universitetsforhold og digtning skildres i Danmark og Sverige. Det er dog klart de danske forhold, som er hovedanliggendet. Sproget er også her et vigtigt anliggende for Paludan:

”Sprogformen og Sprogrenheden havde altid været et ganske underordnet Hensyn for Theologerne, og lige saa lidt som Modersmaalet formaede at hævde sig mod Latinen, evnede det at faa Magt med

Tysken, som allerede havde bredt sig i den senere Middelalder, og som mægtigt styrkedes ved Reformationen.” (Paludan 1896, 5)

Paludans favorit i den tidlige periode er humanisten Christiern Pedersen, Saxos udgiver (1514) og ”den første, der skriver Modermaalet smukt og rent og behandler det literært, oven i Kjøbet med Sans for folkelig Fremstilling” (Paludan 1896, 10). Men Paludan skynder sig at tilføje, at Pedersen ikke var nogen original forfatter. Reformationen medførte et kortvarigt nationalt opsving, men snart var latinen igen i højsædet. Temaet fremmed indflydelse træder dermed også frem i dette værk og især som tysk indflydelse. Paludan beklager på sin stilfærdige måde, at borgerstanden træder tilbage, ”men anerkjendes maa det dog, at den gamle danske Adel ingenlunde savnede national Sans: den skyldtes det, at Historieskrivningen blomstrede og endnu benyttede Modersmaalet, og under deres Ægide begyndte Samlingen af Folkeviserne.” (Paludan 1896, 86) Her viser den nationale sans sig som hovedsagen. Også nationalfølelsen i 1600-tallet behandler Paludan, dog altid afbalanceret, som når han skriver om oldgranskeren Ole Worm:

”I sine Monumenta behandlede han ogsaa det 1639 ved Møgeltonder fundne Guldhorn, hvis Figurer man i Tidens Aand forklarede som moralske eller endog theologiske Allegorier, og da Tyskeren Prof. Henrik Ernst i Sorø med mere Kritik deri vilde se en Fremstilling af vendisk Afgudsdyrkelse, rejste Nationalfølelsen sig imod ham; Worm

fandt det anmassende af en Udlænding at betvivle dette Oldtidsmindes danske Oprindelse.” (Paludan 1896, 240)

Paludan er i det hele taget opmærksom på, at sundere kritik ofte er udøvet af indkaldte lærde, også i Sverige. Der fremstår et billede af en tid, som ikke havde noget direkte forhold til de nationale minder og landets eget sprog, ”man havde glemt Oldsproget og den historiske Udvikling derfra ned gennem Middelalderen” (Paludan 1896, 248). Det er denne sammenhæng gennem tiderne, denne udvikling som sammenhæng over tid, snarere tradition end brud, som Paludan ønsker at få frem, og her har vi sandsynligvis den dybeste forklaring på, at han har kastet sig over, ja virkelig fordybet sig i et emne, som tilsyneladende er ham ret utiltalende: At mellemtiderne må med, tiden mellem Reformationen og Holberg er nødvendig for at forstå det danske sprogs og den danske litteraturs udvikling, den indre sammenhæng, ligesom det er nødvendigt at få den udefra kommende påvirkning med. Selv de svage perioder må man lære at kende, for des bedre at kunne vurdere de gode. Dette må være den viden, som Paludan har ønsket at bibringe de studerende.

Hvad de religiøse forhold angår, sympatiserer Paludan tydeligt med den oprindelige reformatoriske frihedsbegejstring, men han afbalancerer også sin kritik af den senere strammere kurs med den fare for splittelse i sekter, som lå for, hvis enhver ville fortolke ”Skriften efter sit subjektive Skjøn” (Paludan 1896, 84). Her viser han en forståelse for den historiske situation, som rækker ud over, hvad han egentlig

anser for ønskeligt, men samtidig kan man i dette udtryk se en svag spejling af hans egen samtids problemer med en tiltagende individualisme.

I 1913 udsendte Paludan anden del af *Fremmed Indflydelse paa den danske Nationallitteratur i det 17. og 18. Aarhundrede, Fransk-engelsk Indflydelse i Holbergs Tidsalder*. Den blev udgivet på Nationale Forfatteres Forlag. Dette er dobbelt interessant, dels at et konservativt forlag har haft interesse i at udgive en afhandling af denne karakter, dels at Paludan har ladet denne omfattende videnskabelige undersøgelse (511 sider) udgive på et klart holdningsmæssigt konservativt forlag. Dette tyder ikke på, at konservatismen har haft et problem med fremmed indflydelse i sig selv, men på den anden side, at Paludan har set en sammenhæng mellem sin akademiske virksomhed og sin holdning i større almindelighed. Han skriver i forordet, at han ikke havde regnet med, at der ville gå 25 år mellem de to afdelinger, og begrundet med bl.a. embedsforretninger; til dem kan man nok regne den ovenfor nævnte fremstilling for studerende. Paludan understreger her, at dette ikke er nogen bred fremstilling, og at meget er udeladt:

”Opgaven er at skildre den aandelige Atmosfære, under hvilken han [Holberg] og hans samtidige arbejdede, fra en enkelt bestemt Side, Vexelforholdet mellem dansk og fremmed Aandsliv.”

Som i de andre bøger tager han først de store almeneuropæiske træk, livsanskuelsens verdsliggørelse ved at staten efterhånden tager kirkens plads som autoritet og ved at fornuften gør sig

gældende. Den fremvoksende verdslige humane dannelse skildrer Paludan med sympati; han bryder sig ikke om, at man udvendigt påtrykker kunst og videnskab et religionens stempel. Men her som tidligere er han modstander af de yderliggående konsekvenser i 1700-tallet, hvor nogle kun respekterede ”Fornuften, d.v.s. Individets subjective og ofte vilkaarlige Skøn, ikke Slægternes og Historiens ubevidste, men desto mere lovbundne og usvigelige Erfaring” (Paludan 1913, 27). Paludan sætter fornuftsherredømmet direkte i forbindelse med individualismen og dermed detroniserer det, da det mister sin overordnede, nærmest guddommelige status, hvis fornuften kun er et udslag af individets subjektivitet. Derimod sættes erfaring som noget andet og mere end det rent sansafhængige. Paludans udtryk må pege på, at der er noget kollektivt, ikke som materielt tvingende omgivelser, men som noget organisk; en åndelig erfaring. Der er tale om en erfaring, som er opstået og gået gennem mange slægter og dermed rummer et samspil mellem person og tradition. Heri er nationen en del. I skildringen af dette forløb kommer han med en interessant betragtning om dannelse, noget der spillede en stor rolle for de konservative i kulturkampen. Han siger, at Middelalderens og Renæssancens lærdom blev til dannelse, da den opgav sin isolation fra sit eget folk, og senere især ud fra England ændrede karakter og blev praktisk orienteret. (Paludan 1913, 37)

Undertiden falder en bemærkning, der peger på ligheder og forskelle til Paludans samtid. Side 15 sammenlignes Richelieus franske akademi med Hegelianismen, ”som blev kgl. Preussisk Statsfilosofi”;

side 376:

”I den franske Hoflitteraturs Tid drev man ingenlunde, som saa ofte i vore Dage, et forlorent Spil med Floskler om at ”leve i Sandhed”, og opfattede heller ikke Skik og Brug, Etikette og selskabelige Hensyn som tomme eller hykkeliske Former, snarere som en Del af Moralen og Livets faste Rammer”

I al korthed udtrykkes her en samtidskritik, nærmere betegnet en kritik af en bestemt ideologi i samtiden. Den selskabelige form ses her som en god ramme for livet. Paludan sympatiserer med det nationale og folkeviseorienterede hos digteren Jørgen Sorterup, men stødes over hans snakkesalighed og smagløshed og kommer ved begge dele til at tænke på N.F.S. Grundtvig, som han synes overvurderer Sorterup (Paludan 1913, 423). Også dette bliver til en reference til en langt nærmere tid.

Det nationale tema kommer endvidere frem, når Paludan siger, at Brorson i sine salmer nærmer sig folkevisetonen og i den forstand er mere national end Kingo, men på den anden side fører vor salmedigtning tilbage til den afhængighed af Tyskland, som Kingo havde frigjort sig fra. (Paludan 1913, 434f.) Her er Paludans egen sympati for national digtning og temaet fremmed indflydelse tæt sammenknyttet; der tegner sig en form for selvstændighed, som består i, at danske digtere gennem århundreder har arbejdet med de samme temaer. Bogen slutter da også med en udtalelse om ”den holbergske Komedies nationale Rod”, som længe var miskendt (Paludan 1913, 498). Hovedresultatet bliver da, at man bliver klogere på sit eget ved at se,

hvordan det er påvirket udefra, og man bliver klogere på sin egen tid ved at se den i forhold til andre.

Litteraturhistorien som videnskab

I 1919 skrev Julius Paludan en sammenfattende, principiel artikel med titlen "Litteraturvidenskab". Han begynder kort historisk med Aristoteles og efterlyser et "samlet Blik paa Kunstens eller Digtingens Væsen og Natur". Derefter går han over til at fortælle, hvordan der i den nyere tid udvikledes en æstetik, hvordan man søgte at bestemme kunstens begreb, og hvordan man ved midten af 1800-tallet taber troen på de store aprioriske systembygninger og går over til mere historiske synsmåder. Hos Hippolyte Taine bliver det mere tilblivelsesprocessen end det færdige værk, der har interesse. Paludan beskriver en formæstetik og en empirisk æstetik, men kommer også med en lille advarsel:

"Paa den anden Side er der her Fare for en Ensidighed lige modsat Fortidens, naar man kun vil anerkjende Naturlove, ingen Aandslove eller Aandsvidenskab, naar Æstetiken fra psykologisk bliver rent fysiologisk, saa man ikke kan bruge Ordet "sjælelig" uden at sætte det i Gaaseøjne for at hævde sin exacte Overlegenhed over Lægmands uvidenskabelige Talebrug." (Paludan 1919, 192)

Dette kan siges at være overskriften på Paludans virke: Han vender sig imod en ensidighed modsat fortidens, uden at han af den grund vil kaste sig i armene på fortidens form for ensidighed. Han udtrykker også her, at et naturvidenskabeligt standpunkt ikke er

nok, det skønne og det ophøjede er ikke noget, man kan købe på apoteket. Paludan vender sig generelt mod det abstrakt skematiske, men han kommer også ind på afgrænsningen i forhold til filologien og bemærker, at "Videnskabens Specialisering er i vore Dage bleven en Nødvendighed" (Paludan 1919, 196). Litteraturforskeren skal ikke være sprogforsker i ordets egentlige betydning, men han må kunne bedømme digternes sprog og form; på samme måde er den filologiske metode, den nøjagtige undersøgelse af enkeltheder af stor betydning for litteraturstudiets underbygning. Paludan hævder nu 'Slægternes Erfaring', d.v.s. litteraturhistorien som grundlag for litteraturstudiet, med sætningen, at "Forskningen først bliver Videnskab, naar den gennem Kjendsgjerninger søger Love" (Paludan 1919, 199), og disse love må være af en anden karakter end positivismens, idet de dannes gennem lydhørhed for de historiske fænomener. Her kommer helheden og årsagssammenhængen frem, det sammenlignende og vekselvirkningen, og dermed "bliver Litteraturens Historie en Hovedside af Culturhistorien, en Menneskeandens Historie." For udviklingen af denne tankegang peger han på Romantikens og Herders betydning, og han giver med sædvanlig grundighed en række eksempler på den sammenlignende litteraturhistorie; mens han på den anden side ikke vil give det historiske synspunkt ensidig overvægt. Hans konklusion er: "Litteraturvidenskab er altsaa et fag der saa at sige danner sig og bliver til for vore Øjne." (Paludan 1919, 207) Der er ikke enighed, hverken om dens indhold eller dens principper. Paludans

egne værker tegner sig hermed som en del af denne proces, som førte til en litteraturvidenskab. Det gælder også generelt, at kulturkampen mellem radikale og konservative fandt sted på et tidspunkt, da videnskaberne var ved at afgrænse sig fra hinanden, og der ikke var kommet de faste faggrænser endnu. Dermed var det et vigtigt tidspunkt, et skæringspunkt. De, der kan definere, hvad videnskab er, bliver dem, der kan sætte rammerne for debatten i den akademiske verden.

Konklusion og perspektiver

Paludan må se litteraturhistorien som empirisk, ligesom den samtidige ligeledes konservative Ernst von der Recke så metrikken. ”Metrikken er en empirisk Videnskab”, sådan indleder Recke sin disputats om dansk metrik. Paludan er dog ikke så skarp i sine formuleringer. For ham kan det ikke være teorien, der leder praksis, særlig da han først ser en litteraturvidenskab som værende under dannelse. En teori kan først udarbejdes gennem et stadigt arbejde med stoffet. Det betyder ikke, at Paludan er fremmed for overordnede og principielle synspunkter, lige så lidt som Recke. Indeholder hans arbejder så også en protest, om end i mere stiltfærdig form end hos Recke? De rummer i hvert fald et korrektiv til den mere nordisk orienterede retning, snarest grundtvigsk, som han med større bestemtthed trådte op imod i skole- og dannelsessagen. Paludan mener, at mellemtidernes, som 1600-tallet, må med, uanset at de ikke har hans største sympati. Han må her indirekte, ligesom Recke direkte i sit indlæg om retskrivningen (Recke 1888), tale den historiske udviklings sag. Hans arbejder må også

indirekte indeholde en indsigelse mod en samtidig radikal bedømmelse af fortiden ud fra moderigtige synspunkter.

Paludan opererer i sin litteraturhistorieforskning med en række former for sammenhæng: Der er den nationale sammenhæng; det lange stræk i landets egen historie og kultur og dermed en periode som 1600-tallets forbindelse med og forhold til tiden før og tiden efter. Der er sammenhængen mellem den nationale tråd og påvirkningen udefra, som Paludan på ingen måde mener kan ignoreres, og dermed er der også sammenhængen i den enkelte periode, som ofte får sit mest fremtrædende præg netop af en stærk fremmed påvirkning. Der er den sammenhæng, som fremkommer af forholdet til religionen. Der er den sammenhæng, som statens voksende indflydelse indebærer. Endelig er der den sammenhæng, som fremkommer ved Paludans egen holdning, hans forsøg på at afbalancere modsætningerne, hans søgen efter et sundt, uensidigt standpunkt. Dette er sammenhænge, som det enkelte litterære værk indgår i, og temaer, som den litterære sammenligning kan spille på. Spørgsmålet om sammenhæng er helt afgørende i al tekstlæsning og uløseligt forbundet med spørgsmålet om mening, som har været stærkt debatteret i de sidste årtier. Tekst betyder egentlig noget, der er vævet sammen, og en tekst kan både være vævet sammen indadtil, en indre sammenhæng, og være vævet sammen med noget ydre, en ydre sammenhæng. I Paludans litteraturhistorieforskning ligger hovedvægten på det sidste. Han ser forfatteren i historiske og kulturelle sammenhænge, hovedsagelig i form af store åndelige bevægelser.

Han undgår hermed, at individuelle og lokale sammenhænge tager helt overhånd, som der har været tendens til i postmodernismen. Paludan respekterer samtidig det individuelle i den forstand, at forfatterens budskab betyder noget. Men han læser de enkelte tekster for at få viden om en helhed. Disse sammenhænge er inspirationsredskaber, noget som gør granskningen til mere end detailanalyse, og deres oprindelse hos forskeren må mere skyldes intuition end forstand. Man kan argumentere for sådan en sammenhæng, men man kan ikke argumentere sig ind i den: Ideerne til disse sammenhænge må være kommet til Paludan som noget forvidenskabeligt, som udspringende af hans egen holdning.⁴

Vi kan her se en lighed med det, biskop H.L. Martensen beskriver i *Den kristelige Ethik* om en form for tro med en tilsvarende form for viden. Der er noget i aktion, før forskeren begynder sin undersøgelse, før viden etableres. Martensen skriver på baggrund af en strid i 1860'erne om forholdet mellem tro og viden om "en Dobbeltmodsætning, idet Tro med tilsvarende Viden staaer imod en anden Tro med tilsvarende Viden" (Martensen 1878, 335) For denne opfattelse er ingen menneskelig viden helt uden tro. Den menneskelige fornuft er, som vi har set Paludan pege på, altid subjektiv, og der findes ingen rent objektiv videnskab. Den dannelse, som Paludan repræsenterede, lagde vægt på fordybelse, på personlig tilegnelse af større kulturelle helheder, og hans litteraturhistorieskrivning må bygge på en stadig træning i at kunne se ligheder og forskelle, heri må den sammenlignende litteraturforskning i høj grad bestå.

Dette må videre føre til, at forskningen ikke er væsensforskellig fra lægmandens tilegnelse af et stof; der er en forskel i styrke og intensitet, i produktivitet, men ikke i princip. Den intuitive tilgang er jo mulig for alle. Paludan er først og fremmest den grundige læser, men også den læser som med en helt usædvanlig gennem mange år erhvervet indsigt i en næsten glemt litteraturperiode kan bringe ny viden i form af et overblik over ukendt stof. Sammenhæng er noget, de fleste forskere søger, men det er også et ikke-begrebsligt begreb, det kan ikke reduceres til en formel eller noget materielt. Dette er vigtigt at slå fast, ligesom sammenhæng, den helhed, vi sætter en tekst og et emne ind i, hænger sammen med det forvidenskabelige, med vor egen tankeverden. Paludan holder også fast i det enkelte værks indre sammenhæng, nok ser han ligheder mellem enkeltheder, men det er dog en opfattelse af Swifts *Gulliver's Travels* og Holbergs *Niels Klim* hver for sig som helhed, der danner grundlag for sammenligningen. Der er hermed en sammenhæng mellem forståelse af det enkelte værk som en helhed og dets placering i en større, mellemtekstlig eller overtekstlig sammenhæng.

Jeg betegnede Paludan som en læser, og det er ikke tilfældigt, da netop læserens rolle har været stærkt betonet og diskuteret i den hermeneutiske debat i de sidste årtier. Paludan er en læser, som søger kundskab hos de gamle forfattere, men han er også en selvstændig læser, som ikke lægger skjul på, at han har sin egen mening. Den stærke vægt på dokumentation tyder dog på, at den fortidige tekst har en prioritet. Emnets særlige karakter, et lille lands litteraturhistorie, gør, at der

ikke er så megen mulighed for at påvise vekselvirkning; de beskrevne danske forfattere må i hovedsagen ses som modtagende, selvom Paludan kan vise svage spor af Niels Klim i udlandet. Dette har vel for et nationalt engageret menneske ikke kunnet være helt tilfredsstillende, men Paludans udtalelser peger på, at han har følt det som en pligt at fremstille sammenhængen netop sådan. Det nationale hos ham kommer da til at ligge hovedsagelig i forfatternes bearbejdning af det modtagne; det har også været en nødvendighed for ham, for at de ikke skulle fremstå som helt passive. Hermed er antydning, at Paludan har skrevet mod betydelige odds. Til sammenligning kan nævnes, at historikeren Steenstrup, i sit værk *Normannerne* om sammenstødet mellem dansk og engelsk kultur i vikingetiden, havde langt bedre mulighed for at påvise vekselvirkning, nemlig den danske indflydelse på angelsaksiske retsregler. Dette har sikkert været et nationalt behov efter 1864. Paludans emne gav ham ikke denne mulighed, og sammenlignet med Steenstrup virker han også næsten ængstelig ved at påpege dansk betydning, ligesom Ernst von der Recke i sine folkevisestudier.⁵ Men for det lange perspektivs skyld har Paludan følt en forpligtelse til at gennemarbejde det, som næsten var et "sort hul" mellem Middelalderen og Romantikken. På samme måde behandlede den konservative forfatter H.F. Ewald i det fiktive værk *Svenskerne paa Kronborg* fra 1873 den samme tid, 1600-tallets, med udpræget følelse for, at det særligt udvalgte emne var en vanmagts og ulykkens tid, men også med en følelse af forpligtelse til at tage det op. I denne

sammenhæng mellem et skønlitterært værk og et forskningsarbejde om samme tid kan vi ane et fælles konservativt tema. Man får i dette en antydning af trangen til sammenhæng som drivkraft og et indtryk af, hvor meget den historiske sammenhæng betød for de konservative.

Paludans forskning er først og fremmest en historisk forskning, dens fokus er på tekstens oprindelige sammenhæng, selv om enkelte hentydninger ses i forhold til Paludans egen samtid. Meget er forudsat her, f.eks. at vi er i stand til nøjagtigt at tidsfæste teksterne. Det forudsættes også, at vi er i stand til at forstå en anden kulturel sammenhæng end vor egen, men vejen til denne forståelse går gennem teksterne og deres indbyrdes sammenhæng, gennem den personlige gennearbejdelse af et omfangsrigt materiale. Det må da også siges, at den periode, han især behandler, giver ret gode muligheder for at nå fra tekst til sammenhæng, ved det omfattende materiale, den har efterladt sig, mens det for oldtidshistorie er ulige vanskeligere. Vi har altså her en dobbeltbevægelse, som må siges at konstituere litteraturhistorikerens viden: 1. Han medbringer nogle ideer om, hvad det kunne være interessant at undersøge, hvad der er vigtigt. 2. Han søger viden om fortiden, om sprogets og litteraturens udvikling, gennem dens eget efterladte materiale. Paludan vil både beskrive teksterne som en del af en anden tids kultur og bruge dem som vidner til, hvad denne kultur gik ud på. Således bliver en vis cirkelbevægelse altid nødvendig, som det klart er blevet udtrykt inden for hermeneutikken og som Paludans samtidige konservative meningsfælle Steenstrup også var inde på.⁶

Paludan er ikke særligt biografisk interesseret, forfatteren findes i hans tekstlæsninger, men træder ikke frem på nogen dominerende måde; Paludan søger at nå fortiden gennem teksten selv. At hans bøger får et fremtrædende præg af lærdom, skyldes også et ønske om i betydeligt omfang at lade materialet tale selv, samtidig med at Paludan godt er klar over, at det er ham, der fører ordet. Uden at komme med skarpe definitioner lykkes det Paludan at holde tekst, forfatter og læser i luften samtidig, at vise historiske rødder og forfatterens skikkelse, uden at det kommer til at skygge for teksten. Paludan kan beskrive noget med rødder, og som er modtagende, uden at det bliver ensidigt afhængigt af omgivelserne, fordi han selv har rødder. Paludans forskning afspejler heller ikke den positivistiske søgen efter love. Ejheller er den stærke interesse for metode, som også var en positivistisk mærkesag, hans sag; med sin tæthed på materialet fastholder hans litteraturhistorieskrivning i og for sig det kaotiske og dynamiske ved læsningen, uanset at det ikke er ord, man normalt bruger i forbindelse med Paludan, samtidig med at de nævnte overordnede sammenhænge giver ham pejlemærker og mulighed for at samle stoffet i meningsfyldte helheder. Hans værker bliver da en kompakt sammenbygget fylde af kundskab. Til syvende og sidst må der i denne stræben efter viden om en anden tid, endda en tid som ikke ubetinget er forskeren sympatisk, være et ønske om at overskride den snævre samtidige horisont; vel bringer Paludan sine egne ideer med sig, men han ønsker heller ikke kun at se sig selv. I dette har han set en åndelig øvelse, en udvidelse af

sindet.

Når Paludan læser Niels Klim som et værk, der kan fortælle ham noget om den tid, det er skrevet i, må han læse det på en anden måde, end de læsere det blev skrevet til (delvis i hvert fald; Holberg ville nok også sige noget om sin samtid). Han må altså forudsætte, at en sådan læsning er mulig, og han opbygger den på den måde, som jeg har beskrevet, ved inddragelse af et stort antal andre tekster. Den oprindelige forfatters hensigt har real betydning. Dermed respekterer han også bogen, den enkelte bog, han behandler, som en helhed, en bestemt afsluttet mening. Dette er ikke overraskende, men værd at mærke sig i lyset af de sidste årtiers diskussion om tekstfortolkning.⁷ Paludan opbygger og beskriver en historisk sammenhæng, men respekterer forfatterens tolkning af sin egen tekst. Han ser berøringspunkter mellem sit emne og sin samtid, men anvendelsen på samtiden er ikke et hovedformål for ham. Hans tanker om den klassiske traditions betydning i den tid, han skriver om, må også bygge på en bevidsthed om sammenhængen mellem form og indhold, som måske kan være skærpet af den tradition, som han selv stod i, og som var under angreb.

Spændingen og dynamikken i hans litteraturhistorieforskning består bl.a. i, at i tilfældet Niels Klim er det en genre, han beskriver, mens han senere skriver bredere historiske værker, hele tiden ud fra det litteraturhistoriske synspunkt. Genren, den klassiske tradition og de konkrete lighedspunkter mellem bestemte tekster bliver gennem hans egen store viden om emnet til eksempler på vane og på stadigt arbejde med emnerne og dermed til

holdepunkter for en forståelse.

Den omfattende dokumentation må være et resultat af både en bestræbelse på at beskrive en tankeverden på grundlag af enkelte udsagn og at pege på, hvad der sagligt set kan ligge i teksterne. Derimod udtrykker Paludan ikke en tankegang, som kræver definition af hvert enkelt begreb, der anvendes, ligesom den ikke kræver matematisk præcision og udtømmende beskrivelse.

Den rummelige 'sunde sans' er tilstrækkelig; i forhold til den retoriske traditions opfattelse af viden må dette betyde, at det er en form for viden, der er baseret på sandsynlighed og dermed på argumentation; den har ikke endelig garanti i nogen metode. Dette er væsentligt at betone i forbindelse med de sidste årtiers stadige opgør med det objektive. Hele tankegangen må da forudsætte, ligesom hos Steenstrup, at historisk viden er mulig, at vi ikke er afskåret fra at forstå fortidens mennesker p.g.a. den tidsmæssige og kulturelle afstand. (Steenstrup 1915, 182-187) Men det kræver arbejde, og heri ligger i høj grad et arbejde med de konkrete tekster. Hvad angår forholdet mellem viden, retorik og sprog, har vi set, at Paludan midt i al sin lærdom arbejder med sproget; han bruger et latinsk udtryk til at karakterisere en tids holdning, et nordisk-poetisk til at udtrykke sit eget standpunkt. Paludan vælger dog som helhed den form for oversættelse til sin egen tid, som ligger i en omhyggelig dokumentation, ikke i en udpræget anvendelse af nutidens tankegang og ordvalg. Paludan arbejder med teksterne i den sammenhæng, som de opstod i, for at kunne bestemme deres karakter nærmere. Den historiske forståelse har

for ham en værdi i sig selv; han går ind i noget, som han kun i begrænset omfang sympatiserer med (og det kan ikke undgås, at det undertiden mærkes), men hvor han mener, det er nødvendigt for at få en sammenhængende viden frem. Både Steenstrups og Paludans tankegang forudsætter, at der findes noget, som vi kan vide. Og hvorfor skulle vi ellers gøre os ulejligheden?

Noter

¹ Denne artikel udspringer af nogle studier over emnet Konservatisme i Danmark, som jeg har bedrevet i de senere år med bevilling fra Statens humanistiske Forskningsråd og Velux Fonden.

² Kilde: Sangen som privattryk, i privateje.

³ Se Steenstrup 1889, 407: "en vid Betragtning af ikke blot det ejendommeligt Danske, men tillige Verdensbevægelsernes Afspejling i vor Historie..." Denne betoning virker helt bevidst. For Steenstrup, se Gissel 2003.

⁴ Med hensyn til de teoretiske spørgsmål, jeg nævner her, vil jeg gerne henvise til Vanhoozer 1998 og Schnack 1975. Jeg håber ved en senere lejlighed at kunne uddybe emnet "sammenhæng".

⁵ Se hertil Gissel 1993.

⁶ Se Steenstrup 1915, 204, som bruger det udtryk, at vi i videnskaben ofte må bevæge os i en Kredsgang.

⁷ Se hertil Vanhoozer 1998 i almindelighed og især s. 104.

⁸ Se Brizzell & Herzberg (1990) under "knowledge".

Litteratur

Brizzell, P. & Herzberg, B. (1990): *The Rhetorical Tradition*, Boston

Conrad, Flemming (2001): 'Julius Paludan mellem Norden og Europa', *Videnskab og national Opdragelse*.

- Studier i nordisk Litteraturhistorieskrivning – Del I*, Nordisk Ministerråd, Kbh. 2001, s. 181-236
- Gissel, Jon A.P (1993): 'Johannes Steenstrup som folkevis- og stednavneforsker', *Fortid og Nutid* 1, 47-64.
- Gissel, Jon A.P. (2003): *Den indtrængende Forstaaelse*, København
- Martensen, H.L. (1878): 'Den sociale Ethik', bd. 2 af *Den christelige Ethik*
- Paludan, Julius (1878): *Om Holbergs Niels Klim. Et Bidrag til Kundskab om fremmed Indvirkning paa det attende Aarhundredes danske Literatur*, disputats, København
- Paludan, Julius (1885): *Det højere Skolevæsen i Danmark, Norge og Sverig*, København
- Paludan, Julius (1887): 'Renaissancebevægelsen i Danmarks Literatur især i det 17. Aarhundrede', 1. del af *Fremmed Indflydelse paa den danske Nationallitteratur i det 17. og 18. Aarhundrede*, København
- Paludan, Julius (1896): *Danmarks Literatur mellem Reformationen og Holberg med Henblik til den svenske*, København
- Paludan, Julius (1897): *Émile Zola og Naturalismen*, København
- Paludan, Julius (1913): 'Fransk-engelsk Indflydelse i Holbergs Tidsalder', 2. del af *Fremmed Indflydelse paa den danske Nationallitteratur i det 17. og 18. Aarhundrede*, København
- Paludan, Julius (1919): 'Litteraturvidenskab', *Edda* 10, 188-208
- Recke, Ernst von der (1881): *Principerne for den danske Verskunst efter dens historiske og systematiske Udvikling*, København
- Recke, Ernst von der (1888): *Store og smaa Bogstaver. Et Indlæg i Retsskrivningsspørgsmaalet*, København
- Schnack, A. (1975): 'Fri os fra Tekstbeskrivelsen',
- RIDS 27
- Steenstrup, Johannes (1882): *Normannerne*, København 1876-1882.
- Steenstrup, Johannes (1889): *Historieskrivningen i Danmark i det 19de Aarhundrede*, København
- Steenstrup, Johannes (1915): *Historieskrivningen*, København
- Vanhoozer, Kevin (1998): *Is There a Meaning in This Text?*, Grand Rapids, 1998

Den radikale protestant og den moralske libertiner

Artiklen vil vise, at libertineren Bataille i *L'Érotisme* fremstiller en form for moralfilosofi, der har de samme fundamentale præmisser som Immanuel Kants, og desuden argumentere for, at Bataille overraskende nok virker mere loyal over for morallovens transcendentale status end Kant selv. I *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* møder vi nemlig en mere pessimistisk Kant i hans analyse af begrebet om det radikale onde.

Kritik versus Erotik

Immanuel Kant og Georges Bataille - man skal lede længe for at finde to hovedpersoner i den moderne europæiske filosofihistorie, der befinder sig længere fra hinanden. Bataille blev berygtet for sit udsvævende liv som libertiner, for sine erotiske noveller som "Historien om Øjet", og for sit teoretiske hovedværk *L'Érotisme* (1957). Kant derimod bliver husket som den grundige og systematiske protestant, der aldrig forlod sin hjemby Königsberg, og som levede sit liv i stramme rutiner. Hans teoretiske stramhed og systematik kom især til udtryk i hans forsøg på at kortlægge mulighederne og grænserne for den menneskelige fornuft. Et arbejde, som vi kan følge i de tre kritikker, hvor han giver en systematisk og udtømmende beskrivelse af de transcendentale betingelser for menneskelig erkendelse, moral og dømmekraft.

Når Bataille udtrykker teoretiske pointer, er hans udtryk litterært og ikke bundet til

en særlig videnskabelig praksis. Kants skrifter derimod er oftest minutøst opdelt i paragraffer, og hvert afsnit placerer sig derfor altid hierarkisk i forhold til det foregående og kommende. Hvor Bataille ofte undviger systematiske definitioner, så opstiller Kant velordnede systemer, som virker helstøbte og uindtagelige.

Netop fordi Bataille og Kant er så forskellige både i deres udtryk og i deres tænkning, er det overraskende og interessant, at Bataille i *L'Érotisme* giver en beskrivelse af, hvad menneskelig ondskab er, der til forveksling ligner Kants begreb om det radikale onde, som han opstiller i *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RiV) fra 1793. Artiklen her vil vise, at libertineren Bataille opstiller en form for moralfilosofi, der indeholder samme grundelementer som den kantianske.

I RiV fremgår der dog ikke nogen klar og enkel definition på Immanuel Kants begreb om det radikale onde. Her er Kants

orden ofte kun tilsyneladende, og imellem de klare og præcise definitioner gemmer der sig tvetydige bemærkninger, der inviterer til flere fortolkninger. Kort fortalt består hovedvanskeligheden i RiV i, at Kant nogle steder beskriver det radikale onde som en medfødt egenskab eller disposition, dvs. noget der på en vis måde har sin oprindelse i den menneskelige natur, og andre steder benægter han, at den menneskelige natur er ondskabsfuld og pointerer i stedet, at vi selv har trukket os hen imod det onde, og at vi derfor selv er ansvarlige for vores onde handlinger. Et afgørende spørgsmål i RiV er altså: Hvad er det, der trækker os hen imod det onde? Hvilken form for tiltrækning er der tale om?

Hos Bataille finder vi et mere klart svar på spørgsmålet; Bataille hævder, at et ethvert forbud er mulighedsbetingelsen for en overskridelse, hvilket betyder, at eksistensen af et forbud altid vil give os lyst til at overtræde det. Et forbud tiltrækker altså sin egen overskridelse. Det er menneskets bevidsthed om forbuddet, der spiller en afgørende rolle i forbindelse med overskridelsen af forbuddet. Hos Kant finder man den samme pointe; her spiller menneskets bevidsthed om moralloven også en afgørende rolle, når vi bryder moralloven, nemlig i kraft af vores dårlige samvittighed. Artiklen her vil vise, hvorledes Kant og Bataille har mange pointer til fælles, men stadig hævde, at de på et afgørende punkt er uenige; nemlig mht. hvad der er motivet eller maksimen for en ond handling, dvs. hvad det er, der trækker mennesket hen imod det onde: Spørgsmålet er nemlig, om det er mennesket selv, eller om det onde har sin egen tiltrækningskraft?

En mangelfuld og utilstrækkelig moral

I *Kritik der Praktischen Vernunft* (KpV) fokuserer Kant næsten udelukkende på menneskets værdighed og moralske potentiale til den gode vilje, men i RiV er han primært optaget af at beskrive menneskets nederdrægtige egenskaber og vores hang til at gøre det onde. Hans udgangspunkt er her et empirisk og deskriptivt argument: når vi betragter verden, som den foreligger i al sin gru, kan vi konstatere, at mennesket har en hang til det ondskabsfulde. Mennesket er, som Kant beskrev i KpV, i stand til at sætte sig udover sine tilbøjeligheder og drifter og handle ifølge sin praktiske fornuft, men det paradoksale er, at vi alligevel ikke altid gør det. Derfor karakteriserer Kant i RiV mennesket som mangelfuldt; vi er ofte ikke i stand til at handle ud fra den maksime, som vi egentlig havde tænkt os:

”Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die Tat, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft ist, gelten könne.“ (Kant 1793, 83)

Vi kan kun i en uendelig proces stræbe imod at forbedre os, men vores handlinger vil altid være utilstrækkelige i forhold til de fordringer, som vi er pålagt af moralloven. Menneskets moral er skrøbelig ('Gebrechlich'); vi er for svage til at følge de maksimer, vi har besluttet os for at følge.

Samlet set er Kants pointe i RiV, at menneskets moral er impotent; ofte er vi for svage til at aktualisere de maksimer, vi egentlig har besluttet os for at aktualisere, og andre gange vælger vi simpelthen at modsætte os morallovens bud og bytte om på den korrekte rangorden mellem

maksimerne, således at den objektive maksime underordnes den subjektive. Én ting er, at vi ikke altid handler moralsk, langt værre er det, at mennesket ikke altid lytter til sin samvittighed, som burde plage os, når vi har handlet i modstrid med moralloven; mennesket er nemlig i stand til at lyve overfor sig selv og derved gøre sig fri af sit samvittighedsnag, hvilket truer med at ødelægge enhver mulighed for moralsk forbedring. En sådan selvtilfredshed og selvgodhed er et produkt af det radikale onde og netop det, der forhindrer det gode i at udvikle sig. Hvis mennesket er i stand til permanent at ignorere sit samvittighedsnag, er vi ikke i stand til at opbygge et moralsk tankesæt. Derfor efterlader Kant os i RiV kun med et spinkelt håb, om at umoralske mennesker kan forbedre sig (Kant 1793, 46-47). Det radikale onde truer med at forpuste og ødelægge fundamentet for den transcendentale kantianske moralfilosofi, for her får Kant antydning, at mennesket kan tænke udover morallovens rammer. Senere skal vi se, hvordan det viser sig, at Bataille overraskende nok virker mere loyal overfor morallovens transcendentale status end Kant selv. I *L'Érotisme* fremstiller Bataille en form for moralfilosofi, der har de samme fundamentale præmisser som Kants.

Den unaturlige ondskab

”Mennesket har opbygget den fornuftige verden gennem sit virke, men har altid bevaret en rest af vold i sig. ... uanset hvor fornuftige vi bliver, kan vi atter beherskes af en vold, som dog ikke længere er den naturlige vold, men volden hos et fornuftsvæsen, der forsøgte at adlyde, men som bukker under for den bevægelse i det selv, som det ikke kan reducere til fornuften.”(Bataille, 1957, 47)

George Batailles beskrivelse af den sidste ’rest af vold’ i mennesket, som hverken er natur eller fornuft, har en slående lighed med Kants begreb om det radikale onde; der er noget i mennesket, som gør, at vi ikke altid handler fornuftigt og af respekt for moralloven, selvom vi normalt er fornuftige og moralsk bevidste. Hos Bataille gælder det ligesom hos Kant, at denne hang til det onde i mennesket ikke er det samme som den naturlige vold; når mennesket vælger at følge sine tilbøjeligheder, vender vi ikke tilbage til en utæmnet naturtilstand. Vi forbliver netop mennesker, fordi vi er bevidste om, at vi nu overtræder moralloven, og fordi vi er bevidste om det syndige i vores handling (Bataille, 1957, 45). Som beskrevet ovenfor beskriver Kant netop den menneskelige moral som skrøbelig (’*gebrechlich*’) og impotent: vi forsøger at handle efter moralloven og at leve op til dens krav og fordringer, men vi er ikke altid i stand til at efterkomme dem og derfor bukker vi under for vores drifter og tilbøjeligheder. Samme pointe finder vi hos Bataille:

”Naturen forlangte, at de skulle give efter for, nej, at de skulle styrte sig ud i ødelæggelsen; men den menneskelige mulighed afhang af det øjeblik, hvor et menneske fattede sig midt i en uovervindelig svimmelhed og anstrengte sig for at svare nej.

Anstrengte det sig? Faktisk har menneskene aldrig modsat sig volden ... med et definitivt nej.” (Bataille, 1957, 72-73)

Menneskets kendetegn for Kant er, at det er i stand til at frigøre sig fra sin natur, men selv om mennesket har kapacitet til at afvise sine naturlige drifter og tilbøjeligheder, så vil vi

aldrig fuldstændig være i stand til at lukke af for vores sanselige naturs påvirkning. Med Batailles ord kan vi hævde, at mennesket aldrig har været i stand til afvise naturens vold definitivt.

Når Kant skriver, at mennesket har en medfødt hang til det onde, betyder det ikke, at mennesket af natur er ondt, men derimod ”das der Mensch selbst Urheber desselben sei”(Kant 1793, 23), og at den onde handling er en a priori mulighed for ethvert menneske:

”so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muss, ihn selbst ein radikales, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können“ (Kant 1793, 39).

Det onde skyldes altså ikke menneskets sanselighed, for da ville mennesket ikke kunne gøres ansvarlig for sine handlinger og mennesket ville blive reduceret til at være et blot og bart animalsk væsen. Bataille afviser også, at vores onde handlinger eller, som han kalder det, at overskridelsen af forbuddet skyldes den sanselige og dyriske del af den menneskelige natur. For den vold eller ondskab, der potentielt set er i mennesket, er netop ikke naturlig, den er specifik menneskelig:

”Krigen, der adskilte sig fra de dyriske former for vold, udviklede en grusomhed, som dyr ikke er i stand til at udvise. Især var kampen, der ofte fulgtes af en masse på modstanderne, almindeligvis optakt til torturering af tilfangetagne. Denne grusomhed er det specifikt menneskelige

ved krigen[...]

Men en tilbagevenden til dyriskheden, den endegyldige forglemmelse af grænserne, er utænkelig i krigen. Der er altid en rest tilbage, som bekræfter det menneskelige i en i øvrigt hæmningsløs voldelighed” (Bataille, 1957, 91-93).

Bataille hævder, at selv den værste samling af blodtørstige krigere vil operere med en regel om ikke at slå hinanden ihjel indbyrdes, og ”denne regel, der grundlæggende organiserer raseriet, er urørlig”(Bataille, 1957, 93). Hans påstand er altså, ”at selv de uhyggeligste former for grusomhed ikke nødvendigvis er forbundet med den oprindelige vildskab”(Bataille, 1957, 93), for selv den mest primitive krig udspiller sig efter regler og forbud, og den moderne krig er endnu mere regelret, da dens kendetegn er organisering, planlægning, disciplin og effektivitet. For Kant er det radikale onde heller ikke noget, der er knyttet til menneskets dyriske og uudviklede natur; i RiV skriver han, at vi ikke behøver at studere den radikale ondskab i primitive stammekrige, vi kan blot vende blikket indad og betragte vores egen tendens til at være uærlige både over for os selv og andre. (Kant 1793, 39-40).

Hvad er det, der trækker?

Selvom Kant flere steder i RiV, som ovenfor beskrevet, udelukker, at vores moralske hang til det onde er bestemt af vores sanselighed og vores tilbøjeligheder, så definerer han alligevel et andet sted begrebet om en hang til det onde som ”den subjektive Grund der Möglichkeit einer Neigung, (habituelle Begierde, concupiscentia) sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.” (Kant

1793, 33). En hang er en prædisposition, som ligger gemt i os, og som først kommer til live, når vi kommer i kontakt med den genstand, som vi er prædisponeret til have en hang til. Kant bruger som illustrerende eksempel ”de vilde mennesker”, dvs. den oprindelige befolkning i koloniserede områder som Amerika og Grønland, som tilsyneladende har en hang til at beruse sig, som de er blevet bevidst om den første gang, de blev introduceret for alkohol. Kants pointe med eksemplet er langt fra gennemskuelig og enkel. Umiddelbart virker det nemlig som om, han her taler om det onde som en naturlig drift, som ligger prædisponeret i mennesket, men helt så enkelt skal det ikke forstås. Eksemplet skal endnu en gang slå fast, at en hang ikke helt er det samme som en prædisposition eller et anlæg, da en hang ikke nødvendigvis skal tænkes som noget, der er medfødt: ”Sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann” (Kant 1793, 33-34). Hans pointe er, at vi altså ikke er onde, fordi vi blot har lyst eller tilbøjelighed til det. Vi trækker os selv hen imod det onde, og derfor kan vi tillægges ansvaret for de onde handlinger, som vi foretager os. Hans pointe i eksemplet med de alkoholiserede vilde er altså, at vi ikke umotiveret bestemmer os for at være onde; der skal være en form for grund til stede. Ethvert menneske er ikke blot internt prædisponeret til at blive ondt, men for at vi vælger at handle efter en ond maksime, skal vi have en ekstern grund.

Det er interessant at se, hvordan den ellers så systematiske Kant her forfalder til mere dunkle og obskure definitioner, som lægger op til flere fortolkninger. Kant hævder her, at mennesket pga. det radikale

onde trækker sig selv hen imod det onde, hvilket kan fortolkes således, at det onde ikke selv kan trække mennesket hen imod sig. Alligevel mere end antyder han dog i eksemplet med de alkoholiserede vilde, at det onde også tiltrækker, dvs. at tiltrækningen går begge veje, og derved nærmer han sig Batailles måde at beskrive det onde på, hvor det at overskride forbuddet i sig selv er tiltrækkende.

Bataille mener lige som Kant, at det menneskelige fællesskab definerer sig selv ud fra fundamentale forbud:

”Når Bibelens bud: ”Du må ikke slå ihjel” undertiden får os til at le, er den betydningsløshed, vi tillægger det, bedragerisk. Selv om hindringen tilsidesættes, vil det forhåned forbud dog overleve overskridelse. End ikke den blodigste morder kan være uvidende om den forbandelse, der rammer ham. For forbandelsen er betingelsen for hans glørværdighed. End ikke et utal af overskridelser kan få bugt med forbuddet, som om forbuddet aldrig var andet end midlet til at ramme det, det forkaster, med en glørværdig forbandelse. (Bataille, 1957, 56)

Vi tror, at vi med lethed kan gøre os fri af forbuddene, at de ikke spiller nogen særlig rolle for os, men selv når vi overtræder forbuddet, har vi ikke tilintetgjort det; forbuddet består også, selvom det overtrædes et utal af gange:

”Forbuddet ... opfordrer os ikke blot til at overholde det. Dets modstykke er altid til stede. At omstyrte en barriere er i sig selv noget tiltrækkende” (Bataille, 1957, 57).

Bataille hævder, at ”Forbuddet er til for at blive krænkert”. Selvom vi opstiller en række forbud, vil forbuddet i sig selv aldrig kunne forhindre overtrædelsen af det, tværtimod er Batailles påstand, at ”krigen er umulig, utænkelig, uden forbuddet!” (Bataille, 1957, 75). Det specifikt menneskelige ved krigens vold er, at den er udøvet af et væsen, der er modtagelig for fornuft, og som er i stand til at opstille forbud. Menneskets vold har en begrænset karakter, der netop er karakteriseret ved, at vi ikke som et dyr er uvidende om forbuddet; vi ved, at drabet er forkert.

Her skiller vandene sig imellem Bataille og Kants positioner, for det er ikke oplagt, at Kant ville gå så vidt som til at sige, at forbuddet var drabets mulighed, og at et forbud i sig selv fremkalder en lyst til at overskride det. Kants helt tydelige pointe i RiV er derimod, at vi ikke er i stand til at handle ud fra den maksime, at vi ønsker at ophæve moralloven, dvs. at vi ønsker at bryde morallovens bud i den forstand, at den ophører med at eksistere; en sådan absolut ond vilje kan ifølge Kant kun tilhøre et djævelsk væsen. Man kan ikke tænke sig et frit handlende væsen, som samtidig er frigjort fra moralloven, lige så lidt som man kan tænke sig en årsag uden en lov (Kant 1793, 42). Det onde hos Kant er altså ikke en fordærvelse (’Verderbnis’) af den moralsk lovgivende fornuft til en ondskabsfuld fornuft (’boshafte Vernunft’) eller en absolut ond vilje (’ein schlechthin böser Wille’) (Kant 1793, 45). Kant mener altså ikke som Bataille, at vi handler umoralsk, netop fordi det er umoralsk, og fordi vi har lyst til at overskride forbuddet.

Uenigheden er dog overraskende nok ikke så voldsom, som man ved første øjekast

skulle formode. Batailles påstand er nemlig ikke, at det nogensinde vil lykkes at omstyrte forbuddet eller moralloven. Bataille hævder netop, at ”overskridelsen [af forbuddet] adskiller sig fra en ”tilbagevenden til naturen”: den hæver forbuddet uden at fjerne det” (Bataille, 1957, 42-43). Vi kan kun overskride forbuddet, men ikke helt ophæve det. Samme pointe finder vi hos Kant i KpV og *Grundlegung*: Når mennesket vælger at handle ondt, så er der ikke tale om nogen naturlig tilbøjelighed; der er ikke tale om, at mennesket vender tilbage til en oprindelig naturtilstand. Vores hang til at gøre det onde er noget specifikt menneskeligt, og når vi handler i modstrid med moralloven, så gør vi det netop af egen fri vilje, og derfor bliver vi også tynget af indre samvittighedsnag, som gør os opmærksom på morallovens eksistens. Ifølge Bataille er det på samme måde først efter eller under selve overskridelsen af forbuddet, vi bliver opmærksomme på, hvor stærkt forbuddet binder os. Når vi overtræder forbuddet, sker der altså en ganske særlig form for forening af det, som i princippet er uforeneligt, nemlig ”respekten for loven og krænkelsen af den, forbuddet og overskridelsen” (Bataille, 1957, 43).

”Vi bør og kan vide med bestemthed, at forbuddene ikke er pålagt os udefra. Dette åbenbarer sig for os i angsten, i det øjeblik vi overskrider forbuddet, især i det svævende øjeblik, hvor forbuddet endnu spiller ind, men hvor vi ikke desto mindre giver efter for den drift, det stillede sig hindrende op imod.” (Bataille, 1957, 45)

Så længe vi overholder forbuddet og lever efter det, er vi ikke nødvendigvis

særlig bevidst om dets eksistens, ”Men i overskridelsens øjeblik føler vi den angst, uden hvilken forbuddet ikke ville være til: dette er syndens erfaring” (Bataille, 1957, 45). Når vi overtræder et forbud, dvs., med Kants terminologi, når vi handler i modstrid med morallovens bud, har vi stadig en klar bevidsthed om moralloven, og vi er ikke i stand til fuldstændig at ryste dens påbud af os, fordi den netop ikke er pålagt os af nogen ekstern kraft, men derimod virker i kraft af vores egen indre samvittighed.

Fortegnene bytter plads

Uoverensstemmelserne mellem Bataille og Kant viser sig at være langt mindre end forventet. Selv den mest afgørende uenighed imellem dem, om hvorvidt det onde i sig selv har en tiltrækningskraft, virker til at være af mindre betydning. Kant hævder, at det er mennesket selv, der trækker sig hen imod det onde; vi vælger det og kan ikke skyde skylden på vores sanselige tilbøjeligheder, men på den anden side hævder han også i det obskure eksempel med de alkoholiserede vilde, at der skal være en ekstern grund til, at vi vælger at handle ondt; vi vælger det altså ikke umotiveret. Derved medgiver Kant, at det onde har en eller anden form for tiltrækningskraft.

Bataille hævder, at ethvert forbud er mulighedsbetingelsen for overskridelsen, at et forbud tiltrækker altså sin egen overskridelse. Det, der motiverer os til at gøre det onde, er forbuddet eller moralloven selv, men Kant benægter, at mennesket kan handle ud fra den maksime, at vi ønsker at bryde med moralloven. Kants pointe i KpV er, at mennesket ikke kan tænke ud over morallovens ramme, vi vil altid kategorisere vores handlinger i forhold til den. Men

Bataille er ikke i modstrid med Kant, for hans pointe er heller ikke, at mennesket er i stand til at tænke udover forbuddets rammer, men i stedet at vi har lyst til at transcendere forbuddets rammer; det vil bare aldrig lykkes for os

Paradoksalt nok ender de to herrer med at skifte fortegn: Den systematiske protestant viser sig at være mere dunkel og obskur i sine formuleringer og langt mere drastisk i sine konklusioner end libertineren. Når Kant i RiV hævder, at mennesket er i stand til at ignorere sit samvittighedsnag, så lader han en bombe sprænge under sin egen moralfilosofi. Bataille springer i stedet ind fra sidelinjen og viser sig som moralens forkæmper, når han indtager Kants vanlige rolle og står fast på, at selv den værste forbryder opererer med én eller anden form for regel eller forbud.

Kant derimod lægger op til, at mennesket er i stand til helt at tænke uden for morallovens rammer; det kan ignorere og manipulere med sin samvittighedsfølelse. Hvis ikke man kan indse, at man har handlet forkert, så er der ingen chance for, at man kan forbedre sig. Når Kant konstaterer, at mennesket grundlæggende set er uærligt over for sig selv, så udfordrer og truer det med at underminere Kants egen grundlæggende påstand om, at moralloven og dens fordringer står klart for enhver.

Litteratur

Bataille, George (1957): *L'Érotisme* : i oversættelsen Erotikken (ved Astrid Juul Poulsen og Mette Olesen), Borgen 2001.

Bernstein, Richard J. (2002): *Radical Evil*, Polity Press

Copjec, Joan (red.) 1996: *Radical Evil*, Verso

Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i oversættelsen: Grundlæggelse af sædernes metafysik, ved Tom Bøgeskov, Hans Reitzels Forlag 1999.

Kant, Immanuel (1788): *Kritik der Praktischen Vernunft*: i oversættelsen Kritik af den praktiske fornuft ved Tom Bøgeskov, Hans Reitzels Forlag, København 2002.

Kant, Immanuel (1791): "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", *Immanuel Kants Werke – Schriften von 1790-1796*, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin 1914.

Kant, Immanuel (1793): *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Philip Reclam Jun., Stuttgart 1974, p. 3-107.

Et teknologifilosofisk syn på Pervasive Computing

Der redegøres for den herskende teknologiopfattelse inden for den allestedsnærværende computerkraft, pervasive computing. I artiklen præsenteres Don Ihdes teknologifilosofi som et teoretisk udgangspunkt for at problematisere denne teknologiopfattelse i forhold til, at en så revolutionerende teknologi i højere grad burde indeholde nogle filosofiske refleksioner.

Vi lever i teknikkens tidsalder, hvor alle vores erfaringsdannelser er gennemsyret af teknologi. Alle vores handlinger er medieret af teknologi, hvorfor den er med til at transformere vores omgivelser. Den teknologiske udvikling lige nu indebærer, at en allestedsnærværende (ubiquitous) teknologi breder sig i alle afkroge af vores hverdag. Teknologien skal i fremtiden integreres direkte i vores fysiske omgivelser og derved revolutionere ikke bare industrien, men hele menneskets livsverden. Det er et markant kulturelt træk i den vestlige verden og medfører nye kulturelle fænomener og ændrer de sociale mønstre, vi kender i dag.

Pervasive computing – teknologiopfattelse og retorik

Pervasive computing (herefter PvC) er en bred betegnelse for konstellationen af en masse forskellige nye teknologier. Pervasive betyder direkte oversat 'gennemtrængende' eller 'som trænger frem overalt'. Betegnelsen PvC dækker over både teknologiens enkelte, selvstændige elementer og teknologien som helhed, når de fungerer sammen i kombination. Min gennemgang af PvC

er primært baseret på elektroniske artikler fundet på Internettet.

Det hedder sig, at PvC vil sprede intelligens og interaktivitet ind i vores verden, hvilket medfører, at grænsen mellem mennesker og maskiner nedbrydes. Der er langt fra Mark Weisers (1952-1999) vision om Ubiquitous computing (herefter UC) til den konkrete udformning teknologien har i Danmark såvel som internationalt. Fænomenet PvC begyndte med udviklingen af UC på Xerox PARC (Xerox Palo Alto Research Center, USA) sidst i 1980'erne. I 1987 blev der udviklet såkaldte 'computer walls', som bestod af store fladskærme på størrelse med en væg af amorft silicium. Disse 'computer walls' blev en inspiration til ideen om computeren som på en gang allestedsnærværende og dog usynlig. På samme tidspunkt observerede en gruppe antropologer, hvordan folk på PARC rent faktisk brugte teknologi, i stedet for hvordan de hævdede at bruge den. Dette fik nogle af teknologerne på PARC til at fokusere mere på den situationsbestemte brug af computeren end blot på computerens egenskaber. Hvordan inkorporerer man computeren i

komplekse daglige aktiviteter, og hvordan indgår den i det fysiske miljø? På baggrund af disse overvejelser, ”fra atomer til kultur”, som de kaldte det på PARC, udsprang tidligt i 1988 the Ubiquitous Computing program i ”the Computer Science Laboratory” (CSL). Internettet og mikroprocessorer (som vi allerede kender fra mikrobølgeovne, fjernbetjeningen etc.) er to tekniske forløbere for UC. Mikroprocessorer bliver i dag brugt en ad gangen, men hvis man forbinder dem i et netværk og kobler dem til Internettet, har man den teknologi, som skal bruges til UC.

Det største problem for udviklerne var den personlige computer. “In other words, rather than being a tool through which we work, and so which disappears from our awareness, the computer too often remains the focus of attention.” (Weiser 1993) Den krævede for meget opmærksomhed og Weiser ville derfor med UC ophæve computerens magt over mennesket. Computeren skulle nemlig fungere på vores vilkår i stedet for omvendt. Weiser forsøgte derved at tænke teknologien på en ny måde. De menneskelige aspekter ved en allestedsnærværende teknologi skal i fokus, ligesom der i udtrykket ”fra atomer til kultur” ligger den holdning til, at en kulturel indsigt er et godt bidrag til udviklingen af UC. Andre steder udtrykker Weiser derimod et funktionalistisk og rationalistisk syn på teknologi: “Ubiquitous computing just might help free our minds from unnecessary work, and connect us to the fundamental challenge that humans have always had (...)” (Weiser 1996, 9). Her ses teknologien som noget uafhængigt af mennesket, som noget der skal lette vores hverdag og derved give os mere tid. Menneske og teknologi er to adskilte størrelser.

Med PvC bliver alt, hvad vi omgiver

os med udstyret med intelligens og er således i stand til at ”tænke”, agere og ikke mindste kommunikere med sig selv og hinanden. Det handler om enhver form for mobil, distribueret, bærbar og kontekstafhængig anvendelse af computerkraften. Udviklingens drivkraft er den trådløse og billige elektronik, der udvikles i øjeblikket, hvilket muliggør avanceret informationsteknologi i alle tænkelige variationer i vores omgivelser. PvC er karakteriseret ved at kunne indlejres i alt (embedded), det er uafhængigt af tid og sted (wearable) samt konstant opkoblet (persistent). Det betyder, at alt kan kobles til Internettet - tøj, møbler, huse, biler, energiforbrugende apparater etc. - og være i stand til at kommunikere med os og andre objekter, uanset placering. Det hævdes, at der om ti år vil være mere kommunikation mellem ting, end der er mellem mennesker. (Ministeriet 2003, 12-13)

I Danmark er der meget fokus på PvC både på universitetet og i erhvervslivet. Ministeriet for videnskab ser feltet som et potentielt vækstområde i Danmark, hvor vi kan indtage en vigtig position, hvis vi koordinerer indsatsen mellem forskningsmiljøerne og erhvervslivet. Aarhus Universitet er blandt drivkræfterne indenfor PvC, og forskningen sker i samarbejde med forskellige virksomheder. Konstellationen hedder Alexandra Institutet A/S. En af de førende inden for teknologien er Innovation Lab, som også er en del af Alexandra Institutet A/S. De får deres indsigt i teknologien fra virksomheder, forskningsinstitutioner, konferencer, rapporter og hvor der ellers er nyt om udviklingen. Når PvC undersøges som fremtidens store potentiale, er der tale om en pragmatisk undersøgelse. Det er den metode, man anvender med

henblik på teknologivurderinger¹ og såkaldte teknologiske fremsyn². Her er fokus de muligheder, potentialer og kommercielle fordele, PvC kan tilbyde os og især industrien. PvC fremhæves som et område, hvor ”Forretningsperspektiverne ved at få ”ting til at tænke” er enorme” (Ministeriet 2003, 3). Det handler om et ureflekteret forhold til teknologien uden nogen abstrakte og spekulative overvejelser. Herved placeres PvC som et selvstændigt forskningsområde, snarere end som en del af teknologifilosofien.

Forretningsperspektiverne og mulighederne er som nævnt enorme. Det store potentiale i PvC ligger i udtrykket: ”when attention is necessary”. Her er nøgleordet begrebet *kontekst-bevidst* (context aware) kombineret med *jernkontrol* (sensing). Begge aspekter er afgørende for ethvert system, som selektivt skal være i stand til at advare og alarmere brugeren, således at eventuelle fejl og mangler udbedres i tide, og eventuelle ulykker kan forhindres. Et af formålene med denne form for nødvendig opmærksomhed er, at PvC bliver i stand til at skabe større sikkerhed og tryghed for os mennesker. Det kontekst-bevidste system handler om, at teknologien skal være sig bevidst om den kontekst, hvori den indgår. Teknologien skal således være vidende om brugerens tilstand og omgivelser. Der er mange overvejelser forbundet med selve implementeringen af et kontekst-bevidst system. Hvad er det for en kontekst, man skal have repræsenteret? Hvordan forbindes de relevante informationer til systemet? Hvilke datastrukturer og algoritmer er relevante? Hvor ofte skal man opdatere de for konteksten relevante informationer? (Satyanarayanan 2001, 7) Når man skal beskrive en kontekst-bevidst teknologi

bruges ofte en retorik som fx: Vaskemaskinen registrerer den røde sok blandt de hvide og indstiller selv vaskeprogrammet efter indholdet. Herved udtrykker retorikken en teknologiopfattelse, hvor teknologien tillægges menneskelige egenskaber. Teknologien kommunikerer og er kontekst-bevidst. Det kontekst-bevidste system giver en følelse af sikkerhed, idet systemet ved og kan reagere, hvis noget går galt. I fremtiden er tanken en udvidet form for kontekst-bevidst teknologi, idet teknologier her skal arbejde sammen med henblik på at nå bestemte mål uafhængigt af menneskets tilstedeværelse, altså uden menneskelig indblanding. Herved vil teknologien i fremtiden være i stand til at lette menneskets hverdag og give os mere tid, hvilket er en vigtig motivation for udviklingen af PvC. Et af nøgleordene for en sådan tidsbesparelse er information. Fx betyder begrebet om umiddelbare informationer (information ’at a glance’), at fremtidens systemer diskret skal gøre os opmærksomme på ting, vi skal huske. På Innovation Lab har de en såkaldt Ambient Orb på skrivebordet. Den ligner en krystalkugle, der står og changerer mellem forskellige farver. Over Internettet kan man indstille kuglen til at holde øje med en bestemt aktie, e-mail fra konen etc. Når konen har sendt en mail, bliver kuglen rød, og skifter den pågældende aktiekurs, blinker den blå. Man får så at sige informationer blot ved et enkelt øjekast. ”Det er altså en måde at skabe overblik og simplificering på i den travle hverdag, uden brug af manualer og elektroniske kalendere.” (Lausten 2004, 3). ”Hjælpen” kan også fremtræde for os som digitale informationslag. Her muliggør teknologien et ekstra lag af digitale informationer hen over rum og ting, som også kan associere data med steder. Når vi

bevæger os rundt i den fysiske verden, vil der være flere lag af informationer, som dukker op på vores PDA eller på vores mobiltelefon. Går vi f.eks. rundt i Århus midtby, vil vi kunne se beskeder efterladt af venner eller kollegaer med anbefalinger af bestemte butikker eller seværdigheder. Grænsen mellem den fysiske og den digitale virkelighed forsvinder. Det kaldes også for Geoweb, et Internet man bevæger sig rundt i. (Lausten 2004, 2) Teknologien skaber mere tid til os selv, fordi vi i fremtiden vil opleve maskiner, computere og apparater, der samarbejder for at lette vores hverdag.

PvC er således en bred vifte af alle tænkelige former for teknologi. Mine eksempler ovenfor er dog afgrænset til kun at omfatte nogle få af de artefakter, der af udviklere betegnes som PvC. Disse eksempler er derfor kun et lille udvalg, men nok til at demonstrere den teknologiopfattelse, der rent retorisk ligger i udtrykket om en teknologi, der eksisterer som middel for mennesket. Til sammenligning vil jeg i det følgende skitsere nogle andre teknologiopfattelser.

Teknologi – neutral eller ej?

Don Ihde (f. 1934) anses for at være den første filosof fra USA, der gør teknologien til et subjekt for filosofisk refleksion og som til dette formål tager udgangspunkt i den fænomenologiske tradition. Han argumenterer i *Technology and the Lifeworld* (1990) for, at mennesket ikke er i stand til at leve et ikke-teknologisk liv. Det tekniske menneskes erfaringsverden er i dag gennemsyret af teknologi, hvilket nedbryder eller forandrer mange naturlige begrænsninger samt grænsen mellem menneske og teknologi.

Teknologi kan betragtes som et redskab,

mennesket bruger til beherskelse af naturen, hvorved den teknologiske udvikling kan opfattes som menneskets frigørelsesproces fra naturen. Der er flere måder, hvorpå man kan forholde sig til denne frigørelsesproces. Teknologien kan betragtes som neutral, idet den er et instrument, der er underlagt mennesket. Teknologien kan så bruges eller ikke bruges efter menneskets forgodtbefindende. I modsætning til denne teknologiopfattelse hersker de opfattelser, hvor teknologien ikke ses som værende neutral, men enten som et ubetinget gode, der medfører fremskridt, eller som noget ondt, hvor teknologien skaber flere problemer end den løser. Et klassisk eksempel vil i denne sammenhæng være, at den muliggør effektiv kontrol og overvågning af mennesket. Fælles for de forskellige teknologiopfattelser er, at teknologien er menneskets mulighed for på godt eller ondt at frigøre sig fra naturen. Denne teknologiopfattelse har været herskende siden renæssancens naturvidenskabelige gennembrud.

I moderne tid er teknologien blevet genstand for stadig større og mere nuanceret refleksion, idet den forandrer menneskets vilkår og er med til i stigende grad at præge vores kultur, samfund og selvforståelse. Fornuften er blevet teknisk, og mennesket ser verden gennem en instrumentel optik, der får det værende til at fremtræde som midler og mål, der kan beregnes og bruges. De forskellige teknologiopfattelser kan alternativt karakteriseres ved de to ekstreme positioner instrumentalisme og substantivisme. Instrumentalisterne ser teknologien som et redskab til at udføre visse mål. Teknologien fremstår derfor som værende neutral, fordi teknologien ikke kan dømmes i sig selv, men kun i dens brug. Heroverfor er substantivisterne, som

mener, at teknologien er ikke-neutral. Her ses teknologien nemlig som en uafhængig og autonom magt, der ændrer vores kultur. Intet kan stoppe teknologien, idet den følger sin egen dynamik. (Achterhuis 2001, 133) I følge Ihde er begge teknologiopfattelser for ensidige og uholdbare. Ihde påpeger, at begge opfattelser ser teknologien som uafhængig af de mennesker, der involverer sig i teknologien og i den kultur, hvori den fungerer. Mennesket er derimod iklædt teknologien og bor i en teknisk verden, hvorfor der er tale om en gensidighed, hvor mennesket og teknologi transformerer hinanden. Teknologi er derfor ikke-neutral, idet den menneskelige perception altid transformeres i en menneske-teknologi relation. Teknologi som værende neutral eller ej er også helt centralt i forbindelse med Heideggers teknologiopfattelse.

Den kropslige eksistentialisme

Af fænomenologer er det Heidegger og Merleau-Ponty, der er Ihdes store inspirationskilder. Heidegger og Merleau-Ponty har det til fælles i forhold til den fænomenologiske tradition, at de sætter kroppen i centrum. Udgangspunktet for vores eksistens er vores kropslighed, og vi eksisterer i kraft af en brugende omgang med den verden, vi lever i, en verden af teknologi og materialitet. Der er således tale om en kropslig eksistentialisme.

Det er specielt hos den tidlige Heidegger, Ihde finder sin inspiration. Det er Heideggers begreb om det vedhåndenværende tøj (Zeug), som Ihde finder brugbart. Begrebet handler om, at vores primære forhold til det indenverdensligt værende er en brugende håndterende omgang med noget vedhåndenværende (brugsgenstande såsom værktøj, sytøj, køretøj etc.) snarere

end en teoretisk udforskning af noget forhåndenværende. Det er kun, fordi vi har en brugende omgang til det værende, at det kan gøres til genstand for erkendelse. For Heidegger er det ikke i den teoretiske betragtning, men i den praktiske brug, at det indenverdensligt værende viser sig som det, det primært er. Det brugbare for Ihde er, at Heidegger påpeger, at ethvert redskab er relateret til den kontekst, til hvilken den refererer. Et redskab eksisterer således ikke i-sig-selv. Derudover har ethvert redskab ifølge Heideggers analyse en instrumentel intentionalitet, dvs. et redskab eksisterer med henblik på (in-order-to), og der er derfor altid en kontekstafhængighed i forhold til, hvad hensigten med redskabet er.

Hos den sene Heidegger er et gennemgående tema teknikken. Hvad er teknik? Svaret forsøger Heidegger at give i foredraget *Spørgsmålet om teknikken*. Her skelner Heidegger mellem teknikken og teknikkens væsen. De er to forskellige størrelser, hvorfor vi ikke kan erfare teknikkens væsen ved at opfatte det som noget teknisk. Normalt er der to svar på spørgsmålet, nemlig at teknik dels er et middel til at opnå et givent mål, dels en menneskelig aktivitet. Dette er for Heidegger to sider af samme sag, og han kalder det derfor for den instrumentelle og antropologiske bestemmelse af teknikken. (Heidegger 1999, 37) Mennesket ønsker at beherske teknikken som et middel på den rette måde. Man vil være 'teknikkens herre', så man dermed er i stand til at mestre teknikken. Herved betragtes teknologien som et redskab, der i sig selv er et neutralt instrument. Heidegger påpeger imidlertid, at teknikkens væsen ikke er noget, vi behersker. Det er derimod en bestemt værensforståelse, som præger vores samtid. En værensforståelse, som lader det

værende fremtræde for os som råmateriale, energikilder og disponible ressourcer. Teknikken skal forstås som produktion af noget transformerbart, noget som bliver bestilt til at stå til rådighed og som derfor har, hvad Heidegger kalder sin egen stand, hvorfor han bruger ordet bestand. Som teknisk frembringelse er alt genstandsløst. Et nyere eksempel er informationsteknologi, der forvandler virkeligheden til et system af tilgængelig information. Hermed indgår også mennesket som en del af de tilgængelige ressourcer. (Heidegger 1999, 27-28) Heidegger påpeger også, at mennesket ligeledes er bestilt og hører til bestanden, men ”netop fordi mennesket er udfordret mere oprindeligt end naturenergiene, nemlig i bestillingen, bliver det aldrig til blot en bestand.” (Heidegger 1999, 48)

En anden af Ihdes inspirationskilder er Merleau-Ponty og hans kropslige fænomenologi, idet den kropslige perception for Ihde spiller en afgørende rolle. Hvordan engagerer vi os kropsligt med teknologi? Hvordan interagerer jeg-som-krop med den omkringværende teknologi? I *Kroppens fænomenologi* (1945) viser Merleau-Ponty, at kroppen og sansningen er primær i forhold til bevidstheden og fornuften. Modsat den klassiske dualistiske opfattelse af erfaringen i vesteuropæisk filosofi, ser Merleau-Ponty det menneskelige subjekt som værende i verden allerede før den bevidste selv erkendelse. Subjektet når kun sig selv gennem verden. Det sande subjekt bliver således, ligesom hos Heidegger, en ”væren-i-verden” (Lübcke 1999, 331) Bevidstheden er nemlig på grund af sin krop situeret i en allerede historisk givet verden. Vi kan udvide vores væren-i-verden. Vi kan ændre vores måde at være til på ved at indlemme og tilegne os ting, som derved ophører

med blot at være objekter, fordi de i stedet bliver midler, som er med til at forme vores liv. En såkaldt udvidelse af kropsligheden. Som et eksempel på en sådan udvidelse af kropsligheden giver Merleau-Ponty den blindes stok. Den blindes stok er ikke længere en genstand for ham, spidsen forvandles til et sanseområde, som forøger følesansens omfang og rækkevidde; den er blevet analog med blikket. (Merleau-Ponty 2000, 110) Merleau-Pontys sammenkædning af perceptionen med kroppens situerethed, er hvad Ihde videreudvikler under det centrale begreb kropsliggørelse (embodiment).

Menneske-teknologi relationer hos Ihde

Ihde arbejder med to perceptionsdimensioner. En mikroperception (sanseperception, den kropslige dimension) og en makroperception (den kulturelle og hermeneutiske perception). Jeg vil pga. artiklens omfang udelukkende beskæftige mig med mikroperceptionen. Mikroperceptionen handler om de forskellige måder, hvorpå jeg-som-krop interagerer med mine omgivelser ved hjælp af teknologien. I den forbindelse redegør Ihde for fire relationstyper. De kropsliggjorte relationer (embodiment relations), de hermeneutiske relationer (hermeneutic relations), andethedsrelationer (alterity relations) og baggrundsrelationerne (background relations). Jeg vil i min gennemgang af relationstyperne ikke uddybe de hermeneutiske relationer, idet de ikke er relevante i denne artikel.

I de kropsliggjorte relationer er der tale om en relation til verden gennem en kropsliggjort teknologi. Det vil sige, at verden erfares gennem en teknologi, der udgør en kropslig forlængelse. Brillen er et eksempel på en kropsliggjort relation.

Brillens bærer inkorporerer brilleteknologien og forlænger derved sin synssans. Den vigtigste karakteristisk ved den kropsliggjorte relation er, at teknologien ved denne form for erfaringsdannelse er delvis transparent. Delvis fordi perceptionen ikke er rettet mod teknologien, men teknologien er dog til stede, som en potentiel genstand for perceptionen. Teknologien skal være transparent for, at vi kan se igennem den. Er teknologien ikke transparent nok, kan man ingenting se. Er den derimod for transparent bliver det umuligt at legemliggøre teknologien. Det er den materielle betingelse for en kropsliggjort teknologi. Hvis teknologien virker optimalt bliver den en del af den måde, hvorpå vi erfarer vores omgivelser. Teknologi opfattes af Ihde som en symbiose af et artefakt og en bruger i en menneskelig handling. Ihdes paradoks om et dobbelt begær (doubled desire) omhandler for det første ønsket om fuldstændig transparens (total transparency), en total form for kropslighed, hvor teknologien bliver ét med mennesket. På den anden side ønsket om at få den magt, som teknologien muliggør. Det paradoksale er således, at brugeren både ønsker og ikke-ønsker teknologi. Brugeren ønsker de muligheder, teknologien giver, men ikke de begrænsninger, der følger med. (Ihde 1990, 72-80)

Andethedsrelationer er karakteriseret som relationer til eller med teknologi. Her bliver verden i baggrunden og teknologien kommer i fokus. Hvordan kan en teknologi fænomenologisk set være en anden? Teknologi-som-en anden er, hvad Ihde mener med termen alterity. Termen har Ihde lånt fra den franske filosof Emmanuel Levinas (1906-1995), men hvor det for Levinas handlede om en menneskelig anden, udvides termen hos Ihde til også

at omhandle teknologi som en anden, eller i det mindste en kvasi-anden. (Ihde 1990, 98) Ihde påpeger dog, at relationen til teknologien medfører en speciel form for andenhed. Denne teknologiske kvasi-anden er en variant af den teknologi, der har fascineret mennesket i århundreder, nemlig robotten eller automaten. Vi bliver fascineret af en teknologi, der udviser autonomi fx ved at give råd, svare på spørgsmål samt protestere, hvis noget bliver gjort forkert. Et potentiale mange ser i PvC. Ihde ser computeren som det stærkeste eksempel på en teknologi, som optræder som en anden. Vi kan have et kvasi-kærlighedsforhold til vores computer, som ved et evt. breakdown bliver til et kvasi-hadsforhold. Det er i forbindelse med denne relationstype, at der ligger en problematisering af begrebet om antropomorfisme, dvs. det at tillægge noget menneskelige egenskaber, en såkaldt personificering af artefakter, hvilket jeg vender tilbage til nedenfor.

Den sidste relationstype er baggrundsrelationerne. Her forbliver relationerne i baggrunden af vores erfaring. De spiller selvsagt stadigvæk en rolle for den menneskelige perception, selvom denne indflydelse er umiddelbart skjult. Det, der kendetegner baggrundsrelationerne, er, at teknologiens tilstedeværelse ikke kræver nogen central opmærksomhed, når den først er i gang. Et eksempel på en teknologi, der opererer i baggrunden, er elektricitet. Her er tale om alle hjemmets automatiske eller semi-automatiske maskiner, såsom stikkontakt og termostat. Selvom teknologien befinder sig i baggrunden, betyder det ikke, at teknologien er transparent eller uigennemsigtig. Der er derimod tale om, at teknologien er tilstedeværende og alligevel fraværende, hvorfor den som nævnt

forbliver en del af vores erfaringsfelt og en del af vores umiddelbare omgivelser. Formålet med PvC er præcis sådan en form for baggrundsrelation. (Ihde 1990, 108-112) Weiser sammenligner også PvC med elektricitet, idet han mener, at PvC vil komme til at eksistere som en baggrundsrelation på samme måde, som Ihde påpeger, elektricitet gør.

Problematisering af PvC gennem Don Ihde

Hvis man skal placere PvC i en teknologifilosofisk kontekst, er der for mig at se to vigtige kritikpunkter: 1.) Begrebet om teknologien som kontekst-bevidst, dvs. hvor teknologien tillægges menneskelige egenskaber. 2.) Den teknologiopfattelse hvor teknologien opfattes som udelukkende for mennesket.

I forbindelse med det første kritikpunkt påpeger Ihde, at forskellene mellem teknologi og mennesker er mere informative eller i det mindste ligeså informative som lighederne. Det er derfor vigtigt både at kigge på forskelle og ligheder i den teknologiske intentionalitets afsløringer. En kassettebåndoptagers ”intention” vedrørende lyd er således anderledes end menneskets intention vil være, eftersom den optager lige meget forgrunds- og baggrundsstøj. (Ihde 1990, 102-103) Den teknologiske intentionalitet kan ikke sammenlignes med den menneskelige intentionalitet, hvilket gør begrebet om en kontekst-bevidst teknologi yderst problematisk. Mennesker ser signaler som de integrerer i tidligere erfaringer for at definere en given kontekst. Kontekst-bevidste systemer kan derimod kun reagere på nogle få signaler. Teknologi fordrer en bestemt brug og den kontekst-bevidste

teknologi vil således fordre præcis den brug, den er programmeret til. Fænomenologisk set vil det derfor være umuligt for en teknologi, uanset hvor intelligent den måtte blive, at blive kontekst-bevidst. Dette skyldes den vigtige fænomenologiske pointe, at der er en ontologisk forskel på teknologi og mennesker. Mennesket ses som et forstående værende, hvilket medfører en eksistentiel og principiel forskel på mennesker og teknologi, hvorfor begrebet om teknologien som en kontekst-bevidst, intelligent og ligeværdig anden er uholdbar.

Det andet kritikpunkt var den herskende teknologiopfattelse i forbindelse med PvC. Siden Weisers formulering af begrebet har den dominerende diskurs indenfor feltet været udpræget funktionalistisk og rationalistisk. En sådan diskurs er for mig at se for ensidig i dens fokusering på, at teknologiens primære mål skal være at lette og effektivisere hverdagen for mennesker. Ved at se på teknologien udelukkende som en form for hjælpende hånd og som menneskets middel til at nå visse mål overser man vigtige aspekter af det relationelle forhold, der er mellem menneske, teknologi og kultur. Hele den teknologifilosofiske pointe er netop, at teknologien ikke udelukkende skal opfattes funktionalistisk og instrumentalistisk, men at den derimod er bærer af sociale og kulturelle værdier. Retorikken i forbindelse med PvC giver udtryk for en instrumentalistisk teknologiopfattelse, hvor teknologien i sig selv betragtes som neutral og kan bruges eller ikke bruges alt efter, om man finder det hensigtsmæssigt eller ej. Teknologien opfattes som disponible ressourcer og resulterer i Heideggers begreb om bestand. Hvorvidt den er god eller ond afhænger af den menneskelige brug: ”Enhver teknologi kan bruges, og misbruges, på forskellige

måder. Det er ikke teknologien, men vores anvendelse af teknologien, der afgør, om der er tale om brug eller misbrug.” (Ministeriet 2003, 11) På den anden side, er der imidlertid en tendens til, at PvC opfattes som en selvstændig og autonom størrelse, dvs. ikke bare som en kvasi-anden, men slet og ret som en anden, hvilket implicit ligger i begrebet om den kontekst-bevidste teknologi. Der hersker derfor for mig at se en modsigelse i PvCs teknologisyn: Teknologien er en selvstændig størrelse, som kan handle uden menneskelig indblanding, men er samtidig til for mennesker som et middel. Selvom Heidegger indskrives som en del af teknologifilosofien, bliver vi nødt til at tænke ud over hans begreb om bestand, hvis vi skal opnå en mere nuanceret teknologiopfattelse. Generelt er teknologiopfattelsen i forbindelse med PvC drevet af en fascination af Computerkraften. Her taler man ikke om teknologiens mulige faldgruber og etiske dilemmaer, hvorfor der ikke laves mange refleksioner i forhold til, hvorvidt teknologien er neutral eller ej.

Hvorfor placere PvC i en teknologi-filosofisk kontekst?

Så længe formålet med PvC er at skabe tryk, forhindre ulykker, tilbyde mennesket bedre arbejdsvilkår eller bedre industrielle løsninger til dansk erhvervsliv, vil der efter alt at dømme ikke opstå kritiske røster, hvorfor man ikke tvinges til at ændre den inden for feltet herskende teknologiopfattelse. Mere presserende bliver det imidlertid, når PvC for alvor begynder at intervenere med privatsfæren. Her vil man i større grad konfronteres med Ihdes begreb om det dobbelte begær, hvor brugeren både ønsker og ikke-ønsker teknologien. Brugeren ønsker de

muligheder, teknologien giver, men ikke de begrænsninger, der følger med. Vi ønsker at være i stand til at skelne mellem realt og repræsentativt i vores virkelighed, hvilket giver os en fornemmelse af, at det er os, der styrer graden af interaktion med en given teknologi. Samtidig ønsker vi, at teknologien ikke kræver for meget opmærksomhed. Vi ønsker således teknologien som en allestedsnærværende computerkraft, der letter vores hverdag, uden at den derved krænker privatlivets fred. Dette ønske eller dobbelte begær kan være svært at opfylde, idet større sikkerhed ofte handler om større overvågning. Begrebet om kontekst-bevidst udtrykker implicit ord som kontrol og intelligens, hvilket forstærker menneskets angst for at miste kontrollen, hvorfor det er her usikkerheden og magtesløsheden opstår. Her er det imidlertid vigtigt at understrege, at det handler om teknologien som en kvasi-anden. Ihde taler netop om antropomorfisme i forlængelse af teknologien som en kvasi-anden, hvor det er vigtigt, at vi husker, at teknologi netop ikke er en intelligent og ligeværdig anden. Teknologi kan ikke eksistere i sig selv og er uden betydning, hvis der ikke er mennesker til at interagere med den. Mange frygter, hvad Weiser håber i forbindelse med PvC: “Writing and electricity become so commonplace, so unremarkable, that we forget their huge impact on everyday life. So it will be with UC.” (Weiser & Brown 1996) Hvis vi blot holder os for øje, at perceptionen altid transformeres i en menneske-teknologi relation, behøver vi ikke at frygte teknologiens usynlighed. Det er derfor afgørende, at man i forbindelse med udviklingen af PvC gør sig nogle overvejelser i forbindelse med teknologiens medierende rolle. I den forbindelse er det vigtigt at fastholde vores

kropslige udgangspunkt, vores kropslige væren-i-verden som udgangspunkt for al erfaring, selvom graden af hvad der bliver transformeret afhænger af de tilgængelige instrumenter. Det er netop dette udgangspunkt, der ifølge Ihde gør os i stand til refleksivt at dømme og se forskellen på den af artefakter umedierede verden og den medierede verden. (Ihde 1990, 79-80) Fastholder vi dette udgangspunkt, vil teknologien fremtræde mindre magtfuld hos teknologikritikerne, når de frygter den allestedsnærværende teknologi vil udviske grænsen mellem menneske og maskine.

Noter

¹ Teknologivurderinger er en systematisk og alsidig vurdering af de samfundsmæssige og menneskelige konsekvenser af eksisterende eller ny teknologi. Der er tale om helhedsvurderinger, hvori der indgår tekniske, økonomiske, sociale, miljømæssige, sundhedsmæssige og andre forhold. Interessen for teknologivurderinger kom med den skepsis over for ny teknologi, der opstod i slutningen af 1960'erne hos store dele af den vestlige verdens befolkning. (Lund 2000, bind 18, 606)

² Teknologisk fremsyn er et nyt værktøj i innovationspolitikken. Gennem dialoger og analyser ses der systematisk på, hvad fremtiden kan bringe inden for forskellige teknologiske områder.

Litteratur

Achterhuis, Hans (red.) (2001): *American Philosophy Of Technology: The Empirical Turn*, Indiana University Press, Indianapolis.

Heidegger, Martin (1999): *Spørgsmålet om teknikken – og andre skrifter*, Gyldendal, København.

Ihde, Don (1990): *Technology and the Lifeworld*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Lausten, Christian Schwarz (2004): *'Teknologi for mennesker'*, okt. (Elektronisk udgave)

[http://unwired.blogs.com/unwired/files/teknologi_

[for_mennesker.pdf](#)] (8/11-06)

Lübcke, Poul (red.) (1999): *Vor tids filosofi – Engagement og forståelse*, Politikens Forlag A/S, Kbh.

Merleau-Ponty, Maurice (2000): *Kroppens fenomenologi*, DET lille FORLAG, Frederiksberg.

Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling (2003): *Teknologisk fremsyn: Pervasive computing*, Hovedrapport.

Satyanarayanan, M. (2001): 'Pervasive Computing: Vision and Challenges', I: *IEEE Personal Communications*, august, pp. 1-10, (Elektronisk udgave) [<http://www-2.cs.cmu.edu/~aura/docdir/pcs01.pdf>] (8/11-06)

Weiser, Mark (1993): 'Some Computer Science Problems in Ubiquitous Computing', I: *Communications of the ACM*, (reprinted as "Ubiquitous Computing". Nikkei Electronics, 12/1993, pp. 137-143.), juli (Elektronisk udgave) [<http://www.ubiq.com/hypertext/weiser/UbiCACM.html>] (8/11-06)

Weiser, Mark (1996): 'Open House', I: *the web magazine of the Interactive Telecommunications Program of New York University*, marts (Elektronisk udgave) [<http://www.dcs.gla.ac.uk/~matthew/lectures/HCI4/weiserOpenhouse.pdf>] (8/11-06)

Weiser, Mark, Brown, John Seely (1996): *'The Coming Age of Calm Technology'*, Xerox PARC, (Elektronisk udg.), [<http://www.ubiq.com/hypertext/weiser/acmfuture2endnote.htm>] (8/11-06)

Erik Kock

Studiosus Resurrectus: Skriften, trykket og udtrykket

Med udgangspunkt i Kierkegaards Frygt og Bæven og Forførerens Dagbog og Kunderas Liveteret andetsted undersøger artiklen forbindelserne mellem på den ene side digterrollen og det erkendelsesmæssige potentiale i kunsten og på den anden side den erkendelsesmæssige søgen i den parallelle tekstuelle praksis.

Forord til redaktionen

I slutningen af denne måned mistede jeg, pga. et virusangreb på min pc, alle mine data.

Det eneste, reparatøren var i stand til at finde på harddisken, er vedlagte artikel, hvis forfatter jeg desværre ikke har kunnet lokalisere.

I min afmagt har jeg derfor valgt at indlevere den som min artikel.

Jeg beder til at man tror mig, når jeg siger at det ikke vil ske oftere.

Med håb om forståelse,
Erik Kock

”Det øvrige er tavshed”

WILLIAM SHAKESPEARE: HAMLET

I. Frygt og Bæven

I lyset af de paradokser, sansninger og udredninger denne artikel skal give sig i kast med, ville det være i begge de behandlede forfatters ånd at begynde med slutningen, eller rettere: tage afsæt i det punkt som vi i

denne artikel hele tiden nærmer os uden at gribe det: Tavsheden.

Allerede *Frygt og Bævens* forfatterpseudonym, Johannes de silentio, er sådan et afsæt i sig selv. Noterne til værket (Kierkegaard 1962, 5: 257) foreslår oversættelsen ”af tausheden” hvilket kunne lede tanken hen på enten en adling eller en ophavsforbindelse, mens f.eks. Sløk (Sløk 1972, 191) hælder til udtrykket ”fra tavsheden” og angiver konflikten i værket som anledning til det. Det er altså ifølge Sløk et sted, man kan komme fra og dermed et sted man kan opsøge og opholde sig i. Forudsat at skrift er pennens tale, hører denne Johannes ikke til de fāmælte, men lever, dvs. skriver, under det paradoksale vilkår, at man kun gennem sit udtryk kan nærme sig det tavse, og at samtidig udtrykket forhindrer en i at nå det sidste stykke vej.

Denne tilnærmelse bliver dog ikke undervejs et delmål i sig selv, men tavsheden angives i værket som den yderste, ultimative pynt, man kan befinde sig på som menneske, når man ”som den Enkelte (er) sat i et absolut Forhold til det Absolute” (Kierkegaard 1962, 5: 85) og med andre ord

ikke kan komme til at tale.

Det er her, denne lokalitet har vores interesse; tavsheden som bastion i det sproglige og litterære felt som de her udvalgte værker udgør, samtidig med at der op mod denne sættes både Paradoxet og det Absurde som både filosofiske, men også, og i meget høj grad, litterære afmærkninger. Ved denne markering søger vi ikke at suspendere nogen af værkets opstillede kategorier, men udelukkende at betone det litterært-analytiske i forehavendet.

Det er f.eks. således naturligvis helt nødvendigt at fastholde med Iben Damgaard (Damgaard 2005, 98), at ”Abraham ikke kan gøre sig forståelig i sproget, da sproget oversætter den enkelte til de fælles værdier”. Omvendt er det i artiklens optik også nødvendigt at se på den side af tavsheden, som har sproglig-litterær bund og som kredser om dette ultimative sted, hvor også skriften kommer til kort.

Frygt og Baven iscenesættes fra Kierkegaards side med både pseudonym og forord, der hver især skal gøre det klart, at der er tale om en forfatter, der ”ingenlunde (er) Philosoph”, men en ”Extra-Skriver”, og som tilmed i samme åndedrag hævder at skrive ”fordi det er ham en Luksus, der vinder i Behagelighed og Evidents, jo færre der køber og læser, hvad han skriver” (Kierkegaard 1962, 5: 10-12). Ydermere får vi hen ad vejen oplysninger om at han vakler lidt mht. sine egne overbevisninger, f.eks.: ”(thi min Overveelse er dilemmatisk)” (ibid., 85), alt i alt en konstatering af, at der skal perciperes med et gran salt. Her er der ikke blot tale om en plantet usikkerhed, men om en skrifs pegen på sig selv, en

metatekstuel reference, hvor nu også skribenten selv kommer til kort.

Værket indledes med et forord og afsluttes med en epilog, begge angiveligt af den pseudonyme fortæller (lad os kalde ham det i det følgende for at respektere hans iscenesættelse). Denne tekstramme etablerer en dobbelthed: Dels ligger der en forklaringsramme til værket her, dels er strukturen selv en meddelelse.

Et centralt omdrejningspunkt er lidenskaben. I sin kritik af tidsånden introducerer forordet synspunktet, at ”man har slaaet en Streg over Lidenskaben for at tjene Videnskaben” (Kierkegaard 1962, 5: 11) og at man filosofisk og i henhold til troen mener hele tiden at skulle gå videre på trods af den selvmodsigelse der ligger heri: ”(...) jeg antager, at Enhver har Troen, da det ellers bliver en besynderlig Tale: at gaae videre.” (ibid., 10). Som modvægt herimod tematiserer epilogen tro som fast overskrift eller måske ligefrem i et credo: ”Dette egentlige Humane er Lidenskaben” og i flere omgange: ”Troen er den høieste Lidenskab i et Menneske” (ibid., 109-11).

For at nå frem til lidenskaben som ”dette egentlig Humane” har fortælleren rent tekstuel måttet foretage en bevægelse, der på det nærmeste mimer den bevægelse, som et menneske må gøre for at nå frem til troen.

Abraham sejrede ved sin tro, idet han nemlig troede i kraft af det absurde. Han foretog den dobbeltbevægelse som Kierkegaard stykke for stykke kortlægger næsten skematisk for læseren, idet den uendelige resignation som foretages i lidenskab (som alle uendelighedens

bevægelser, jfr. Kier-kegaard 1962, 5: 40, note) væk fra denne endelige verdens normale liv, skal krones med det totale frie fald, inkorporeringen af det absurde, for at afsluttes med bevægelsen tilbage til det endelige. Men det sker ikke som en blot og bar sluttet ring, for intet er mere det samme: I tilfældet Abraham er der sket en radikaliserings, således at han får større glæde ved Isak end før rejsen mod ofringen. Troen har udvirket den bonus, at den troende får det hele tilbage som endelig virkelighed, *and then some*, som det kunne hedde på nudansk.

Tekstuelt gør *Frygt og Baven* bevægelsen fra et berettende, situationsbestemmende forord ind i en verden af mulige tilværelsesmodeller som holdes op for læseren som prismer der konstant skifter både struktur, farve og lysstyrke og som gennemgås og forkastes, eller mere præcist: analyseres for negative og positive sider til overvejelse. Hvad angår vejen til troen, forkastes de alle på nær én, nemlig Abrahams.

Der næst kaster teksten sig selv ud på dybt vand ved at give slip på sine årsagsforklaringer og i sin udsigelse jagte det absurde i Abraham-teksten og acceptere at stå uden forklaring i sin egen diskurs, da fortælleren så at sige samtidig med teksten (som jo samtidig er det, der konstituerer ham selv) når frem til, at der er grænser for ham: ”Jeg for mit Vedkommende kan vel beskrive Troens Bevægelser, men jeg kan ikke gøre dem” (Kierkegaard 1962, 5: 36).

Dermed er der grænser for udsigelsen i vores tekst. Fortællingen og fortælleren ønsker på sin vis at opsuge troen i sig som udsigelse og fylde, men begge dele kan ikke lade sig gøre, og bevægelsen

tilbage til en erkendelse, som er højere end teksten, må udeblive. Den bevægelse, der er tilbage at udføre, bliver epilogens fastslåen af lidenskabens plads.

Teksten taler sig ind på og rundt om sit problem og er og bliver fortælling. Vi står altså med en tekst, der er en fortælling om den fortælling, hvor mennesket fortæller om Gud, der skabte men-nesket og satte den tro som Abraham har. Selve det at det direkte fortælles og åbenlyst af Kierkegaard iscenesættes som fortælling, har den pointe at der kan restere forklaringer og kortlægninger uden at skade selve fortællingen. En videnskabelig udredning ville ikke kunne være fuldstændig med disse rester, men det ville en fortælling kunne. Det vil sige, at den kan afsluttes med det gåde-fulde og uforklarlige stående tilbage, altså i sin eksistensmodus at klinge ud i – tavshed: Der kunne være mere at sige, men det bliver ikke sagt. Wittgensteins legendariske bemærkning fra *Tractatus* ligger naturligvis lige for: ”Det hvorom man ikke kan tale, om det må man tie” (Wittgenstein 1993, 130).

Konstruktionen *Frygt og Baven* var fra denne artikels synspunkt i en vis forstand umulig fra starten, men også umulig ikke at forsøge. Som fortællekunst er. Og som kunst i det hele taget er. Kunstens adgang til området, som her har tavsheden som emblem, befinder sig i æstetikens felt, og som vi senere skal se, er kunsten og æstetikken vigtige i forhold til det religiøse. Det er i æstetikken man kan fiktionalisere og undersøge både det absurde og paradokset. På lige fod hermed er det dæ-moniske mere åbent for undersøgelse, eller som Johannes de silentio siger: ”Angaaende Alt sligt burde Digterne nærmest først gøre Allarm”

(Kierkegaard 1962, 5: 96).

Det er også på kunstens, her: fiktionens, område man kan hævde at det er Gud der fortæller fortællingen om mennesket og at digterne i vores aktuelle sammenhæng digter os alle frem. Forfatterne selv står både på sidelinien og midt i straffesparksfeltet, og i forhold til det æstetiske og det religiøse i forfatterskabet hedder det da også om troværdighed og sandhed i Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed:

”Forsikre Noget kan jeg altsaa ikke, idetmindste ikke førend jeg paa anden Maade har gjort Forklaringen saa evident, at Forsikringen i den Forstand er aldeles overflødig; thi saa kan den indrømmes som en lyrisk Tilfredsstillelse, forsaavidt jeg føler Trang til den, og kræves som en religiøs Pligt. Qua Menneske kan jeg nemlig være i min Ret til ved at forsikre, og det kan religiøst være min Pligt at give en Forsikring. Men dette maa ikke for-vexles med Forfatterskabet; qua Forfatter hjælper det kun lidet, at jeg qua Menneske forsikrer, at jeg har villet Det og Det.” (Kierkegaard 1962, 18: 88)

II. Forførerens Dagbog

”I en anmeldelse i ”Forposten” seer jeg rigtigt gjort opmærksom paa, at denne Fortælling ikke hedder en Forførers Dagbog, men Forfører e n s, hvorved jo er angivet, at Methoden egl. er Hovedsagen ikke Skildringen hverken af Johannes ell. af Cordelia.” (Kierkegaard 1968, IV: 231)

Litterær metode – kodenavn:

Æskespil

Vi vil gå til det, man i vor forbindelse

kunne kalde hjertet af *Enten – Eller*, nemlig Forførerens Dagbog.

Vi vil, min L., arbejde os gennem lagene i både teksten og dens udsigere og dermed fremlæse sammenhængene mellem de roller teksten i sin selvforståelse opstiller, problematiserer og gennemspiller.

Vi begynder udefra, dvs. vi går fra titelbladet i værket med titlen *Enten – Eller* og videre frem på sporet af afdelingerne i det som i forordet kaldes ”Æsker i et chinesisisk Æskespil” (Kierkegaard 1962, 2: 14). Og titelbladet bærer som bekendt navnet på et af Kierkegaards pseudonymer, Victor Eremita. Denne sejrende eneboer sejrer bl.a. ved at unddrage sig ethvert ansvar allerede her, idet han kun vedkender sig rollen som udgiver, ikke forfatter. Han trækker sig med andre ord forsøgsvis tilbage til sin position som notorisk er uden sammenhæng med omverdenen.

Helt så let går det dog ikke. Han er nemlig ikke uden engagement i sin udgivelse, hverken personligt eller professionelt, og Kierkegaard (som med litteraturhistorisk nødvendighed er vores yderste lag i æsken) lader ham, i hans, Eremitas, iver for at lægge afstand til værket, vikle sig mere og mere ind i dets tilblivelseshistorie, således at han bliver fastholdt som element i skriften selv og bæres hele vejen med igennem det, i hvert fald frem til og med vores udnævnte centrum, Forførerens Dagbog.

Bag om ryggen på Victor Eremita sniger sig allerede det allerførste af indledningen til de filo-sofiske overvejelser med kritikken af Hegel, hvor han taler om ”den bekjendte filosofiske Sætning, at det Udvortes er det Indvortes og det Indvortes det Udvortes” (Kierkegaard

1962, 2: 9). Forordsskriveren benytter i overensstemmelse med sit eksplicite projekt denne kritik af filosofien til noget konkret i sin udgivelse, hvilket også omtales som et bestemt indblik i personernes liv, men samtidig afsættes der et mærke af skrifttematisk karakter.

Der sker nemlig allerede ved nedfældningen af de her citerede ord en fuldbyrdelse af det indres identitet med det ydre; her træder udgiveren fra sin i sagens natur ydre position på afstand af begivenhederne (igen også jfr. "Eremita") og ind i fiktionens rum og opsuges af det, idet der selv i dette personlige, men tilsyneladende saglige, indledningsafsnit til udgivelsen plantes markør på markør til visning af, at rummet altid allerede har været fiktion, eller i det mindste en tekst med et veritabelt minefelt med detonatorer, der hvert øjeblik kan forvandle teksten fra en uskyldig tusmørkezone mellem essay og fiktion til ren fiktion. Læserens øje i perceptionens moment vil være nok til at så at sige detonere foretagendet.

Historien om sekretærmøblet skal ikke gennemgås i detaljer, men der lægges med grundighed og gennearbejdelse op til en kinesisk æske af store dimensioner. Allerede inden Eremita nævner associationen til det "chinesiske Æskespil" er æskens fremtrædelse allerede præsenteret i fysisk eksemplarisk form i skikkelse af et møbel der, ud over at have mange almindelige rum i sig, også har et hemmeligt sådant.

Senere i *Enten – Eller* introduceres endnu et sekretærmøbel, dog denne gang med en åbentstående skuffe (Kierkegaard 1962, 2: 281) i modsætning til det første skjulte "Aflukke" med en hemmelig

dør for (ibid, 12). Det sker i udgiverens kollegas fremlæggelse af sit eget jeg-fandt-et-manuskript-eventyr i endnu en tekstuel kinesisk æske.

Samlet giver denne beskrivelse et indblik i værkets litterære metode som er en skriftbevidst iscenesættelse der tematiserer skriften selv og dermed værkets tilblivelse både som værk og som de involveredes mulighedsbetingelse som personer. Man kunne i forlængelse heraf fremhæve at Eremita tilmed på sine "Excursioner", hvor han medbringer våbenmahognikassen med manuskripterne, føder sin historie i dølgsmål (hemmelighed!) ved at opsøge "et romantisk Sted i Skoven, hvor jeg saa godt som muligt var sikkert mod en Overraskelse" (Kierkegaard 1962, 2: 12).

Detromantiskelederumiddelbart tanken hen på, at det bliver et kærlighedsbarn, et ønskebarn. Det hemmelighedsfulde i forehavendet understreges af at Eremitas vært tror han er ude og lave skydeøvelser med sine pistoler som mahognikassen er beregnet til, pistoler som er skabt til det stik modsatte: at bringe liv til ophør.

Ydermere igangsattes det hele af det kærlighedslignende forhold Eremita havde oparbejdet til møblet i marskandiserens vindue, og senere i hans eget hjem, og som også så at sige befrugtede ham tekstuel ved at "hiin Secretair (fik) en Historie i mig" (Kierkegaard 1962, 2: 10). Og ligesom død forudsætter fødsel i menneskets liv, så er det samme tilfældet med en tekst der også til sidst må ophøre. Ved at få lagt grunden til at blive en sammenhængende tekst i en kasse, der er beregnet til pistoler, har teksten fra starten båret sin egen død i sig. Sit ophør: Tavsheden. Lagene i teksten som tekst vil

ingen ende tage.

Også tekstens udsigere (in casu Eremita og den anonyme, der har lavet afskriften af Forførerens Dagbog) har hver især lag som konstituerer dem, ikke blot som tekst, men som uvederhæftige eller i det mindste anløbne og vakkende fortælle-, redaktør- og læserinstanser.

Kierkegaards slægtskab med f.eks. langt senere moderne forfattere i dansk modernistisk litteratur (Per Højholt, Sven Holm¹, Inger Christensen, Svend Åge Madsen, Vagn Lundbye, Jens Smærup Sørensen², m.fl.) står her ganske klart.

III. Livet er et andet sted

Heller ikke i litterær henseende er Danmark en ø, og ovennævnte slægtskab rækker naturligvis vide-re ud i både tid og rum, litteraturhistorisk og geografisk. Den europæiske litteraturhistorie opviser således en endeløs række af værker som kunne påkalde sig interesse i denne anledning. Milan Kunderas roman *Livet er et andet sted* ligger lige for af flere årsager, herunder tematiseringen af både skrift- og fortællerproblematikken samt undersøgelsen af sammenhængen, eller sammenstødet, ”Collisionen”, om man vil, mellem æstetik og erkendelse som denne finder sted hos især hovedpersonen Jaromil.

Livet er et andet sted åbner med kapiteloverskriften ”Første del eller Digteren fødes” (Kundera 1992, 5) og brødtæksten indledes med et hemmeligt samleje, som der er uenighed om lokaliteten af. Det er undfangelsen af ”digteren” der er tale om, og indtil det modsatte bevises ved at give navn og selvstændigt liv til personen Jaromil, spænder indledningen med sin på én

gang nøgterne og ironiske forholden sig til denne digter sin tekst ud mellem det skrevne og fortælleren, så det ligeså godt kunne dreje sig om den digter, der nu skriver og beretter historien for os.

Kundera undlader heller ikke inden for den første halvanden side en forfatterkommentar om farens ”oprørende ligegyldighed” ved udsigten til sin udkärnes graviditet: ”(om den så også, som det forekommer os, var påtaget og usikker)” (Kundera 1992, 8). Hermed er der lagt endnu en stemme til koret af anløbne fortællerinstanser i vores tekster.

Etableringen af Jaromil som hovedperson er eksplicit et sprogligt foretagende, idet han tilkæmper sig pladsen som absolut nr. 1 i sin mors bevidsthed og senere varierende pladser i den større verden ved hjælp af sproget. Etape for etape stiger han i graderne på hjemmefronten, først ved at sige sit første ord som naturligvis er mor (Kundera 1992, 15). Derefter opdager han stadigt nye variationer af sproget og får erfaring for den kraft, hvormed han kan påvirke sin omverden til gunst for sig selv: ”Mens han til at begynde med havde brugt sproget til at gøre sig forståelig, talte han nu for at høre bifald, beundring og latter” (ibid, 16). Senere endnu er det det skrevne ord, der får en plads i arsenalet af våben, hvormed Jaromil skal erobre og underlægge sig verden, ikke mindst kvinderne i den – eller de ham.

Fra det øjeblik hvor moren hænger Jaromils samlede værker i sætningsform og i stort format op på barnekammerets vægge, hen over det tidspunkt hvor han introduceres til et andet sprog, billedet, og til hvor han opdager digtet og herigennem entrer endnu flere verdener,

er Jaromil indforskrevet i sproget og forskriver sig sideløbende til det.

Ydermere er det i denne fase af Jaromils liv han præsenteres for det ubestemmelige og tilsyneladende viljeløse i kunstnerisk skaben som peger direkte i retning af politisk kamp, men som også i vores sammenhæng peger på det centrale i den æstetiske frembringelse, nemlig at instansen, der digter, også selv digtes, som vi så det i *Frygt og Baven*; maleren, som bliver hans guide i billedkunsten og andre ting, siger til Jaromil: "(...) det er ikke dig der er ophavsmand til denne forestilling, men snarere nogen i dig; en der digter i dig. Og den der digter i dig, det er den vældige flod af un-derbevidsthed der strømmer i ethvert menneske; det er ikke din fortjeneste at denne flod, hvor alle mennesker er lige, har udvalgt sig dig som sin violin" (Kundera 1992, 84). Dette udsagn rækker langt videre i Jaromil end til Kierkegaards berømte udbrud som det allerførste i Enten – Eller efter forordet³.

Jaromil indvarsler uafvidende sin fremtid ved at flirte med profetier: "(...) han kunne altså rose sig af noget større end fortjeneste; han kunne rose sig af at være udvalgt. For resten havde han aldrig glemt hvad damen fra kurstedet havde sagt til ham: det barn har en stor fremtid foran sig. Han havde samme tillid til sådanne sætninger som til profetisk tale." (Kundera 1992, 84)

IV. Møder

Møde 1: Når lygterne tændes

I både Forførerens Dagbog og Livet er et andet sted er storbyens gader en vigtig skueplads. Det er her man går eller kører fra sted til sted, fra sfære til sfære,

det er her man skifter ham; et offentligt rum som både er et ingenmands- og et allemandsland. Et åbent landskab af muligheder eller en far-lig labyrint af fælder. Og det er her man mødes; aftalt eller tilfældigt – eller iscenesat.

Byrummets skiftende kulisser benyttes på forskellig måde fra tekst til tekst, men der er også mange parallelle anvendelser. En nøglescene hos Kierkegaard, nemlig Johannes' første dagbogsop-tegnelse, slår tonen an fra første linie: "Forsigtighed, min skønne Ubekjendte! Forsigtighed; at træde ud af en Karreet er ikke saa let en Sag, stundom et afgjørende Skridt" (Kierkegaard 1962, 2: 291). Og dagbogsblade eller ej og fremmed, redaktionel indblanding eller ej: Denne åbning er me-get effektiv, idet den inkorporerer miljøet (kareten), den fremmede voyeurs synsvinkel ("du skønne ubekendte"), påbudet om forsigtighed, nydelsessygen ("skønne" og udråbstegn) og advarslen ("et afgjørende skridt"). Så er vi med. Og vi fornemmer allerede det profetiske i udsagnet om det afgørende skridt – både for pigen, Johannes og læseren.

Synssansen er den, der fører os gennem scene efter scene når Johannes færdes i byen. Alt observeres. Han stiller skarpt på pigens fod, og alt kommer med. Kierkegaard har ikke tilfældigt ved flere lejligheder indført begreber som politibetjente, detektiver og spioner for at illustrere denne kvalitet.

Pigen går på indkøb og fastholdes af det menneskelige overvågningskamera Johannes. Og han er ikke et hvilket som helst kamera: "(...) hendes Hud er gjennemsigtig, som Fløiel at berøre, det kan jeg føle med mit Øie" (Kierkegaard

1962, 2: 293). Han er på hendes hud og hun er godt på vej ind under huden på ham – begge på afstand. Scenen i butikken er den første i en række af ”actiones in distans” hvis betegnelse udgiveren har opdaget i margenen. Der er tale om nærmest fjernstyrede begivenheder, hvor vores forfører dirigerer slagets gang suverænt.

Det er oplagt at vende sig mod de sekvenser hos Kundera som har andet og mere end forførelse og spil til fælles med Kierkegaard, nemlig lejlighed og kulisse: ”Der er allerede gået nogle år siden da, men han rødmer stadig og i forretningen hvor han bliver sendt hen af sin mor, er han bange for at se pigen i den hvide kittel ind i øjnene. Han synes forfærdelig godt om denne pige der er anbragt i det snævre kassebur otte timer om dagen. Hendes bløde konturer, hendes fastlåsethed, alt dette forekommer ham hemmelighedsfuldt nært og forudbestemt” (Kundera 1992, 135).

Voyeuuren i ham er tidligt vakt og har mindelser om Johannes Forføreren, så famlende han end kan forekomme. Han holder øje med pigen på afstand, opnår ikke ordentlig kontakt med hende, men det får han med veninden, selv om det ikke er planen: ”Denne veninde er ikke nær så køn, ja, han synes næsten hun er grim; hun er faktisk hendes diametrale modsætning” (Kundera 1992, 136).

I lighed med Johannes følger han efter hende ved flere lejligheder, men hans reaktion på at skulle vente forgæves på at få bare et glimt af den udkårne, afføder en trist stemning: ”næsten en time gik han frem og tilbage udenfor, men der var ingen af dem der kom ud” (Kundera

1992, 137) – mens Johannes reflekterende som altid har en anden udgang på sin situation: ”Et Møde, som ofte har kostet mig flere Timers Venten, bortødsles som en Bagatel; jeg træffer hende ikke, jeg tangerer blot hendes periferiske Existens” (Kierkegaard 1962, 2: 316).

Kierkegaard spiller etikeren og Victor Eremita ud mod Johannes i det ærinde at fravriste hans position adgangen til den dybere betydning af æstetikken, nemlig at komme på sporet af lidenska-ben for at bruge den som videre kraft frem. Kundera holder derimod rettergang over den umodne Jaromil og lader hans erotiske liv og tilbedelse af lyrikken, og dermed det æstetiske i meget ren form, glide over i ansvarsløshed i det politiske der opsuger den kunstfærdige lyrik og bruger den til forfølgelse af egne mål, uanset disses indhold og konsekvenser.

Her over for finder vi hos Kierkegaard i ”Synspunktet”:

”(…) fra den hele Forfatter-Virksomheds totale Synspunkt er den æstetiske Produktivitet et bedrag, og heri ”Pseudonymitetens” dybere Betydning. Dog et Bedrag, det er jo noget stygt Noget. Hertil vilde jeg svare: man lade sig ikke bedrage af det Ord ”Bedrag”. Man kan be-drage et Menneske for det Sande, og man kan, for at erindre om gamle Socrates, bedrage et Menneske ind i det Sande. Ja, egentligen kan man kun ene paa denne Maade bringe et Menneske, der er i Indbildning, ind i det Sande, ved at bedrage ham” (Kierkegaard 1962, 18: 104f.).

Skulle nu Kundera have kritikens rive ude her, ville han sige, at det nøjagtig

er det, lyrikken gør i hans univers, eller i det mindste det univers han har været i og som han etablerer i sin roman: Forførelse i en helt anden sags tjeneste! Og at det ikke hører nogen steder hjemme at forsvare sig med dialektik og med at mene at bestemte mennesker er i vildfarelse, og at de dernæst skal tømmes for den og dernæst reddes. Det svarer til postulerende at udstyre folk med det marxistiske prædikat ”falsk bevidsthed” og sende dem på genopdragelse. Det skal litteraturen ikke bruges til, æstetisk eller religiøst. Johannes Forførelsen er som han er og gør sig ingen illusioner.

Kierkegaards ærinde overfor Jaromil og hans skæbne ville kunne være, at netop den lidenskab han (Kierkegaard) også taler om i ”Synspunktet”, og som udspiller sig, når mennesket (in casu læseren) ”med lønlig Lidenskab (elsker) hiint Trylleri” (Kierkegaard 1962, 18: 98), ikke alene skal udgøre den kraft, som skal bringe vedkommende videre mod det religiøse, men at det er en kraft som er i mennesket; det lidenskabelige kan ikke fjernes, heller ikke ved at harcelere over lyrikkens brug eller misbrug. Jaromil er muligvis et vildledt menneske, men han har lidenskab.

Møde 2: Lille spejl på væggen dér

To scener i hhv. *Livet er et andet sted* og Forførelsens Dagbog står centralt i forsøget på at spore de virkemidler og æstetiske overvejelser, der er nedlagt i teksterne på steder hvor det er fikionaliteten, fortællingen om man vil, der er i højsædet. Det drejer sig om drengen Jaromils udspionering af huses tjenestepige Magda i badet og om Johannes’ overvågning af Cordelia i

udstillingen af ”GalanteriVarer”.

Jaromil iscenesætter sin situation med omhyggelige forberedelser ved at skjule nøglen til badeværelset, holde nøglehullet fri for dets klap osv., og han sætter så sit øje til nøglehullet, da han hører vandet begynder at løbe i badeværelset. Han er i forvejen stærkt eksalteret. Han ser: ”Magda rettede sig op, gik hen til spejlet (han så hende i profil), kikkede lidt på sig selv, så vendte hun sig igen (han så hende forfra) og gik hen til badekarret; hun standsede, tog underbukserne af, kastede dem fra sig (han så hende stadig forfra) og krøb op i badekarret” (Kundera 1992, 49).

Og så sker det: Hun ser ham! Eller gør hun? ”Magda så ham ind i øjnene (...) Havde hun set ham eller ikke?” (Kundera 1992, 49). Jaromil er i tvivl, for pigen reagerer ikke som om hun har set ham. Desuden har han tidligere afprøvet mulighederne for at kunne se et øje gennem nøglehullet inde fra badeværelset. ”Men hvad var så forklaringen på Magdas blik og smil?” (ibid.).

Johannes stiller sig op så gunstigt som muligt i forretningen, på afstand og diskret, men med mulighed for totalt overblik over, hvad hun foretager sig, endda med hjælpemidler til rådighed: ”Der hænger et Speil paa den modsatte Væg, hun tænker ikke derpaa, men Speilet tænker derpaa.” (Kierkegaard 1962, 2: 292). Denne mands eksaltation består i at nyde sin egen nydelse ved pigen og samtidig minde sig selv om den afslappede humoristiske holdning han har i situationen.

Synssansen bliver dobbelt her i og med spejlet som samtidig gøres til Johannes’ medsammensvorne både ovenfor og i

det følgende: ”Hun trækker en Handske af for at vise Speilet og mig en hoire Haand” (Kierkegaard 1962, 2: 293). Hans begejstring ligner selvsving som skal holdes ved lige, da han gennem hele scenen ved lange filosoferende associationsrækker gennemgår spejles og øjnes egenskaber.

Og så sker det også her: ”Hun slaer Øiet op, hvor forandret Alt og dog det Samme” (Kierkegaard 1962, 2: 293).

Møde 3: Tekstens teater

I *Livet er et andet sted* hedder det: ”(...) digtets uafhængighed gav Jaromil et glimrende tilflugts-sted, en kærkommen mulighed for et andet liv” (Kundera 1992, 52). Her står Jaromil ifølge Kundera ansigt til ansigt med en af konsekvenserne af at lade lyrikkens frembringelser blive ting i verden, at lade den indtræde i virkeligheden som sig selv og dermed, via det potentiale der ligger hos digteren til at forandre digtningen, opnå at kunne forandre verden: ”(...) disse ord var nu blevet en ting og var ikke underordnet noget; de var ikke bestemt til forståelse i nuet og hurtig undergang, men til varighed” (ibid.).

Denne problematik berøres også i forordet til Forførerens Dagbog hvor det siges. ”Hvorledes lader det sig nu forklare, at Dagbogen desuagtet har faaet et saadant digterisk Anstrøg? Svaret herpaa er ikke vanskeligt, det lader sig forklare af den digteriske Natur, der er i ham, der, om man saa vil, ikke er riig nok, om man saa vil, ikke fattig nok til at adskille Poesi og Virkelighed fra hinanden” (Kierkegaard 1962, 2: 283).

Her er der ikke tale om verdensforandring, men om vilkåret for

forholdet mellem digt og virkelighed, og det vil sige, at vi er i samme boldgade og dermed i samme slags møde. For poesien, lyrikken, er der. Kunsten eksisterer. Den har vilkår og er en del af tilværelsen. Men den er samtidig ikke virkeligheden.

Erkendetrangen bliver ikke mindre af, at man har skriveriet som sin tilværelsesmodel og eksistensmodus.

Kierkegaard: ”Forgjeves stritter jeg imod. Min Fod glider. Mit Liv bliver dog en Digter-Existent. Kan der tænkes noget ulykkeligere? Jeg er udset” (Kierkegaard 1968, IV A 217). Kierkegaard er her udset eller udvalgt som en vis Jaromil også oplever det, men med et helt modsatrettet og frygtindgydende udgangspunkt og perspektiv.

V. Er der en hemmelighed til stede?

I *Livet er et andet sted* står der: ”Pennen der er nøglen til ens egen sjæl skiftede han ud med pistolen der er nøglen til verdens port. Thi hvis vi sender en kugle i brystet på et menneske, er det som om vi selv træder ind i dette bryst; og den andens bryst, det er verden” (Kundera 1992, 133).

Kunderas pen- og pistolproblematik udvides og perspektiveres af Ole Morsing: ”For at undgå misforståelser, skal det præciseres, at Kundera skelner mellem poesi og lyrik, og at det er den totalitære lyrik, han angriber. Eller måske er det snarere omvendt sådan, at enhver lyrik bliver totalitær (...) Lyrikeren har som den revolutionære principielt ingen kritisk distance, men fordrer betingelsesløs tro, hvad der også kan få Kundera til at sige, at det historisk set ikke var djævlene, men englende, der blev vores bødler” (Morsing 2006, 132).

Når vi hører ordet tro, griber vi efter vores Kierkegaard. En af Kierkegaards strategier i forbindelse med hans egne æstetiske frembringelser var jo netop, at de var led i en større plan der bl.a. havde som forudsætning, at troen var i verden, og at den var et mål. Hvor det for Kierkegaard er tilstedeværelsen af lidenskab, der er nøglen til at komme videre, er det for Kundera analysen og tøjlingen af lyrikken og dens udøvere, tilhørere og læsere, som er på programmet.

David Bugge skriver at: ”Svagheden i Kunderas kritik er imidlertid, at han ikke – eller kun sjældent – har blik for det positive element, der kan være indvævet i det forskønnende og forvanskende slør, som lyrikken lægger ned over tilværelsen (...) Han savner sansen for, at digtet – og det netop i erkendelsesøjemed – i kraft af den smukke form også giver mulighed for, at man bryder med de gængse vaneforestillinger” (Bugge 2006, 87f.).

Positionerne omringer Kundera på kunstens præmisser. Mens Kunderas problem synes at ligge et sted i varetagelsen af en erfaringsbaseret samfundsinteresse, og hans kritikeres og meddebattørers problem et sted i kunstens eksistensmodus, kunne vi træde til side og fokusere på Kierkegaards lidenskabelige menneske.

Kan kunsten være motor for erkendelsen? I det omfang man indser, at motoren kun kan føre køretøjet derhen, hvor føreren vil have det, så ser svaret ud til at være ja. For ikke at gå som katten om den varme grød, går vi direkte til den forkætrede poesi og én af dens udøvere. I sit essay ”Hemmelighedstilstanden” siger Inger Christensen:

”Måske kan poesien slet ingen sandheder sige; men den kan være sand, fordi den virkelighed, der følges med ordene, er sand. Dette hemmelighedsfulde følgeskab mellem sprog og virkelighed er poesiens måde at erkende på. Et mysterium, som godt kunne være den hemmelighedstilstand, Novalis taler om, når han siger: ”Das Äussere ist ein in einen Geheimniszustand aufgehobenes Innere”. (Det ydre er et til en hemmelighedstilstand opløftet in-dre).” (Christensen 2000, 40)

I stedet for så straks at reagere ved at ville ind i denne hemmelighedstilstand og foregribe, at noget derinde kunne gå galt, må det erkendes, at kunsten har egenskaber og skjulte steder og tilstande som mennesket også selv har det. At det ydre ikke kun er ydre og det indre ikke kun indre.

Noter

¹ Skriftematikken hos Sven Holm er bl.a. behandlet i Erik Kock: ’Skriften på afstand’, Erik Wikkelsøe Pedersen et al. (red.): *Karneral, årbog*, Systime 1983

² Skriftematikken hos Jens Smærup Sørensen er bl.a. behandlet i Erik Kock: *’Forskrivningens anatomi eller anatomiens forskrevet’*, specialeafhandling, Institut for Nordisk Filologi, Aarhus Universitet 1983

³ ”Hvad er en Digter? Et ulykkeligt Menneske, der gjemmer dybe Qvaler i sit Hjerte, men hvis Læber ere dannede saale-des, at idet Sukket og Skriget strømme ud over dem, lyde de som en skjøn Musik.” (SV 2, 23)

Litteratur:

Bugge, David (2006): 'Romanens moral', David Bugge et al. (red.): *Kundera i syv sind*, Forlaget Anis, Kbh.

Christensen, Inger (1981): *Alfabet*, Gyldendal, Kbh.

Christensen, Inger (2000): *Hemmelighedstilstanden*, essays, Gyldendal, Kbh.

Damgaard, Iben (2005): 'Frygt og Bæven læst af Iben Damgaard', Tonny Aagaard Olesen et al. (red.): *Den udødelige*, Hans Reitzel, Kbh.

Kierkegaard, Søren Pap.(1968): *Søren Kierkegaards Papirer*, red. Niels Thulstrup, Kbh.

Kierkegaard, Søren *SV*.(1962): *Samlede Værker*, 3. udg., v. Peter P. Rohde, Gyldendal, Kbh.

Kundera, Milan (1992): *Livet er et andet sted*, Gyldendal, Kbh.

Morsing, Ole (2006): 'Kundera som politisk forfatter', David Bugge et al. (red.): *Kundera i syv sind*, Forlaget Anis, Kbh

Sløk, Johannes (1972): *Shakespeare og Kierkegaard*, Berlingske Forlag, Kbh.

Wittgenstein, Ludwig (1993): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gyldendal, Kbh.

Kunsten har værdi for os mennesker, fordi den har værdi for os mennesker?

Artiklen argumenterer for berettigelsen af den tyske filosof Martin Heideggers (kunst)filosofi i omgangen med samtidskunst, primært den amerikanske videokunstner Bill Viola.

I en tid hvor mangt og meget legitimeres ved nytte- og cost-benefitanalyser, hvor kapitalpensioner, finanslov, velfærdsudspil og efterlønsordninger er blandt Tordenskjolds soldater på den mellemmenneskelige agenda, er det måske nemt at glemme, at der er noget helt andet, som er i stand til fortælle andre, mere åndelige og dybsindige historier om mennesket.

Der træder en kunstner som den amerikanske videokunstner Bill Viola (f. 1951) gerne til. Man har eksempelvis nærmest en fornemmelse af at betræde hellig grund, det kunne passende være et tempel, idet man træder ind i et af Bill Violas vel nok mest monumentale værker, videoinstallationen *Five Angels for the Millenium* fra 2001, som blandt andet kan opleves på Aros i et af kælderens såkaldte 9 rum.

Værket er på sin vis en usædvanlig vækst i samtidskunstens landskab, idet det uden omsvøb italesætter store, klassiske temaer i filosofi- og idehistorien, såsom tro, væren, liv og død og det i en tid, hvor netop sådanne monumentale, eksistentielle temaer i kunstinstitutionen groft sagt er på

tilbagetog, dekonstrueres og kritiseres i takt med intensiveringen af blandt andet den sekulariseringsbølge, som det Moderne i sin tid indstiftede.

Der er i *Five Angels for the Millenium*, som i langt de fleste af Violas øvrige værker, på en meget lidt subtil facon, tale om en infinit og ubestemmelig omend vedkommende følelsesfuldhed, som et langt stykke hen ad vejen lægger sig op ad en veritabel spiritualitet eller sågar metafysik; noget som udfordrer liminalitetsbegreber og noget, som er både grænsedragende og grænseoverskridende. Det er med stor sikkerhed, for selv et meget moderne og rationelt menneske, ganske fascinerende og bevægende.

Bill Violas værker har altså for de flestes vedkommende en ret direkte og uomgængelig indvirkning på beskueren: de koloniserer beskuerens bevidsthed i en art privilegeret, projiceret udvekslingsproces, og med denne proces etableres der et eksklusivt rum for meditation og kontemplation over, hvad det vil sige at være til - ikke blot i øjeblikket, men også som menneske i al almindelighed. Her fra udstillingskataloget fra Violaudstillingen *Visions*:

"...[i] et sofistikeret samspil mellem rum, levende billeder og lyd genskaber Viola en tilsvarende oplevelse af transformation og transcens i sit publikum. Betragteren trænger metaforisk igennem eksistensens overflade, idet han/hun forlader hverdagens tidsbundne virkelighed og overgiver sig til Violas billed- og lydunivers. [...] Via brugen af video-installationen skaber han en slags virtuelt billedrum for det indre, det ubevidste, det metafysisk-spirituelle, hvor afstanden mellem konkret virkelighed og metafysisk virkelighed udviskes. På den måde bliver man selv en del af kunstværket og fordyber sig i en anden verden, for dermed at opdage nye verdner inde i sig selv." (*Visions* p.54-55)

Værkerne melder således ud i den sociale praksis, hvor vi mennesker lever og kommunikerer, ikke mindst om os selv som mennesker. De taler op imod de almenmenneskelige grundvilkår, tid, rum etc. og inddrager os i sig og i den gribende sammenhæng, som udspændes for os i og med iagttagelsessituationen. Som beskuer opløses vi måske ligefrem i det almenmenneskelige i værket, i spørgsmålene som værket stiller til den menneskelige værensform.

Kunsthistorikeren Nicoletta Isar læser i sin artikel "Vision of the Unspoken. Viola's Hierotopy"¹ Viola i lyset af Martin Heideggers (1889-1976) filosofi om den menneskelige væren:

"Viola, the "postmodern humanist" (David A. Ross), is no doubt at odds with the cynicism of our time. For him, being and creation overlap, images are ideas, and art is a philosophical endeavour. Metaphysical

questions are deeply engrained in the texture of his mind and creation, which comes out of urgent necessity: it is not art, but ontological clarification." (Isar 2004, 29)

Kender man bare lidt til Heidegger, ikke mindst hans temmelig indflydelsesrige *Kunstværkets oprindelse* fra 1950, forekommer denne optik ganske anvendelig. Imidlertid rummer koblingen imellem Heidegger og Viola dog væsentligt mere, end Isar har lejlighed til at udfolde i sin artikel, og det er derfor denne artikels målsætning ultrakortfattet at perspektivere og supplere hendes indsigter, dels med det formål at illustrere Heideggers berettigelse i omgangen med kunstværker, dels at bidrage til receptionen af Viola i forsøget på at stadfæste mulighederne for at etablere et korrelativ imellem Heidegger og Viola.

Heideggers (kunst)filosofi som en modernitetsæstetik

Lad os forestille os, sådan tentativt og skønt Heidegger ikke for alvor formulerer en regulær æstetik, at hans 'behandling' af kunsten kan karakteriseres som en modernitetsæstetik, endskønt han i emfatisk grad insisterer vedholdende på noget tilnærmelsesvist metafysisk i sin gentagne accentuering af en Sandhed. Det vil dog vise sig, at netop sandhedsbegrebet, som Heidegger fremstiller det, og i det øjeblik det italesættes ift. kunst, kan hævdes at koble sig til noget for Moderniteten helt essentielt, på trods af eller paradoksalt nok måske netop på grund af sin metafysik-lignende karakter.

Hvorledes nu det? Hvilken fortælling om moderniteten er det da, der her fortælles? For det første vil vi for en god ordens skyld indlede med at tale om noget universelt

fremfor noget metafysisk for lige at få justeret konnotationerne. Vi forudsætter på den baggrund, meget kort fortalt, at moderniteten frem for alt vinder legitimitet ved den humane fornuft; det er noget for moderniteten universelt og uomtvisteligt. Alt i moderniteten vinder kort sagt legitimitet ved den humane fornuft. Det være sig kunst og for så vidt også alt andet i den sociale orden. Netop det at vinde legitimitet foregår altid i en refleksiv relation, som en begivenhed, i en dialog, sådan som bl.a. Jürgen Habermas (f. 1929) fremstiller det i sin diskursteori. Når kunst vinder legitimitet som social aktivitet, konstrukt, begivenhed, institution etc. er der således tale om, at dette sker i kraft af den metafortælling, som kunsten subsumeres under i moderniteten, dvs. den humane fornuft. Et særligt kendetegn ved den humane fornuft er dens konsekvente refleksivitet, dvs. netop det, at den konstitueres ved en uafbrudt selvkritik.

Vivedfraprominent modernitetskritikere, de såkaldte 'postmodernister', og her tænkes der f.eks. på den franske filosof Jean-François Lyotard (1924-1998), at enhver metafortælling er et potentielt mål for mistænkeliggørelse og dekonstruktion. Men hvad nu hvis Lyotard og hans ligesindede slet ikke har patent på kritikken af moderniteten, hvis den for så vidt egentlig var der i forvejen, hvis Postmodernitetens modernitetskritik så (blot) er parasitær på, et relæ for eller sågar en funktion af moderniteten, hvis modernitetens refleksivitet intensiveres gradvist, og der således ikke indstiftes noget fundamentalt nyt i det såkaldt postmoderne?

Det er selvsagt en lang diskussion, som slet ikke er mulig at indfange eller fuldbyrde inden for det beskedne omfang af nærværende artikel, men prøv, kære

læser, for en kort bemærkning at gå med på spøgen og leg med i det følgende lille tankeeksperiment. Hvis alt inden for den sociale orden opererer på samme betingelser, i det mindste hvis det vil vinde legitimitet, forpligter/forlader også kunsten sig på den humane fornuft.

Kunsten og kunstværkerne står dermed også altid i et refleksivt forhold til sig selv som kunst og kunstværker. De udøver selvkritik, forholder sig spørgende til sig selv og deres legitimeringsgrund, for selvkritikken er, som nævnt, dét elementære element i moderniteten. Det får også konsekvens for beskueren, for værk karakteren er naturligvis med til at determinere værkoplevelsen for beskueren. Værkoplevelsen kaster således kritik af de fundamentale parametre for, hvad det vil sige at være menneske tilbage på beskueren i og med iagttagelsessituationen, i og med at værk og beskuer mødes og forenes i oplevelsen.

Hvorledes er denne fornuftskritik da kommensurabel med Heideggers fordring om Sandhed? Heidegger indskriver sig i sit filosofiske udgangspunkt som arvtager af bl.a. Husserls fænomenologi, der i undersøgelsen af udvekslingssituationer imellem mennesker, imellem mennesker og fænomener etc., på en pædagogisk måde kan siges at orientere sig refleksivt. At være i dialog såvel mennesker imellem, som værk og beskuer imellem, er et møde mellem måder at være til på, forskellige mentale habita. Idet mennesket jo er til i verden, bliver dialogen følgelig en konfrontation mellem forskellige måder at være til i verden på og endeligt mellem verdener, og bevidstheder, hvis man vælger at forfølge denne tanke til dens mål; som sagt også i dialogen mellem værk og beskuer og værkerne imellem.

Edmund Husserl betegner 'vores' verden

som en *Lebenswelt*:

“...der Seinssinn der vorgegebenen Lebenswelt ist subjektives Gebilde, ist Leistung des erfahrenden, des vorwissenschaftlichen Lebens. In ihm baut sich der Sinn und die Seinsgeltung der Welt auf, und jeweils der Welt, welche dem jeweilig Erfahrenden wirklich gilt” (Husserl 1982, 75)

og videre:

“Ihr, der Welt der wirklich erfahrenden Anschauung, gehört zu die Raumzeitform mit allen diesereizuordnenden körperlichen Gestalten, in ihr leben wir selbst gemäß unserer leiblich personalen Seinsweise.” (Husserl 1892, 54)

Verden muliggør gennem sit væsen, sin eidos, menneskets omgang med og i den. Lignende eidetiske strukturer kan man finde i kunstværket, men netop her må man imidlertid holde sig for øje, at der er en ontologisk forskel på værkets verden og menneskets livsverden. Givet at værkets verden aldrig vil være så forståelig eller ’beboelig’ som vores livsverden, er en mere korrekt betegnelse for fiktionen eller værkets verden måske kvasi-Lebenswelt.

En sådan fænomenologisk orienteret analyse tilgodeser på den måde i høj grad mulighederne for indlevelse, og dermed skaber den en relativt ubesværet adgang til de(n) bevidsthed(er), man kan møde i værket. Samtidig bliver en fænomenologisk indlæsning en direkte forholden sig til den verden, man konfronteres med; den bliver med andre ord helt explicit en grundlagsproblemstilling. Derfor repræsenterer den arnestedet for

nedestående.

Den fænomenologiske metode er desuden en måde at erkende på, som suspenderer positivistiske objektivitetskrav. Subjektet skal ikke fremmedgøres eller fjernes fra undersøgelsen. Istedet er en af kongstankerne for den fænomenologiske approach en hypostasering af subjektet og subjektiviteten, herunder transformationsprocesser i disse, i erkendelse af, at metodens genstandsfelt, fænomenerne, altid allerede fremtræder som en del af det menneskelige subjekts bevidsthed. Subjektet befinder sig altså a priori i en omgang med verden og netop kunstværket evner at afdække denne erkendelse (Heidegger 2003, 58ff).

Derfor læser man som fænomenolog sig selv ind i værket som en erkendende bevidsthed, hvorved værket ideelt set bliver til en del af beskuersens bevidsthed². Sagt anderledes sker der, når den metode tages i anvendelse, en forening af subjekt og objekt i beskuersens bevidsthed. Hos en anden prominent fænomenolog, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), lyder det:

”Ordinary experience draws a clear distinction between sense experience and judgement. It sees judgement as the taking of a stand [...] The distinction appears in intellectualism, because judgement is everywhere where pure sensation is not – that is, absolutely everywhere.” (Merleau-Ponty, 2002, 39)

Med det udsagn følger Merleau-Ponty op på det særegne og radikale ved den cartesianske dualisme, nemlig elimineringen af betydning i kroppen: ”I am conscious of the world through the medium of my body” (Merleau-Ponty, 2002, 94ff), hedder det hos Merleau-Ponty, hvorved han antyder kroppens status

som medium, som kanal for en bevidsthed om verden. Kroppen knyttes således med Merleau-Ponty sammen med bevidstheden. Og kropslig, konkret deltagelse i verden er dermed sammenvævet med en bevidsthedsmæssig deltagelse og omvendt. Man kan sige, at den meningsfulde, forstået som den betydningsfulde i forhold til subjektets bevidsthed, er en verden i praksis, en a-teoretisk verden, som ikke kan favnes og begribes igennem sprog og intellekt alene. Der er noget i verden, der undflyr sproget, eller som Wittgenstein siger i *Tractatus*: ”Es gibt allerdings Unaussprechliches”, ”Dies zeigt sich, es ist das Mystische”(Wittgenstein 1997, 4.116).

Merleau-Ponty opererer bl.a. med distinktionen body-schema og body-image, hvor sidstnævnte anvendes om en kropslig erfaring med et transcendent indhold, en sammenkædning af krops-transcendent, krops-repræsentationel erfaring og krops-immanent erfaring. Med Heidegger kan man tale om, at kroppen både er Zeug og ikke-Zeug. Kroppen kan ikke uproblematisk kaldes en genstand, da den modsat andre genstande aldrig blot er genstand alene, da den jo er, hvad den er. Kroppen bevæger sig blandt Zeug, men har selv karakter af Zeug.

I forhold til kunstoplevelsen handler det således om at iværksætte og repræsentere kroppen i en grad, der beforder refleksivitet; en måde der skjuler det konkrete kropslige og således skaber rum for den merbetydning, som kroppen er i stand til at generere og som iscenesætter kroppen som mere og andet end krop alene. Værkets rum bliver, i det omfang det er i stand til dette, til et felt, hvori kroppen skjuler sig i sin velkendthed, som blot forhåndenværende. Det samme gælder tiden, som er et andet

interessant forhold ved et Violaværk som *Five Angels for the Millenium*. I det omfang værket ophæver tidens karakter som noget rent fremadskridende, kronologisk og fortløbende, ophæves også dette eksistentialt til, ja, netop et eksistentialt, et fænomen, der spiller en rolle og forlenes med en eksistentiel og erkendelsesmæssig merbetydning.

Hos Heidegger karakteriseres det således: ”Zuhandenheit ist die ontologische-kategoriale Bestimmung von Seinendem, wie es, ’an sich’ ist.”(Heidegger 2001, 71) Tingene er forhåndenværende og dermed opåfaldende, praktisk anvendelig, indlejret i almindeligheden, men sker der noget, der forskyder dette forhold, knækker en hammer eksempelvis³, sker der det, at ”Das Auffallen gibt das zuhandene Zeug eine gewisse Unzuhandenheit.” Det medfører kort sagt påfaldenhed (Heidegger 2001, 74).

Det samme gælder værkerfaringen. Her gælder det blot værkets evne til at etablere denne påfaldenhed på en måde, der er befordrende for subjektets indsigtfuldhed i sin egen værenskonstitution. Noget der, igen med Heideggers terminologi, løfter subjektet fra Das Man og ind i Dasein. Vi kan med Heideggers egne ord fastslå, at:

”Værkværen vil sige: At opstille en verden. [...] Verden er ikke den blotte ansamling af de forhåndenværende tællelige og utællelige, bekendte og ubekendte ting. [...] Verden verdener og er mere værende end det håndgribelige og fornemmelige, som vi tror os hjemme i. Verden er aldrig en genstand, som står foran os og kan beskues. Verden er det altid ugenstandslige, som vi er undergivet, så længe banerne af fødsel og død, velsignelse og forbandelse holder os henrykkede ind i væren. Der, hvor de

væsensmæssige afgørelser i vores historie falder, hvor vi overtager og opgiver dem, miskender og på ny opspørger dem, dér verdener verden.” (Heidegger 2003, 51f)

Værket stiller altså jorden til skue, samtidig med at den lader den være sig selv, og lignende taksonomier kan iagttages igennem hele *Kunstværkets oprindelse*. Stipulativt kan man derfor, naturligvis med ethvert tænkeligt forbehold for en sådan reduktion, opstille en mere overskuelig og pædagogisk model, der ser således ud:

Zeug ↔ das Man

Værk ↔ Dasein

Modellen illustrerer, hvilke dybdemodeller Heidegger opererer med, og hvorledes forestillingen om en gennemtrængning til noget dybere, mere oprindeligt og sandt dominerer hans fremstilling, ligesom det, som vi skal se om lidt, er tilfældet med Viola. Repræsentationen er prædisponeret af Sandheden; en repræsentation af Sandheden forudsætter Sandhedens tilstedeværelse på forhånd, hvorfor repræsentationsprocessen som nævnt er en form for afdækning, en u-skjulen: ”Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als entdeckendsein.” (Heidegger 2001, 218).

Heri ligger også kimen til forestillingen om kunstværkets oprindelse: kunstværket er sandhedens oprindelse, der hvor sandheden tager sin oprindelse og oprinder. Kunstværkets oprindelse er dog, når ret skal være ret, mere et værk om væren end om kunsten. Men kunsten er der, hvor u-skjulen sker, og hvor mennesket som situeret subjekt er kastet ind, og netop her gemmer sig kimen til et indblik i selve værensstrukturen, i Dasein:

”Die Struktur der Sorge als Sichvorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. Mit und Durch sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht.” (Heidegger 2001, 220)

Værket er således spundet for en vogn, hvis last er selve det værendes grundstruktur, Sandheden, skal vi tro Heidegger: ”Dasein ist in der Wahrheit” (Heidegger 2001, 211); en sandhed, som afkræver subjektet en aktiv indsats og en refleksiv indlevelse, for Dasein er ensbetydende med genskabelse, aktiv medvirken og åndsenngagement i sig selv som værende, i at finde sig selv som befindende i væren: ”...sich zeigende des Seiende in Selbigkeit.” (Heidegger 2001, 218). Er det mon åbningen til Dasein vi finder hos Viola?

Violas videokunst

Bla. Surrealisterne fascineredes af filmmediet, og der er dele af den fascination, som man med fordel kan projicere over på videokunsten, som er den kunstneriske udtryksform, Violahovedsageligtharbevæget sig indenfor. Ideen om et medie, som er i stand til at gennemtrænge den umiddelbare, konventionelle og forhåndenværende ’virkelighed’ for at nå ind til en ny tilstand og muliggøre frigørelsen af et ukendt men alligevel tilstedeværende betydningsindhold, en ontologisk dobbeltproces så at sige, har en prægnant betydning inden for diskursen, en gennemtrængning til noget bag ’realiteten’ eller virkeligheden om man vil.

Five Angels for the Millenium består af en række projektioner, der gentages i det

uendelige ud fra et tilfældighedsprincip. En sådan uendelighedsmaskine beskæftiger bl.a. Hal Foster sig med i sin læsning af Andy Warhol (1928-1987) i sin *The Return of the Real*⁸. Det repetitive – dvs. en særegen kvalitet ved et tidsforhold – læser Foster hos Warhol i lyset af Jacques Lacan (1901-1981), som en ”...warding away of traumatic significance and an opening out to it, a defending against traumatic affect and a producing of it”(Foster 1996, 132).

Foster læser altså efter det traumatisk reelle, et begreb han låner fra Lacan og som umiddelbart ligner det fra Barthes kendte begreb punctum:

”...repetition serves to screen the real understood as traumatic. But this very need also points to the real, and at this point the real ruptures the screen of repetition. It is a rupture less in the world than in the subject – between the perception and the consciousness of a subject touched by an image. [...] Lacan calls this traumatic point the tuché; [...] Barthes calls it the punctum.” (Foster 1996, 132)

Det centrale for forståelsen af begrebet er hvorledes et fænomenologisk forhold, her tiden som et eksistentiale, i værket afstedkommer en epistemologisk reaktion i beskueren, på samme måde som vi ser det hos Viola. Vi modtager en sanselig impuls via kroppen, som i bevidstheden forskyder erkendelsesperspektivet og måske ligefrem skaber en åbning til uendeligheden, som det som nævnt er tilfældet med Barthes’ konceptualisering af den ’stumpe’ mening, der dog netop knytter sig til et særligt medie, nemlig fotografiet og dets erkendelsesforanderende potentiale. Dette er blot ét eksempel på Violas konkrete arbejde

med et eksistentiale. Et andet eksempel angår kropsrepræsentationen hos Viola, for her spiller det transgressive ind som noget ekstra-kropsligt i det kropslige konkrete. Det vil sige en ’approach’, der indsætter selve kroppen som matricen for det, der overskrider netop denne.

I takt med sanshierarkiets gradvise neutralisering og den emfatiske marginalisering af blikket i værkoplevelsen stilles kroppen frem som dels indgangen til værket og dels som en betydningsbærende størrelse i sig selv: både hvad angår beskuerens egen krop og den repræsenterede krop, imellem hvilke der hersker et intimt forhold. Navnlige dette mellemrum kommer til at rumme kimen til den markante problematisering eller opmærksomhed, der er omkring demarkationslinier og grænser i værkerne. Indeni og uden for, interne og eksterne processer er hele tiden på spil i værkerne, og på den måde kommer værkerne notorisk til at tematisere det transgressive.

Jeg træder ind i værkets krop, jeg bringer min krop ind i værket fra et ’udefra’, værket øver en indre påvirkning på min krop, det gennemtrænger min krop- og bevidsthedsstrukturer og gør dermed en form for permeabilitet eller gennemtrængelighed helt konkret. Beskuerens krop er en lukket størrelse, et reserveret rum, men den er samtidig en åben beholder, som er disponeret for udveksling med verden omkring den.

Det samme gælder værket som krop. Spejler man beskuerens og værkets kroppe i hinanden står det klart, at kroppen som projektorum, et betydningsrum, som man kan interagere med, træde ind i og forlade, er en helt fundamental figur i *Five Angels for the Millenium*. Rummet åbner sig og samtidigt åbner det beskueren for sig. Indtræden i

værket er bevidst, det sker på basis af en valgsituation og man må derfor forudsætte beskuerens egen intenderede åbning imod værket, som efterfølgende imødekommer og honorerer denne åbning ved at åbne sig imod beskueren, omslutte ham eller hende og derved henvise det kausale i den konventionelle, rationalitetsforankrede og logisk bundne kropsoplevelse til rummet uden for installationen. I installationen er det kropstrascenderende, tilnærmelsesvist metafysiske netop på spil, og som sådan medvirker denne kropstransformation til en radikal genforhandling af den betydningstilskrivning, beskueren 'normalt', dvs. uden for installationens autonome rum, er underlagt. En betydningstilskrivning som forandres og vekselvirker, som er labil, heterogen og processuel frem for kausal, logisk og rationel/funktionel. En betydningstilskrivning som åbner sig mod et indre, som er forskelligt fra det ydre, men som dog understreger de to interdependens. På den vis deler krops- og tidsrepræsentationen det, at det der sker befinder sig i mellemrum og lakuner.

Disse 'nul-huller' stadfæster det reflektive forhold, som etableres imellem værk og beskuer, for så vidt som beskueren i kraft af disse mellemrum inviteres til aktivt at involvere sig i værket. Refleksiviteten har således at gøre med den åbning til det suggestive, som hullerne, det opbrudte, det cirkulære, det omvendte tidsforløb og gentagelserne foranstalter. Vi så ovenfor et eksempel på en læsning af Warhols repetitive tidsforhold, som i følge denne læsning netop frisætter et mersprogligt nærvær, der nok er til stede i værkerne, men først eksponeres idet sprækkerne blotlægges, og det, der befinder sig bag repræsentationsfladerne, strømmer ud.

Hos Viola forholder det sig omtrent tilsvarende, omend åbningen til det mersproglige i højere grad end hos Warhol synes at være betinget af beskuerens medvirken. Tiden er dermed også afhængig af en krop og naturligvis en tilhørende bevidsthed, som er villig til at indgå den overenskomst, som værket (re-)præsenterer for beskueren. Den kontrakt indgår værket og beskueren nødvendigvis i det selv samme øjeblik som kausalforholdene kollapser, for beskueren må inddrage sig ubetinget på disse gensidige epistemologiske spilleregler for at opleve værket i al sin åbenhed. Med gensidige epistemologiske spilleregler henvises i denne sammenhæng til det udvekslingsforhold, som eksisterer imellem værk og beskuer. Værket konstituerer beskuerens tilstedeværelse, men dette på basis af beskuerens egen stemthed i forhold til værket. Perceptionsforholdet er altid slået an i en bestemt tone, det er baseret på en særegen erkendelsesmæssig bias, som dog altid determineres af mødet og altid allerede er åben for forandring, ligesom denne bias gradvist forskydes og udvikles i takt med indlevelsen og den hermeneutiske indlejring af værket i beskuerens bevidsthed.

Gilles Deleuzes (1925-1995) krystalbillede kan ses som billedet på den akkumulative refleksivitet, som tiden materialiserer. I takt med at mellemrummene og dermed behovet for beskuerens aktive deltagelse intensiveres i den repetitive tidscyklus, som f.eks. *Five Angels for the Millenium* etablerer, forstærkes det komparative element i de tidsforhold, som er på spil i processerne mellem værket og beskueren. Værket har et eget tidsforhold, beskueren har sit, og i mødet imellem dem etableres nye heterogene og hybride tidsforhold, som gradvist syntetiseres i de eksisterende tidsforhold og

derudaf skaber nye tidshelheder med nye erkendelsesmæssige implikationer.

Det kontinuum imellem værkets tid og beskuerens egen indre tid, korrelationen imellem de to erkendelsesperspektiver, faciliterer på den måde den beskuende bevidstheds gennemtrængen til et niveau, som befinder sig hinsides de almindelige erfaringsprocesser. Tiden er et plastisk materiale, men netop denne plasticitet er det, der bibringer beskueren en perspektivering af sin egen erkendelsesmæssige plasticitet. En form for refleksivitet, kan man måske sige. Under alle omstændigheder er 'ny' selverkendelse.

Videoinstallationerne er i Violas tilfælde en medialitet som tilsyneladende er disponeret for det lyriske, det der kan transmittere og konceptualisere fundamentale aspekter af den menneskelige værensstruktur, identiteten og den spirituelle signifikans, dvs. menneskets rolle ift. det ubestemmelige og ubegribelige, som er større end mennesket selv, som griber bagom og konstituerer den menneskelige væren, men man finder en analog interesse i et andet medie hos den dansk-islandske kunstner Olafur Eliasson (f. 1967). Men er der en affinitet at fremdrage imellem dette arbejde og den Sandhedsprætention, i Heideggers definition, som værket ideelt set stiller frem?

Kan vi bruge Heidegger til noget?

Heideggers position er selysagt radikal, og Violas værker er taknemmelige i denne sammenhæng. Der er ingen tvivl om, at Viola og snart sagt ethvert tænkeligt kunstværk i samkvem med Heidegger subsumerer en optik med en usædvanlig stærk konstitutiv kapacitet – en kapacitet, som måske ligefrem kan medvirke til at fordreje elementer i disse

værker. Sandhedsprætentionen er utvetydig hos Heidegger, og af den kommer også dybdemodellerne. Risikoen ved at benytte et sådant teoretisk udgangspunkt er blandt meget andet uforvarende at marginalisere de elementer i værkerne, der ikke indordner sig helt entydigt under Heideggers optik, ligesom Heideggers mangel på analytisk performans nødvendiggør en inddragelse af mere operative teoridannelser. Med denne inddragelse er der en risiko for, at man, idet man når til Heidegger, fortolker fortolkningerne og derved perspektiverer en substans, som muligvis fremstår mere substantiel, end den i realiteten er.

Imidlertid er enhver optik ensbetydende med et valg, en særegen stemthed. Valgsituationen i herværende artikel angår udvælgelsen af et teoretisk/filosofisk grundlag, som i loyalitet med bl.a. Violas værker er i stand til at blotlægge perspektiver, som er åbne for en dialogsituation med Heidegger. Intentionen er ikke at definere Sandheden, men snarere at efterprøve og evt. illustrere hvorledes en analysesituation kan tage sig ud med de begrænsninger, der ligger i Heideggers filosofi i forhold til analyse af værker, samt søge at artikulere perspektiver i særligt ét værk, der synes for en umiddelbar og ganske ublu betragtning at kalde på en Heideggerinspireret analyse.

Værkerne kan tilbyde os noget, og hvad enten man italesætter det som en fornyet og mere sensitiv orientering imod Dasein eller en transformation af jord til verden, har de en direkte indvirken på os. Kan denne artikel tjene til at italesætte hvad dette er og i det hele taget motivere og berede til en kunstnerisk oplevelse og indlevelse, gerne i den læsende/iagttagende/oplevende selv, må Heidegger i det mindste være tilfreds:

”Vi spørger efter kunstens væsen. Hvorfor spørger vi sådan? Vi spørger sådan for på en egentligere måde at kunne spørge, om kunsten i vor historiske tilværen er en oprindelse eller ej, om og under hvilke betingelser den kan og må være det.

En sådan besinden formår ikke at fremtvinge kunsten og dens tilblivelse. Men denne besindige viden er den foreløbige og derfor uomgængelige forberedelse til kunstens tilblivelse. Kun en sådan viden bereder rummet for værket, vejen for de skabende og stædet for de bevarende.” (Heidegger, 2003, 87-88)

Til sidst er der så blot - naturligvis med et polemisk glimt i øjet - at spørge: er distinktionen imellem det Moderne og det Postmoderne fortsat berettiget, for så vidt som Violas værker kan siges at fremstille noget alment?

Noter

¹ Hierotopi (gr.)=helligt sted

² Når man på den måde placerer sin bevidsthed midt i det oplevede, udøver man, hvad Husserl kalder epoché (gr.=holden tilbage), idet man holder kendskabet til værkets ydre forhold tilbage.

³ op.cit., den knækkede hammer, som er et af Heideggers filosofiske ledemotiver, optræder løbende i første del, tredje kapitel

⁴ The 'real', det reelle, er et begreb som stammer fra den franske psykoanalytiker Jacques Lacan (1901-1981). Begrebet, som på mange måder er særdeles komplekst, betegner meget kort fortalt en merbetydning i den ydre virkelighed, som i kraft af sin utilgængelighed modsætter sig fiksering i en begrebsliggørelse eller repræsentation i realiteten; en sammenkædning af det freudianske traumbegreb og Heideggers distinktion imellem væren og det værende. Man kan med det reelle tale om det ubegribelige/det ufattelige, det, der ikke

kan finde plads inden for den symbolske orden.

Litteratur

Deleuze, Gilles (1986): *Cinema 1. The Movement-Image*, The Athlone Press, London

Deleuze, Gilles (1989): *Cinema 2. The Time-Image*, The Athlone Press, London

Foster, Hal (1996): *The Return of the Real*, MIT Press, Cambridge

Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*, 18. udg., Max Niemeyer Verlag, Tübingen

Heidegger, Martin (2003): *Kunstværkets oprindelse*, Gyldendal, København

Husserl, Edmund (1982): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg

Merleu-Ponty, Maurice (2002): *Phenomenology of Perception*, 2. udg., Routledge, London

Viola, Bill (1995): *Reasons for Knocking at an Empty House*. Writings 1973-1994, Thames & Hudson, London

Wittgenstein, Ludwig (1997): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Isar, Nicoletta (2004): 'Vision of the Unspoken. Viola's Hierotopy', *Arken bulletin*, vol. 2

”Du er dum”, sagde den ene til den anden
– en kognitiv-semiotisk analyse

Artiklen præsenterer et uddrag af en undersøgelse, der ud fra en empirisk basis forsøger at give en kognitiv-semiotisk forklaring på, hvad vi mener, når vi kalder nogle eller noget for dumt i forskellige kontekster. Det følgende er således undersøgelsens teoretiske del, der foretages med ”semiotisk blandingsanalyse” som sin grundlæggende metode.

Ordbogens (Gyldendals Røde, 2005) definition af ”dum” synes for en intuitiv betragtning meget tilfredsstillende. ”Dum” er synonymt med tåbelig, fjollet, tomhovedet, tomhjernet og ubegavet. Disse ord er gængse i det danske sprog, men vi bør et øjeblik overveje, hvilken etymologi de har: Tåbe, fjols og tom i hovedet/hjernen – er egentlig betegnelser for mentalt handicappede personer. Bruger vi kun de deraf afledte ord om mentalt handicappede personer? Nej, selv ikk den klogeste af os vil kunne unddrage sig på til et eller andet tidspunkt eller af en eller anden person at blive kaldt dum.

Bevæggrunden for at undersøge begreberne dum og dumhed er dog ikke alene at pege på begrebets problematiske ophav. Det interessante er: (i) Hvordan der gives mening til et udsagn indeholdende en betydning af ”dum” i den konkrete situation, hvor det bliver brugt. (ii) Hvordan denne meningsfremkomst kan forklares kognitiv-semiotisk, og hvorvidt denne brug af begrebet dum kan forklares psykologisk. (iii) Hvorfor der overhovedet findes et menneskeligt behov for at sige ”du er dum”

i bestemte situationer?

Denne artikel præsenterer som sagt kun den ene halvdel af en undersøgelse, der tager sit udgangspunkt i en empiri, der består af forskellige anvendelser af ordet ”dum” og bøjninger heraf. Analysen af empirien peger bl.a. på det næppe overraskende faktum, at prædikatet dum altid direkte eller indirekte sigter imod et menneske og dets handlinger og ytringer. Det på trods af, at ”dum” semantisk set, dvs. i den direkte ordrette betydning, ofte prædikeres om genstande (”en dum rapport”) eller dyr (”dumme svin”). Undersøgelsen peger derudover på, at udsagnet ”du er dum” er repræsentativt for det kommunikative indhold, der er til stede i langt størstedelen af udsagn, hvori ”dum” anvendes. Derfor lægges dette udsagn til grund for den videre analyse.

Semiotisk blandingsanalyse af ”du er dum”

Vi forestiller os en situation, hvor en person, S1, siger om en anden, S2, at han er dum. Når S1 siger ”du er dum” til S2, må det opfattes som om, S1 bruger netop

denne betegnelse fordi han mener, at S2 har gjort eller sagt noget dumt. Forklarer vi nu simpelthen ”du er dum” med, at S2 har gjort noget dumt, får vi dog blot en tautologi, da vi stadig ikke har opnået nogen forståelse af, hvordan det giver mening, at noget eller nogen kan være dum. For at få kortlagt, hvordan denne mening tilvejebringes, når en person siger ”du er dum” henvendt til en anden, skal vi i det følgende anskue situationen som en blanding af mentale rum¹ og analysere sætning, implicerede parter og den øvrige kontekst som sådan. Mere konkret sættes ”du er dum” som det sætningsmæssige grundlag for en semiotisk blanding efter en model foreslået af L. Brandt og P. Aa. Brandt. De eksempler, som Brandt og Brandt bearbejder, er oftest af kompleks karakter (se særligt 2005 m. eksemplet ”this surgeon is a butcher”), og det kan virke lovligt omfattende at placere et simpelt udsagn som ”du er dum” i denne analyse. Ikke desto mindre er det netop denne artikels hensigt at vise en kompleks problematik, der ligger skjult i udsagn indeholdende ”dum”.

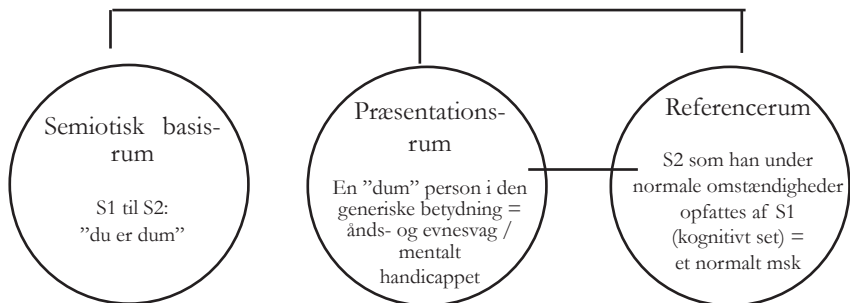
Konstruktion af mentale rum ud fra sætningen ”du er dum”

Spørgsmålet er i første omgang, hvordan de mentale rum konkret opstår ud fra sætningen ”du er dum”. Brandt og Brandt kalder denne proces ”konstruktion af rum”². Selve det, at der foregår kommunikation i en given situation kalder Brandt og Brandt (2005) det semiotiske basisrum. Ud fra dette rum kan vi først udpege agenter og objekter i selve udsagnet. Det er allerede påpeget, at udsagnet her forudsætter en udtaler, S1, der siger noget om S2.

Når S1 udtaler sig om S2, så er dette en deiktisk (påpegende og henvendende)

talehandling, der afføder et mentalt rum med en konkret reference til et objekt eller en person. Vi får altså Referencerummet (se nedenfor). Det er her en gengivelse af S2, som han figurerer i S1’s forestilling. Vi kan kalde dette for S1’s ”idealisering” af S2, da det er en repræsentation af S2 uden at den konkrete aktuelle (dumme) handling er en del af forestillingen.

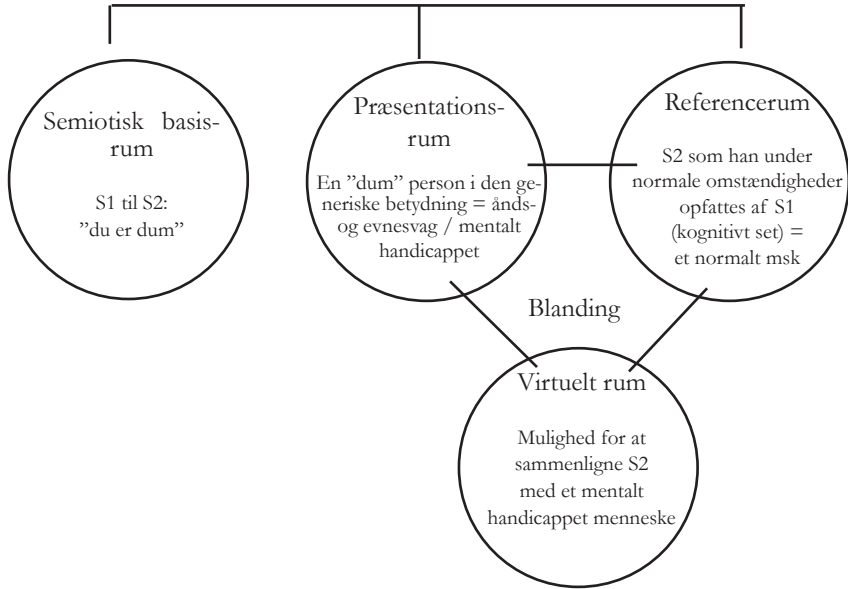
Ordet ”dum” tilvejebringer sit eget mentale rum, nemlig Præsentationsrummet: Forestillingen om en person der er indbegrebet af at være dum. Forestillingen om denne person er fremgået hos en mængde mennesker S1 har set, hørt om eller samtalt med. Her bruger vi på det nærmeste ordbogens definition af ”dum”, der netop er generisk, dvs. den præsenterer den generelle abstrakte forestilling, der knytter sig til ordet. Vi kunne også kalde personen for åndssvag i betydningen mentalt handikappet. Frembringelsen af de to første rum ud fra det semiotiske basisrum kan vi gengive således:



Imellem de to fremkomne mentale rum er der på tegningen placeret en linie. Denne markerer, at omend disse to rum er forskellige, så findes der en forbindelse mellem de to³. Denne forbindelse har vi fra syntaksen i sætningen ”du er dum”, hvor der prædikeres noget om ”du” – S2. Fra S1’s perspektiv findes der altså en forbindelse, der markeres med linien. Semantisk set får vi også en forbindelse, idet at forestillingen i de to fremkomne rum er af en person. Dette er dog ikke nok til at forstå meningen med udsagnet. Denne lader sig først teoretisk fremstille, når vi har forstået, hvordan blandingen af Præsentationsrummet og Referencerummet forløber.

I blandingen bliver det afgørende, at vi har gjort forskel på naturen af de to rum. Referencerummet indeholder en forestilling om vores konkrete person (du=S2), mens forestillingen om dumhed ikke er konkret, men en generel mulig menneskelig egenskab. Dog har denne generiske forestilling en konkret rolle at spille her, da S1’s normalforestilling om S2 ikke er tilstrækkelig til at beskrive, hvad han forud for udsagnet har oplevet S2 gøre. Blanding af disse to grundlæggende

forskellige rum kan kun foregå i et virtuelt rum – dette er blandingsrummet. Det er virtuelt og ikke virkeligt, da ingen af de to rum kan henregnes til hinanden. S2 kan ikke udgøre et generisk eksempel på ”en dum”, da S1 allerede har fastslået, at han ikke lider af et alvorligt mentalt handicap. Vi udvider modellen således:



Blandingen i udsagnet ”du er dum” skal forstås fiktivt sådan, at S2 af S1 på paradoksal vis kan ses som et mentalt handicappet individ. Her må vi passe på ikke at forstå det sådan, at S1 tænker ”kategorisk” og ændrer en bestemmelse – vi har endnu ikke med blandingen fanget hele udsagnet mening. Det virtuelle rum er blot åbningen for en metaforisk mulighed for, at S2 kan sammenlignes med et mentalt handicappet menneske (som et sådant fremstår i præsentationsrummet). Uden for dette blandede rum er det ikke muligt for S1 at forestille sig S2 være kognitivt handicappet og normal samtidigt. Med denne sidste tilføjelse, må vi overveje et vist tidsperspektiv i vores analyse. Situationen, af hvilken udsagnet ”du er dum” er udsprunget,

er per definition begrænset i tid, og dette aspekt angiver også en del af meningen med udsagnet. Dette forhold uddybes i, hvad vi, med stadig hensyn til Brandt og Brandt (2005), vil kalde et Relevansrum.

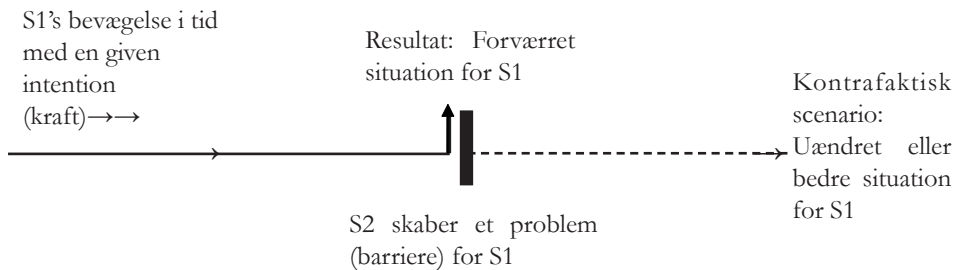
Relevansrum – situationens forløb i tid

Når analysen udvides med et relevansrum, tages udgangspunktet igen i det semiotiske basisrum. Ud over de konkrete komponenter i udsagnet, fra hvilke de første mentale rum konstrueres, må vi ud fra udsagnet analysere den situation og det handlingsforløb, der kan lede til udsagnet. Vi søger altså en skematisk udlægning, der teoretisk kan redegøre for ethvert forløb, der leder til udsagnet ”du er dum”. Dette involverer de to parter S1 og S2 samt forholdet til et givent forløb,

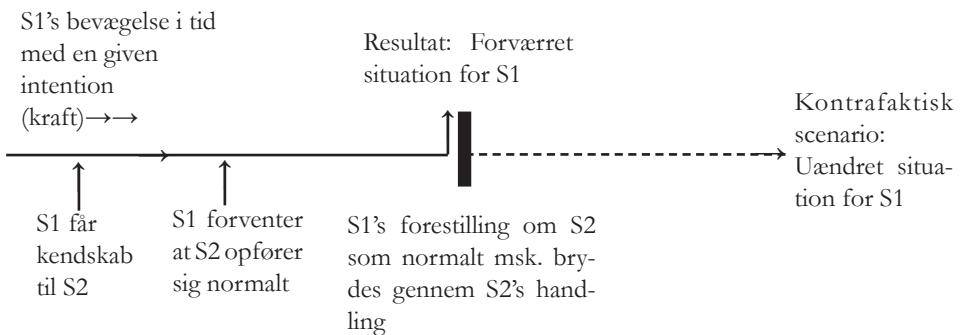
der indeholder et objekt eller et ønske. Vi følger her Brandt og Brandts udlægning af et lignende forløb (2005) og analyserer udfoldelsen af S1 og S2's forhold som en kraftdynamik i henhold til Leonard Talmys teorier derom (2001)⁴.

Konkret benytter vi Leonard Talmys kraft/barriere-skema (Brandt og Brandt 2005, Talmy 2001) til at forklare S1's opfattelse af den situation, der får ham til at sige "du er dum" om S2. Brandt og Brandt har med udgangspunkt i Talmys abstrakte skema foreslået en underinddeling i mere specificerede skemaer. Et af dem passer til en situation lignende den, der findes i vores semiotiske basisrum. Denne variant, som kan kaldes et intention/skade-skema, er derfor funktionel i indeværende analyse.

Kraft fortolkes nu som S1's intention om at nå et mål eller at være i fred, og barriere fortolkes som den skade, S2 kan gøre på S1 med sine handlinger ift. sidstes intention (Brandt og Brandt 2005). Den konkrete situation, der leder til beskyldningen om, at S2 er dum, er et forløb i tiden, hvori vi følger S1's skæbne:



S2 har på et givet tidspunkt placeret en barriere, dvs. skabt et problem for S1, hvilket får S1 til at rette en kritik af S2. S1 forventer under normale omstændigheder enten hjælp eller en 'laissez faire'-agtig holdning fra S2, men i den givne situation er denne forventning ikke blevet opfyldt. Forventningen er tæt forbundet med S1's forestilling om S2 som normalindivid. Som det fremgik af referencerummet ovenfor, så må S1 have et kendskab til S2, inden udsagnet ”du er dum” udsiges. Det er nødvendigt, at der har været en form for kommunikation imellem de to parter, der kan skabe S1's forventning om, at S2 er et kognitivt normalt menneske. S1 har altså observeret S2's tale eller opførsel. Denne observation eller kommunikation spænder lige fra et gensidigt venligt nik ved en kaffeautomat, inden kaffe spildes, til et 20 års ægteskab inden utroskab. Derved er barrieren ikke ”objektiv”, men tæt forbundet med referencerummet, da dette netop består af S1's forestilling om S2, som han er, når han er ”normal”.



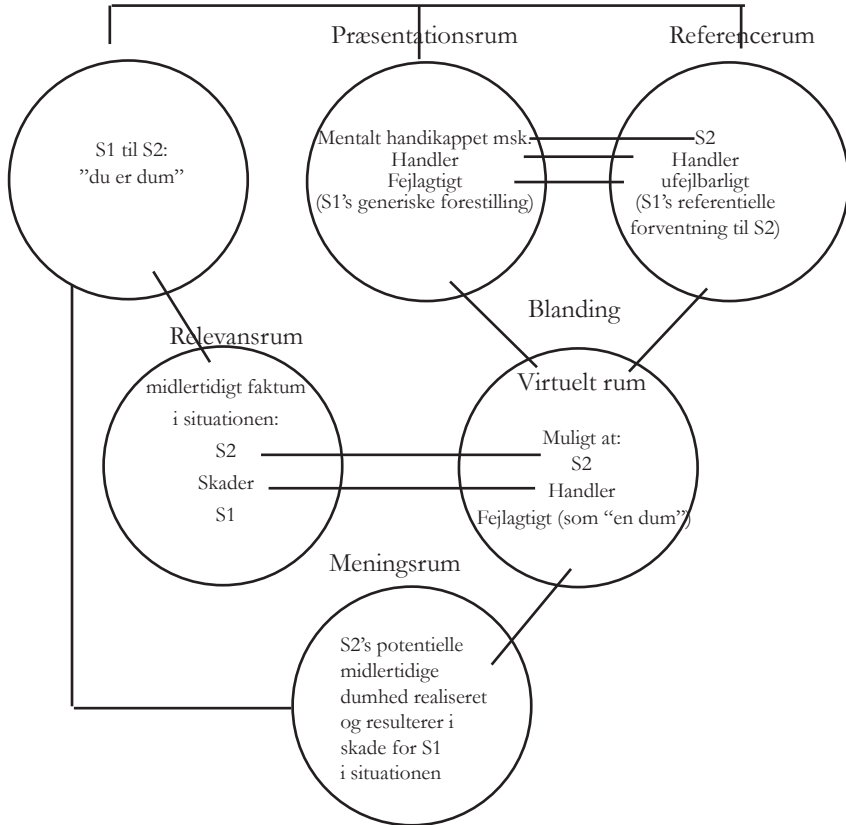
Hvad relevansrummet konkret kan tilbyde vores analyse er, at der i S1's optik er tale om en placering af en barriere, der bryder med forventningen om, hvad der er normalt. Den er derfor opstået som en undtagelse. Spørgsmålet er, om dette også gælder i det videre tidsforløb, således at S1 vil genoprette sin normalforestilling om S2, hvis denne gør noget for at råde bod på sin fejltagelse i situationen.

”Du er dum” som midlertidig dom

Nok kan vi forstå konteksten ud fra et kraft-barriere-skema, men vi må overveje, hvorfor S1 overhovedet ytrer sig om denne situation. Hvorfor skal S2 overhovedet have at vide, at han udgør en barriere for S1? Hvis S2 i enhver lignende situation vil handle sådan, at han er S1 til skade, så er der ingen grund til at kommunikere en utilfredshed. Antager vi, at S1 udtaler ”du er dum”, sådan at S2 kan høre det og véd, at det er rettet mod ham, så kan vi også med rimelighed antage, at S1 med sit udsagn giver udtryk for et ønske om, at S2 ikke gentager sin udåd. I blandingens forløb ovenfor så vi, hvordan S1 har en normalforestilling om S2 i referencerummet, der indebærer, at han er et menneske med normal tænkeevne (og dermed normal opførsel). I relevansrummet udvides dette med S1's forestilling om, at denne konkrete situation (hvis indhold er defineret af blandingen) ikke med nødvendighed skal og vil gentage sig. Beviset for dette er, at S1 bedømmer S2's handling med en talehandling (S1 siger ”du er dum”), der forventes forstået som et meningsfyldt udsagn. S1 mener derfor, at der er tale om en undtagelsestilstand hos S2. Sådan forventer S1 også, at S2 vil se sagen i det øjeblik han bliver gjort opmærksom på dette. Når S1 siger ”du er dum”, er det som at sige: ”du

har handlet fejlagtigt imod mig og dermed skadet mig”. S1 giver udtryk for dette, fordi han vil have at forløbet genoptages, som det var før S2's skadelige indgriben. For at udsagnet ”du er dum” skal give mening, når vi medtænker situationens relevans, må vi altså antage, at når S1 giver S2 prædikatet ”dum”, så er dette i udgangspunktet en midlertidig dom⁵.

Forsøger vi nu at sammenstille det virtuelle (blandede) rum med relevansrummet, så får vi følgende model. I denne fortolkes indholdet af relevansrummet og det virtuelle rum i et meningsrum:



De nye forbindelseslinier påpeger den struktur-lighed, der eksisterer imellem, hvad der udspiller sig i henholdsvis relevansrummet og det virtuelle rum. Det er nu den samme aktør, men naturen af hans handling specificeres yderligere. Den fremkomne mening⁶ får vi i et udvidet blandingsrum, meningsrummet, der også tager hensyn til, hvad relevansrummet har tilvejebragt af information. Meningsrummet indeholder således, hvad S1 har ladet S2 forstå om den givne situation. Når S1 siger ”du er dum” til S2 må det forstås sådan, at S1 i en

given situation opfatter S2 som en person, der agerer som en mentalt handikappet. Desuden er dette en midlertidig dom, der ikke vil få S1 til at ændre forventning til S2⁷ radikalt.

Psykologisk forklaring på dumhed

Som kommunikationsakten i det semiotiske basisrum ovenfor er analyseret, så kunne man få det indtryk, at S1 kun kan udtale sig om S2's dumhed, hvis S2 har skadet S1 personligt. Men kraftdynamikken i intention/skade-skemaet er ikke begrænset

til personlig glæde og smerte. Vi kunne ligeså godt se referencerummet som S1's forestilling om, hvad der er rationelt ift. et givent forløb, som hvad der er normalt ved et menneske. Således har den nævnte empiriske undersøgelse fundet mange dagligdags eksempler, hvor det ikke direkte er en person, der beskyldes for dumhed. Et eksempel er, hvor S1 udtaler: "Det er en dum rapport". I en politisk sammenhæng kunne vi nu forestille sig, at denne rapport siger noget, der ikke er sandt om nogle forhold. Eller at den ikke har det fokus, som var ønsket af S1. Rapporten synes her umiddelbart at gælde som S2, men egentlig refereres der til et enkelt menneske eller en gruppe, der har udfærdiget rapporten. I vores intention/skade-skema ville vi kunne finde frem til et forløb i tid, hvor S1 ikke nødvendigvis er den, der udtaler sig om rapporten. Forløbet kunne fx omhandle nationens økonomiske fremtid eller verdensfreden. Det, der her bliver brudt, er et rationale, der gælder ifølge S1's perspektiv på de givne politiske forhold. Det er denne form for ræsonnement, der gør, at de få psykologer, der har arbejdet med dumhed bredt er enige om at de handlinger, der afføder termen "dum" kan identificeres med et brud på rationalitet (Stanovich 2002).

Med den kognitiv-semiotiske blandingsanalyse kan man komme frem til det samme resultat, men netop således, at der er tale om ethvert brud på enhver forventning om normalitet mennesker imellem. Den psykologiske forklaring satser eksklusivt på forholdet rationel >< dum, men den empiriske undersøgelse, der ligger til grund for denne artikel, har vist, at dette må udvides for at forklare brugen af "dum" i sproget. Når S1 råber "dumme svin" efter S2 på gaden, fordi S2 har kørt

for tæt forbi den cyklende S1, så er det ikke nødvendigvis, fordi S2 har forbrudt sig imod de gældende normer for rationel adfærd. Bruddet er måske nærmere med S1's forestilling om hensynsfuldhed og sameksistens overhovedet. I stedet for at forstå dumhed som værende knyttet til et begreb som rationalitet i kraft af en klar modsætning, så synes det mere instruktivt at søge forklaringen af brugen af prædikatet 'dum' i det, at en part i en konkret kommunikativ situation fælder en dom over den anden, som de begge er klar over ikke er kategorisk, men nærmere metaforisk. Derved fås en bredere og mere kompliceret redegørelse for dumhed, der til gengæld ikke får de kategoriseringsproblemer, som en psykologisk tilgang løber ind i (for dette se antologien *How smart people can be so stupid* 2002).

Hvorfor gives ytringen om andre menneskers dumhed?

De ovenstående overvejelser rejser et problem, der må besvares i krydsfeltet mellem semiotisk kognitionsteori og filosofi: Hvorfor har mennesker overhovedet evnen til at opfatte og påpege andre menneskers dumhed? Den kognitiv-semiotiske forklaringsmodel ovenfor giver et bud på, hvordan det lader sig gøre at få udsagnet "du er dum" til at give mening. Dog kunne man sagtens forestille sig andre måder, hvorpå S1 kunne udtrykke sin utilfredshed med S2's handlinger. S1 kunne fx ændre sit syn på S2 mere kategorisk, således at han opfattede ham som "dum" i betydningen mentalt handikappet, hvis han gentagne gange handlede imod S1's rationaler, emotioner og intentioner. Ovenstående analyse viser dog, hvordan S1 faktisk blot dømmer S2 midlertidigt og metaforisk, og

ikke lader den dumme handling få egentlige konsekvenser for kategoriseringen af S2 uden for den givne kontekst⁸. Et andet alternativ for S1 til at sige ”du er dum” er at reagere mere konsekvent imod S2, idet S2 har forårsaget et brud på S1’s forventninger: Der kunne svares voldeligt igen, hvis S2’s skadelige handling var af fysisk karakter. Eller S1 kunne bryde sin forbindelse til S2, hvis de stod i et venskabeligt/kærligt eller andet afhængighedsforhold.

Oftest bruges i stedet denne midlertidige bedømmelse af S2’s kognitive kapacitet; ”du er dum”. Grunden hertil må være, at denne kommunikative løsning individuelt og socialt set er mere effektiv end den konsekvente. En brudt forventning om normalitet efterfølges af en ny forventning om en positiv reaktion fra S2 efterfølgende beskyldningen om dumhed. Godtager vi denne formodning, er det endvidere oplagt, at mennesket må have en veludviklet evne til at observere variation i andre menneskers kognitive præstationer og kritisere disse. Sensibiliteten i disse betragtninger synes at være stor, ligeså vel som den fleksibilitet de afføder (i form af løsninger på ”dumheden”). Hvis S2 ændrer sin adfærd (på kort eller lang sigt) som en konsekvens af S1’s beskyldning om dumhed, så synes både S1 og S2 at kunne vinde meget ved at uddrage en forestilling om ”dumhed” af S2’s fejltagte handling. Det selvfølgelig forudsat, at S2 forstår meningen med S1’s udsagn. Det, vi er ude efter, er altså en forklaring på den forbindelse, der ifølge Brandt og Brandts blandingsmodel (2005) går fra den fremkomne mening og tilbage til det semiotiske basisrum. Meningen med udsagnet er ikke blot en nøgle til at forstå udtrykket, det har også en form for feedbackvirkning på S1 og S2’s videre interaktion.

Dumhed og hjælpsomhed

Michael Tomasello har fremsat en teori til at forklare spædbørns evne til at pege (2006). Denne teori synes ad omveje at have relevans for vores forehavende. Særligt interessant er et eksperiment med et spædbarn som observatør, hvor et voksent menneske forlader sit igangværende arbejde med at klippe noget papir for senere at komme tilbage og opdage at hendes saks er væk. Barnet har observeret, at en anden person i mellemtiden har flyttet saksen, og afhjælper den voksnes forvirring ved at pege hen på saksens nye placering. Tomasello opfatter denne hjælpsomhed som et eksklusivt træk ved den menneskelige evne til kommunikation. Denne evne står nemlig i modsætning til fund i eksperimenter, han har foretaget med chimpanser, hvor videregivelse af informationer som svar på en andens fejltagelse eller fejlobservation ikke forekommer (Tomasello 2006).

Kunne vi forstå den manglende konsekvens i den kategorisering af andre mennesker, som brug af udtryk indeholdende ”dum” udgør, på samme måde? Når en person siger ”rapporten er dum” eller ”du er dum”, er det så ikke for at påpege en fejltagelse, der kunne rettes og forbedre situationen for den, der måtte modtage (meningen med) dette udsagn? Under alle omstændigheder synes det væsentligt, at der findes en sådan evne til at observere variation i andre menneskers øjeblikkelige kognitive tilstand, og at den hyppigt anvendes.

Man kunne i forlængelse deraf spørge, om vi i så fald ikke også skulle kunne observere en tilsvarende sensibilitet over for den person, der handler særligt klogt eller indsigtfuldt. I den forbindelse har Ole Togeby (2006) fremsat en interessant teori om den ufrivillige latter, som fremkaldes

i mennesker, når de forstår en pointe i en historie, et ordspil eller en vits. Overvejer man kraftdynamikken i det tilfælde, så har en person hjulpet en anden til at få en forbedret forståelse af et kommunikativt og kognitivt problem. Herved fås desuden en analog til det kraft/barriere-skema, som vi så tidligere, men nu fortolket som et intention/hjælp-skema, hvor S2 er den, der hjælper S1 med at nedbryde en forståelsesbarriere til S1's fordel og glæde⁹.

Den samme effekt bruges i Tv-programmer, hvor folks hjemmevideoer, der viser forskellige ”bommerter” – et fald eller en anden form for motorisk fejl, frembringer latter (jf. det hedengangne fjernsynsprogram *Hit med videoen*). Ifølge Tooby gør latteren det evident, at en ”sudden, revealing interpretation” har fundet sted i observatørens sind (2006), og at vedkommende derfor har forstået en pointe. Man kunne forestille sig, at det på et strukturelt kognitivt plan er den samme ”aha-oplevelse”, der gør sig gældende, når vi opdager en motorisk eller kognitiv fejl, som når vi forstår en pointe. På den måde kan vi identificere henholdsvis ”dum” og ”klog/genial” som de to ekstremer i et kognitiv-semiotisk felt for evidens og latter. Dette felt udspænder sig netop, fordi den generiske forventning til menneskers adfærd er, at de handler normalt, dvs. hverken særligt klogt eller særligt dumt.

”Errare humanum est”, har vi sagt i et par årtusinder, men alligevel er vi overraskede hver gang en ny dumhed begås for vores øjne. Forklaringen kunne være, at det overraskende element netop får os til at udbryde ”du er dum” for dermed kollektivt gennem korrektion at opretholde et højt niveau af tilpasningsevne blandt de mennesker, vi omgiver os med.

Skulle denne artikel indeholde en fordring om en videre undersøgelse, så var det netop en nærmere kortlægning af den kognitive baggrund for evnen til observation og kommunikativ påpegnings af variationer i andre menneskers kognitive præstationer.

Noter

¹ Begrebet skal her forstås som G. Fauconnier og M. Turner (bl.a. 2002) har fremstillet det. Mentale rum skal forstås som et teoretisk konstrukt, der forklarer sammenhænge mellem forestillinger og tanker. Det er således ikke direkte at forstå som en psykisk/fysisk størrelse, som fx et bestemt hjernecenter eller det ubevidst/førbevidste i psykoanalysen. Ifølge blandingsteorien er den måde vi tænker på bestemt af den måde, forskellig viden og forskellige forestillinger blander sig, idet et menneske står overfor noget, som det ikke for har mødt (hvilket sker konstant). Når noget giver mening, og når ny viden og nye forestillinger opstår, så er det qua denne blanding.

² Oversat fra engelsk ”spacebuilding” – Brandt og Brandt 2005

³ ”Forbindelse” er oversat fra ”mapping” på engelsk.

⁴ Teorien om Kraftdynamik i sprog og kognition forsøger kort sagt at analysere sætninger og forståelser ved at fastslå hvilke tendenser til hvile eller bevægelse, de grammatiske parter (fx subjekt og objekt) har.

⁵ Hvis S2 virkelig var mentalt handicappet, så ville S1 ikke være så tilbøjelig til at fastslå sin modparts dumhed. I dette tilfælde ville der netop ikke være nogen motivation for at sige noget sådant. Det kunne ligefrem opfattes som uetisk.

⁶ Oversat fra Brandt og Brandt 2005 ”emergent meaning”

⁷ Dvs. S1's kategorisering af S2 i referencerummet.

⁸ Dette er delvist sandt. Der gives sandsynligvis tilfælde, hvor S1 efter at have observeret S2 ”dumme sig” gentagne gange kan blive i tvivl om S2's kognitive kapacitet. Det synes dog at være sjældent. Er S2's

mentale evner én gang slået fast hos S1, så vil en ændring af den grundlæggende opfattelse være sjælden (se fx om kognitive typer i Eco 2000).

⁹ denne variant er også beskrevet hos Brandt/Brandt 2005.

Litteratur

Brandt, L. & Brandt, P. Aa. (2005), *Making sense of a blend – a cognitive-semiotic approach to metaphor*, Center for Kulturforskning, Århus,

Eco, U., (2000), *Kant og Nøbdyret*, Forum, KBH

Stanovich, (2002), Rationality, intelligence, and levels of analysis in cognitive science, i Sternberg, R. J., 2002, *How smart people can be so stupid*, Yale University Press, New Haven

Talmy, Leonard, (2001), Kraftdynamik i sprog og kognition, i *Kognitiv Semiotik*, Bundgaard, P. F. m.fl. (red.), Haase, København

Togeby, O. (2006), *Evidence in text interpretation*, (tekststudgave af power point-fremvisning), foredrag ved konference ”Evidence”, København, april 2006.

Tomasello, M.,(2006), Why don't apes point? i N. Enfield & S. Levinson (Eds.), *Roots of Human Sociality*. Wenner-Grenn.

Turner, M. & Fauconnier, (2002), *The way we think*, Basis Books, New York

Kan udvidelsen af EU kun gennemføres af politiske moralister? - Om EUs moralske grænse

Immanuel Kants (1724-1804) teori om dømmekraft anvendes til at undersøge EUs grænse. En analyse af EUs bedømmelsespraksis viser, at en politisk forståelse af europabegrebet er afgørende for, om et land lever op til Maastricht-traktatens artikel 0. EU beskrives som et fredspolitiske projekt, idet den moralske politikker institutionaliseres. Dette leder til en afvisning af Kants tese om, at kun moralske politikere kan sikre freden, da en udvidelse af EU kun vil kunne gennemføres af politiske moralister.

En moden kvinde i identitetskrise

Eftersom Europa allerede i 1600-tallet blev omtalt som en kvinde, skulle man forvente at enhver identitetskrise for længst var overstået. Ikke desto mindre er der i dag stor uenighed om, hvad det vil sige at være europæisk. En uenighed der gentages i diskussionen om EUs grænse. Analysen af EUs grænse bør derfor fokusere på EUs selvforståelse snarere end aktuelle politiske strømninger og økonomiske konsekvenser. Med dette fokus bliver analysens tidshorisont længere end både Blairs regeringstid og Lomborgs diskonteringsperiode.

Ifølge Maastricht-traktatens artikel 0 er EU åbent for alle europæiske lande, der lever op til EUs værdier – uden at angive, hvad der forstås med ”europæisk” vel at mærke (Europa-parlamentet, 1998, 4f). Dette vage kriterium blev i 1993 suppleret med de såkaldte Københavnskriterier, der udover efterlevelse af EUs regelsæt kræver, at ansøgerlandet har markedsøkonomi, er en demokratisk retsstat og lever op til menneskerettighederne, før det kan optages som EU-medlemsland (Ibid., 8).

Hvor Københavnskriterierne er relativt nemme at operationalisere og måle, er

det mere problematisk at præcisere, hvad der menes med et europæisk land. For at fastlægge rækkevidden af den traktatmæssige afgrænsning af EU, må vi undersøge, hvordan ”Europa” kan forstås, og hvilken forståelse EUs regeringer lægger til grund, når de skal afgøre, om et land er europæisk nok til at blive medlem af EU.

Europabegrebet

Ifølge Encyclopaedia Britannica er Europa geografisk afgrænset af Atlanterhavet mod vest og Middelhavet mod syd. Den østlige grænse går ved Uralbjergene, langs Emba-floden, det Kaspiske havs østkyst, de Kaukasiske bjerge, Sortehavet og Bosperustrædet. Dette medfører, at bl.a. hele Ukraine og Hviderusland, samt størstedelen af Georgien er europæisk, mens Rusland og Tyrkiet hovedsageligt ligger i Asien.

Europas kulturelle grænse er omdiskuteret, men den mest udbredte definition tager afsæt i religionen og henviser til Europas kristne kulturarv, der normalt inkluderer både den ortodokse kristendom og jødedommen (Ifversen, 2002, 9; Clemmesen, 2003, 8).

Når ”Europa” i politiske sammenhænge

ofte bruges synonymt med EU (Kuus, 2005, 567), skyldes det en definition af Europa, der tager udgangspunkt i de samfundsmæssige forhold. Uffe Østergård karakteriserer det særligt europæiske som ”en kombination af den franske politiske, den britiske industrielle og den tyske filosofiske revolution” (Østergård, 1998, 8). Tre karakteristika, der frit oversat svarer til Københavnskriterierne om henholdsvis respekten for menneskerettigheder, en stabil markedsøkonomi og en demokratisk retsstat. Men også flere lande udenfor EU opfylder de samme karakteristika.

Desuden kan man ifølge Jan Ifversen analysere Europa-begrebet ud fra en partikularistisk og en universalistisk forståelse. Den partikularistiske forståelse bygger på, at Europa er forbeholdt et afgrænset område. Europa er med andre ord et ekskluderende begreb, der udelukker bestemte lande eller områder (Ifversen, 2002, 6f). Både den geografiske og den kulturelle definition af Europa hører under den partikularistiske forståelse af begrebet, da Marokko næppe vil havne på den europæiske side af Gibraltarstrædet, og Tyrkiet ikke vil kunne præstere en kristen kulturarv i en overskuelig fremtid.

Den universalistiske begrebsforståelse medfører derimod flydende grænser, idet den er baseret på universelle værdier, der har gyldighed uanset geografi og historie. Man kan tale om en ekspanderende europæisk civilisation, når tilslutningen til de universelle værdier breder sig (Ifversen, 2002, 7). Den universalistiske begrebsforståelse er inkluderende, da den ikke på forhånd udelukker noget område eller folk, men lader inklusionen afgøre af de grundlæggende værdier. Den politiske definition af Europa er universalistisk, da geografisk og kulturelt fremmede lande kan inkluderes, mens

centralt beliggende lande som Hviderusland kan ekskluderes.

Bedømmelsen af ansøgerlande

Kants teori om dømmekraften kan danne grundlag for en analyse af, hvilken forståelse af Europa EU lægger til grund for sin tolkning af Maastricht-traktatens artikel 0. I *Kritik af dømmekraften* (1790) introducerer Kant skellet mellem den bestemmende og den refleksive dømmekraft. Dømmekraft er ”evnen til at tænke det specifikke som indeholdt i det almene” (Kant, 2005, 39). Forskellen mellem den bestemmende og den refleksive dømmekraft ligger i, om den almene regel er givet på forhånd eller ej. Hvis den almene regel er givet, og man blot subsumerer det specifikke herunder, er dømmekraften bestemmende (ibid.). Omvendt må den refleksive dømmekraft subsumere under en regel, der endnu ikke er givet (ibid., 215). Den refleksive dømmekraft lovgiver for sig selv ved at finde et alment princip ud fra det specifikke. Bedømmelsen stammer således ikke fra naturgivne regler, men fra vores egen refleksion over naturen (ibid., 40).

Københavnskriterierne fordrer en bestemmende dømmekraft, da kriterierne indeholder specifikke krav til lovgivning og institutioner i ansøgerlandet. Reglerne er klare og fastsat på forhånd, hvorefter man blot kan subsumere de faktiske forhold under den almene regel. Maastricht-traktatens artikel 0 der siger, at kun europæiske lande kan blive medlem af EU, fordrer derimod en reflektiv dømmekraft. Selvom ”Europa” kan tolkes på vidt forskellig vis, er det ikke angivet, hvilken definition der skal benyttes i forbindelse med ansøgning om EU-medlemskab. Man har således undladt at tegne et færdigt europakort én gang for alle, og tager derfor først stilling til om et land er europæisk, når man modtager

ansøgning om medlemskab. Herefter må EU-regeringerne ud fra den refleksive dømmekraft afgøre, om det pågældende land er europæisk eller ej. Og da den almene regel ikke er givet, må de tage udgangspunkt i det specifikke land og derudfra finde en regel, der enten accepterer eller afslår landets status som europæisk.

Jeg vil i det følgende betragte EU som én aktør, da EU i fællesskab bedømmer, om et land kan optages i Unionen. Ifølge Kants teori om dømmekraften, vil EU bedømme, om et land er europæisk ud fra en latent regel, der afspejles i de bedømmelser, der foretages. For at finde denne latente regel – og dermed EUs grænse – må vi undersøge EUs bedømmelsespraksis ved ansøgninger om EU-medlemskab. Undersøgelsen vil omfatte tre eksempler, hvor opfyldelsen af Maastricht-traktatens artikel 0 har været tvivlsom.

Det eneste land, der nogensinde har fået sin ansøgning om EU-medlemskab afvist, er Marokko. Afvisningen kom i 1987 med den begrundelse, at man ikke anså Marokko som europæisk (Neumann, 1998, 400). Dette var fem år før Maastricht-traktaten og dennes krav om, at landet skal være europæisk for at blive medlem. Maastricht-traktatens artikel 0 kan således siges blot at være en kodificering af praksis. Men ligesom i Maastricht-traktaten er det ikke umiddelbart til at se, hvilken Europa-definition, der ligger til grund for afvisningen af Marokko, da landet hverken er geografisk, kulturelt eller politisk europæisk. Men man må her bide mærke i, at Marokko – i modsætning til andre ansøgerlande – ikke fik besked på at forbedre de demokratiske forhold, men blev afvist slet og ret (ibid.).

Tyrkiet fik i 1997 netop at vide, at man skulle forbedre demokratiet og respektere menneskerettighederne for at opnå

medlemskab, hvorefter landet blev accepteret som EU-kandidatland i 1999 (Rumford, 2003, 380). Men hvorfor får Tyrkiet påbud om demokratiske forbedringer, selvom landet, ligesom Marokko, er muslimsk og derfor ikke tilhører det kulturelle Europa? Svaret kan være, at Marokko ifølge den geografiske Europa-definition, er ikke-europæisk, mens Tyrkiet er transkontinentalt. I så fald skal afvisningen af Marokko og accepten af Tyrkiet som EU-kandidatland ses som udtryk for en latent regel om en geografisk forståelse af Europa-begrebet, hvor transkontinentale lande regnes for tilstrækkeligt europæiske. Accepten af transkontinentale lande er ikke ny, eftersom 80% af den franske territorium fra 1957 til 1962 var afrikansk, idet Algeriet var en integreret del af den Franske Republik (Hansen, 2004, 52).

At det skulle være den geografiske definition af Europa, som EU lægger til grund for opfyldelse af Maastricht-traktatens artikel 0, modsiges imidlertid af Cyperns EU-medlemskab fra 2004. Ifølge Encyclopaedia Britannica er Cypern geografisk asiatisk, men er kulturelt knyttet til Europa bl.a. via sin græsk-ortodokse kristne religion. Cyperns medlemskab kan således begrundes med, at landet tilhører det kulturelle Europa.

Vi kan således konstatere, at (1) Marokko blev afvist, da landet ikke levede op til nogen af de nævnte definitioner af Europa; at (2) det transkontinentale, muslimske Tyrkiet blev accepteret som kandidatland; og at (3) det overvejende kristne, asiatiske Cypern blev optaget som EU-medlem.

Både Tyrkiet og Cypern er imidlertid europæiske ud fra en universalistisk begrebsforståelse, da de begge tilhører det politiske Europa. Det er derfor nærliggende at forklare EUs bedømmelse som et udtryk for en universalistisk forståelse af Europa-

begrebet, og dermed lade den politiske Europa-definition være afgørende for opfyldelse af Maastricht-traktatens artikel 0. Ud fra denne tankegang kan afvisningen af Marokko i 1987 forklares med en ændring af bedømmelsespraksis, der blev markeret i 1993 ved vedtagelsen af Københavnskriterierne, der er analoge til den politiske Europa-definition. Det må derfor antages, at hvis Marokko søgte om medlemskab i dag, ville landet ikke blive afvist principielt, som det var tilfældet i 1987, men blive påbudt væsentlige politiske reformer, som det var tilfældet med Tyrkiet i 1997.

EUs bedømmelser af ansøgerlandes adgang til EU-medlemskab afspejler således en latent regel, der tager udgangspunkt i en universalistisk begrebsforståelse af Europa. Dette medfører, at opfyldelse af Københavnskriterierne gør et land tilstrækkeligt europæisk til at opfylde Maastricht-traktatens artikel 0 og blive medlem af EU.

EUs moralske grænse

EUs politiske domme over ansøgerlande kan ses som parallel til den subjektive smagsdom, der er udgangspunktet i *Kants Kritik af Dømmekraften*. Ved at opbygge sin teori om den subjektive smagsdom gør han sin teori om politiske domme stærkere. Hvis man kan opstille regler for noget så subjektivt som smag, må det også kunne lade sig gøre i den komplekse sociale og politiske verden. (Harste, 2006, 6). Kants pointe er, at vi ikke kan fremsætte smagsdomme uden at tænke på, hvad andre ville sige om dem (Ibid., 7). Vi kan forestille os omverdenens reaktion og bliver derfor nødt til at kunne forsvare og argumentere for vores smagsdomme. Men når vi har taget omverdenens reaktion i betragtning, vil vi forvente, at vores

subjektive smagsdom er almengyldig, hvorfor smagsdommen henviser til det skønne, som om det var en egenskab ved genstanden selv (Kant, 2005, 64-65). Desuden er meddelsomheden vigtig, da lysten hos den der ”smager” eller ”oplever” først kommer, når den kommunikerer i form af en smagsdom (Kant, 2005, 69-79; Harste, 2006, 7).

Kravet til meddelsomhed er endnu strengere ved politiske domme, da vi her må forvente endnu større reaktion fra omverdenen, idet de politiske domme ikke er rent private, men har direkte samfundsmæssige konsekvenser (Harste, 2006, 7). De strenge offentlighedskrav i den politiske verden udtrykker Kant i *Til den evige fred* (1795) med to transcendentale principper for offentlig ret:

- Negativt: ”Alle handlinger, der er orienteret i forhold til andre menneskers rettigheder, og hvis maksime ikke er forenelig med offentliggørelse, er i strid med retten” (Kant, 1995: 78f),

- Positivt: ”Alle maksimer, som ikke for at forfejle sit mål har behov for publicering, stemmer overens med både ret og politik” (ibid., 85).

Efterlevelse af de to ovenstående principper sikrer overensstemmelse mellem moral og politik. Objektivt set mener Kant, at dette er tilfældet i forvejen, da moral ikke blot er en teoretisk retslære, men pålægger os at handle efter et kategorisk imperativ (Kant, 1995, 65). Når der alligevel opstår uoverensstemmelser mellem moral og politik skyldes det politiske moralister, hvis formålsrationelle tilgang fornægter moralen (ibid., 72). Heroverfor står den moralske politiker, der i kraft af de to transcendentale

principper for offentlig ret handler i overensstemmelse med fornuften og forbedrer forholdet mellem både mennesker og stater (ibid., 68f).

Ligesom vi er moralsk forpligtet til at træde ud af naturtilstanden og ind i borgerlige samfund, mener Kant, at vi er moralsk forpligtet til at sikre den evige fred. I *Til den evige fred* fremgår det, at Kant ser republikker og et folkeforbund (dvs. en foderation af selvstændige stater) som nødvendigt men ikke tilstrækkeligt til at sikre freden (Guyer, 1995, 57, 59f). Med andre ord har naturen givet os muligheden for fred, og fornuften fortæller os hvilke institutioner, der er nødvendige for at fastholde den. Men i sidste ende er det op til menneskene at realisere freden (ibid., 62). For at realisere freden må forholdet mellem stater styres af mennesker, der vil freden – altså skal folkeforbundet bestå af moralske politikere (ibid., 57).

Selvom den politiske moralist skulle have freden som formål, ville han ikke kunne sikre den. Ved at se freden som en teknisk opgave vil den politiske moralist forpurre formålet ved at sætte det under den moralske grundsætning (Kant, 1995, 72f). Ifølge Kant er moralen derimod særlig ved, ”at jo mindre den gør handlingen afhængig af det mål, der er sat [...] desto mere stemmer den alligevel i almindelighed overens med dens mål” (ibid., 74). Det er således kun den moralske politiker, der kan sikre freden, ved i kraft af sin fornuft at bringe overensstemmelse mellem moral og politik.

De Forenede Nationer er baseret på ikke-intervention, har globalt medlemskab, og svarer derfor til det folkeforbund, Kant omtaler i *Til den evige fred* (Kant, 1995, 48, 50f). Og da en stor del af verdens lande er (mere eller mindre demokratiske)

republikker, er mulighedsbetingelserne således til stede for en evig fred. Men da freden derudover kræver moralske politikere, der handler ifølge de to transcendentale principper for offentlig ret, kan man tale om en moralsk grænse for freden. En fysisk grænse, der indkredser samtlige republikker med moralske politikere. Jo flere moralske politikere desto længere rykker grænserne sig.

Når FN fastholder den westfalske orden ved at fraskrive sig enhver form for indblanding i staternes indenrigspolitik (Jackson et Sørensen, 2003, 145), medfører det, at staterne på ingen måde er tvunget til at offentliggøre deres politiske maksimer. EU er derimod en udvikling af en post-westfalsk orden, hvor medlemslandene samarbejder indbyrdes i et fællesskab baseret på systematisk og reguleret intervention i forhold, der traditionelt hører under staten (Sørensen, 2001, 159). Med en omskrivning af Kants kategoriske imperativ, kan EU-medlemslandene kun handle således, at de kan ville at maksimen for deres handling skulle blive almen lov (Kant, 1995, 72), af den simple grund, at deres indbyrdes intervention netop er reguleret ved lov. Integrationen af indenrigs- og udenrigspolitik tvinger EU-medlemslandene til at offentliggøre deres maksimer for at opnå deres mål. I kraft af de fælles overnationale institutioner, indgår medlemslandene på mange (men ikke alle) politikområder i en fælles demokratisk beslutningsproces, hvor der stilles forslag, stemmes og laves kompromisser. En demokratisk beslutningsproces, der fordrer, at politiske ønsker artikuleres og argumenteres, før de kan blive omsat til lovgivning. På denne måde bliver offentliggørelsen af handlingsmaksimer institutionaliseret, og EU tvinger dermed

regeringerne til at handle som moralske politikere. Man kan derfor betragte EU som et fredsprojekt, idet landene forpligtiges til at overholde de transcendentale principper for offentlig ret. Set i dette perspektiv er en udvidelse af EU en udvidelse af kredsen af moralske politikere – og derigennem freden.

EU-udvidelsernes transcendentale offentlige retfærdighed

Da EU kan betragtes som et fredsprojekt, vil en udvidelse af EU medføre en udvidelse af kredsen af lande, der lever i fredelig sameksistens. Ud fra Kants teori må man derfor forvente, at udvidelsesprocessen er i overensstemmelse med de transcendentale principper for offentlig ret. Men er det tilfældet?

Som vi har set, afspejler EUs bedømmelsespraksis en latent regel – altså en maksime – for, hvordan Maastricht-traktatens artikel 0 fortolkes. Om et land er europæisk nok til at blive medlem afgøres ifølge denne maksime ud fra en universalistisk begrebsforståelse, der blot kræver, at landet tilhører det politiske Europa. Det er imidlertid bemærkelsesværdigt, at man i forbindelse med accept eller afslag af EU-medlemskab ikke argumenterer for bedømmelserne, selvom der ligger en fast maksime bag.

Det positive transcendentale princip for offentlig ret siger, at maksimen er retfærdig, hvis det er nødvendigt at offentliggøre den, før målet (dvs. en udvidelse af EU) kan opfyldes (Kant, 1995, 85). Med hensyn til EU-udvidelser er dette ikke tilfældet. EUs maksime har været gældende senest fra accepten af Tyrkiet som kandidatland i 1999, og formentlig allerede fra vedtagelsen af Københavnskriterierne i 1993, men er

stadig ikke blevet offentliggjort. Ikke desto mindre har 10 lande fået medlemskab i 2004. Den manglende offentliggørelse af EUs maksime har dermed ikke forhindret maksimens mål om udvidelser. At maksimen ikke lever op til det positive princip, gør dog ikke med sikkerhed maksimen uretfærdig.

Det negative transcendentale princip for offentlig ret siger, at maksimen er uretfærdig, hvis den ved offentliggørelse forhindrer, at maksimens mål opfyldes (ibid., 78f). Ud fra Kants teori må vi umiddelbart afvise dette – EUs maksime kan ikke være uretfærdig. Dette kan bevises, da vi kun har én ubekendt faktor i ”fredsligningen”, som kan isoleres ved at ”regne baglæns”: Fred sikres af moralske politikere, og da EU-udvidelsen medfører en udvidelse af fredszonen, må maksimen for udvidelser være retfærdig. EU vil altså godt kunne offentliggøre maksimen uden at forpurre målet om udvidelser.

Men hvad der ville ske, hvis EUs maksime rent faktisk blev offentliggjort? EU har aldrig været et folkekrav, men kan snarere betegnes som et eliteprojekt, der har grebet om sig. Den politiske elite har draget fordel af befolkningens ”permissive consensus”, der har tilladt en større og stadig mere integreret union (Carruba, 2001, 141). Dette permissive consensus skyldes EU-politikens tekniske karakter (ibid., 142), og befolkningens manglende interesse har ladet den politiske elite udvikle EU-samarbejdet uafhængigt af befolkningens ønsker (ibid., 144). Man skulle derfor umiddelbart forvente, at befolkningen ville være enig eller ligeglad med den politiske elites beslutninger mht. udvidelser – og herunder maksimen for fortolkning af Europabegrebet. Men ifølge Carruba har den stigende tendens til, at den politiske elite tager beslutninger imod befolkningens

ønsker, fået accepten af elitens beslutninger til at erodere (ibid., 142f). Desuden er optagelsen af et nyt medlemsland som f.eks. Tyrkiet et let forståeligt spørgsmål, mens de tekniske detaljer i vandmiljødirektivet er noget, man hellere overlader til den politiske elite. Man kan derfor ikke forvente permissive consensus vedrørende EU-udvidelse. Dette bekræftes af den store modstand mod tyrkisk medlemskab trods den politiske elites støtte.

Man kan med fordel bruge allegiance-teorien til at analysere muligheden for fremtidige udvidelser, da den netop tager udgangspunkt i uenigheden mellem befolkningen og den politiske elite, hvorfor eliten må kompensere befolkningen for at acceptere dens beslutninger (Kersbergen, 2000, 7). Kersbergen mener, at befolkningens forhold til EU består i double-allegiance, da befolkningen kun accepterer den nationale elites anstrengelser for at skabe supranationale institutioner, hvis der kompenseres med økonomisk og social sikkerhed nationalt (Ibid., 4, 9). Det kræves, at eliten kan forsvare resultatet af internationale forhandlinger som en national gevinst. En gevinst på kort sigt, vel at mærke, da befolkningen ikke vil acceptere langsigtet kompensation (Ibid., 12). Det følger af allegiance-teoriens logik, at befolkningen ikke vil støtte en udvidelse af de supranationale eliteprojekter, hvis der ikke kompenseres – og slet ikke hvis eliteprojektet medfører negative økonomiske og sociale konsekvenser.

Store dele af befolkningen i EU mener netop, at udvidelser vil medføre negative økonomiske og sociale konsekvenser. En Eurobarometer undersøgelse fra 2001 viser, at 52% af tyskerne mener, at udvidelser vil øge indvandringen voldsomt. Ud af

denne gruppe ser 77% indvandring som en negativ ting, 33% mener det vil føre til øget arbejdsløshed og lavere løn, mens 17% mener indvandringen vil medføre øget kriminalitet og smugleri. Nogenlunde det samme gør sig gældende i Frankrig (Müftüler-Bac, 2002, 90f). Derudover vil en udvidelse med store fattige lande, hvor en stor del af befolkningen arbejder i landbruget, efterlade en regning til de ”gamle” EU-lande. Den politiske elite vil formentlig forsøge at forklare befolkningen, at en udvidelse af EU vil komme alle parter til gode på langt sigt (Grabbe, 2004, 6). Men da befolkningen, ifølge allegiance-teorien, vil kræve kompensation på kort sigt for at acceptere elitens beslutninger, vil det ikke hjælpe.

Man kan ud fra allegiance-teorien regne med massiv folkelig modstand, da befolkningen ikke kompenseres for elitens ønske om et udvidet EU, men tværtimod ser ud til at blive mødt med negative økonomiske og sociale konsekvenser som følge af udvidelserne. Dette billede stemmer overens med Eurobarometers meningsmålinger, hvor 43% af EU-borgerne støttede udvidelser generelt, mens kun 30% støttede tyrkisk medlemskab. Derimod var 48% imod tyrkisk medlemskab (Müftüler-Bac, 2002, 89).

Pga. befolkningens store skepsis mod udvidelser foreslog den tyske EU-kommissær, at man i Tyskland skulle stemme om øst-udvidelsen. Denne udtalelse fremkaldte stærke reaktioner fra de øvrige regeringer i EU, da man (helt forståeligt) regnede med, at udvidelsen af EU i så fald ville blive blokeret af tyske vælgers frygt for immigranter (Müftüler-Bac, 2002, 91). Folkeafstemningen blev da heller ikke til noget, og EU blev som bekendt udvidet

med 10 nye lande i 2004.

Øst-udvidelsen var således et eliteprojekt, der lykkedes trods befolkningens halvhjertede støtte – at det samme vil ske med Tyrkiet, er ikke sandsynligt (Grabbe, 2004, 6). Tyrkiet er ikke industrialiseret i lige så høj som de østeuropæiske lande, der blev medlem i 2004, men har en stor del af befolkningen beskæftiget i landbruget. At Tyrkiet samtidig er fattigt, kulturelt forskelligt og befolkningsmæssigt større end nogen af de nuværende EU-lande, gør ikke den offentlige opinion mere venligt stemt. Dette kan bl.a. ses i den tidligere nævnte undersøgelse, der viser, at 62% og 63% i henholdsvis Frankrig og Østrig er imod tyrkisk medlemskab (Müftüler-Bac, 2002: 89). Netop disse to lande er interessante, da befolkningens modstand her har presset regeringerne til at love folkeafstemning, før Tyrkiet kan optages. I Frankrig har man endda indført en bestemmelse i forfatningen, der betyder, at de franske vælgere skal spørges, når EU har afsluttet forhandlingerne med et potentielt nyt medlemsland (Jensen, 2005, 5). Tyrkiet kan derfor ikke nøjes med regeringernes støtte for at opnå medlemskab, men skal også accepteres af den europæiske befolkning.

Alene offentliggørelsen af Tyrkiet som kandidatland har medført, at landet formentlig aldrig bliver medlem, da Frankrig (og formentlig flere lande) vil afholde folkeafstemning om fremtidige udvidelser. Men hvad ville der ske, hvis man offentliggjorde maksimen for fortolkning af Maastricht-traktatens artikel 0 – at EU er åbent for alle lande, der lever op til den universalistiske Europa-definition om demokrati, menneskerettigheder og markedsøkonomi? Det ville svare til, at man accepterede Israel, Rusland, Marokko og

Iran som EU-kandidatlande – vel at mærke uden at indlede optagelsesforhandlinger, før især de tre sidstnævnte havde foretaget væsentlige politiske reformer. De folkelige protester ville næppe blive mindre end protesterne over tyrkisk medlemskab, da alle de nævnte lande har sociale, økonomiske og demokratiske problemer, der langt overstiger Tyrkiets.

En offentliggørelse af EUs maksime for udvidelser ville skabe så stor modstand i EU-landenes befolkning, at det ville blokere for fremtidige udvidelse. Flere lande ville sandsynligvis indføre forfatningsbestemmelser, der minder om den franske, hvilket vil reducere muligheden for fremtidige EU-udvidelser yderligere.

En umoralsk fred

EUs maksime vedrørende udvidelse overholder ikke det negative transcendentale princip for offentlig ret, da en offentliggørelse ville medføre så store folkelige protester, at en udvidelse i overensstemmelse med maksimen ville være umulig. Dette er tilfældet, selvom EU er et fredsprojekt, idet offentliggørelsen af maksimer institutionaliseres. EU kan altså ikke opføre sig som moralske politikere og argumentere for bedømmelsen af ansøgerlandenes kandidatlandsstatus uden samtidig at forhindre fremtidige udvidelser. Et EU bestående af moralske politikere, der offentliggør EUs maksime, vil medføre, at en udvidelse af freden (i kraft af en udvidelse af EU) ikke vil finde sted. Dette er i modstrid med Kants tese om, at netop moralske politikere sikrer freden (Guyer, 1995, 57).

For ikke at afskære muligheden for fremtidige udvidelser vælger EU derfor ikke at offentliggøre den maksime, der

ligger bag ved de politiske domme. Men kan EU overhovedet nå målet for sin maksime, selvom den ikke offentliggøres? Vil befolkningens protester ikke stoppe udvidelser under alle omstændigheder? Det er svært at forestille sig, at EU skulle kunne føre hemmelige optagelsesforhandlinger med et land, og først offentliggøre det, når landet var blevet medlem. På den måde ville man undgå, at den offentlige opinion ville forhindre udvidelser. Mere sandsynligt er det, at EU ved at tage stilling til ét ansøgerland ad gangen vil kunne kompensere befolkningen nationalt for at få accept af en mindre udvidelse af EU – præcist som allegiance-teorien foreskriver det.

En forklaring på, at Kants teori ikke passer på EU-udvidelsen, kan være, at EU-medlemslandene både handler som moralske politikere og som politiske moralister – for Kant var det ”enten, eller”. Til hverdag fungerer EU som én føderal politisk enhed (Beach, 2004, 71), hvor forholdet mellem staterne er reguleret ved lov. Det tvinger medlemslandene til at handle som moralske politikere. På de intergouvernementale konferencer, hvor medlemslandene forhandler om selve grundlaget for samarbejdet i form af traktater, fungerer EU derimod som en traditionel international organisation, hvor staterne forhandler ud fra strategiske interesser (Ibid.). Dette indebærer en tilbagevenden til statsræson og dermed handler medlemsstaterne som politiske moralister. At det samme er gældende, når EU skal bedømme om et land er europæisk nok til at blive EU-medlem, skyldes formentlig, at udvidelser (i lighed med traktater) bestemmer grundlaget for det fremtidige europæiske samarbejde ved at ændre på magt- og ressourcfordelingen

i EU.

Desuden havde Kant kun forudset modstand udefra og ikke indefra, når en uretfærdig maksime offentliggøres. I *Til den evige fred* nævner Kants tre eksempler på en uretfærdig politik i forholdet mellem stater. Men de tager alle udgangspunkt i, at den store stat ikke kan offentliggøre sin maksime, da det vil medføre, at den lille stat vil alliere sig med andre og dermed forpurre den store stats planer (Kant, 1995, 81f). Vedrørende EU-udvidelsen forholder det sig imidlertid omvendt, idet den ”lille stat” (f.eks. Tyrkiet) gerne vil være EU-medlem, mens offentliggørelsen af den ”store stats” (EU) maksime medfører modstand indenfor EU. Det er ikke en alliance af småstater udenom EU, som blokerer for udvidelsen, men en alliance af individer indenfor EU, der forpurrer planerne om udvidelser. At Kants ikke havde forudset, hvor stærkt et civilsamfund, og hvor effektiv en demokratisk kontrol, der ville udvikle sig i de republikker, han argumenterede så stærkt for, må formentlig tilskrives de historiske omstændigheder.

The Lady in Blue

Ved at anvende Kants teori om dømmekraften til at analysere EUs bedømmelsespraksis vedrørende udvidelser, ses det, at EU tolker Maastricht-traktatens artikel 0 ud fra en politisk universalistisk forståelse af Europa. Dette medfører, at en opfyldelse af Københavnskriterierne er tilstrækkeligt for at blive anset som en del af Europa. Københavnskriterierne udgør dermed EUs latente grænse.

Den videre analyse viste, hvordan Kants kobling af offentlighedsprincipperne for den politiske dømmekraft og muligheden for fred, kan bruges til at beskrive EU som

en institutionalisering af den moralske politiker, der sikrer freden. Men pga. sin status som eliteprojekt vil EU ikke kunne offentliggøre sin udvidelsesmaksime uden at sætte en stopper for fremtidige udvidelser. Offentliggørelsen af Tyrkiet som kandidatland er kun en lille forsmag. Da udvidelsen af EU samtidig er en udvidelse af den institutionaliserede fred, vil en udvidelse af freden kun kunne gennemføres af politiske moralister – ikke moralske politikere som Kant forudsagde. Man kan derfor tale om EUs moralske grænse i dobbelt forstand: Dels afgrænser EU institutionaliseringen af den moralske politiker, og dels begrænser moralen EUs udvidelsesmuligheder.

At Europa – den modne kvinde – skulle gennemleve en identitetskrise i disse dage er en sandhed med modifikationer. Ved konsekvent at tolke Maastricht-traktatens artikel 0 ud fra en politisk universalistisk forståelse af Europa uden at klargøre det for befolkningen, opretholder EU muligheden for en fortsat udvidelsesproces. Der er ikke tale om en identitetskrise, men om en erfaren og snu dame. Europa bliver forført af The Lady in Blue.

Litteratur

- Beach, Derek (2004): "EU Institutions and IGC Negotiations – How the EU Negotiations Process Affects Institutions", *Negotiating European Union*, pp.71-92, Palgrave MacMillan
- Carruba, Clifford, J. (2001): "The Electoral Connection in European Union Politics", *The Journal of Politics*, Vol.63, No.1, pp.141-158
- Clemmesen, Michael H. (2003): "Israel ind i NATO", *Weekendavisen*, 12-12-2003, p.8
- Europa-parlamentet (1998): "Legal questions of enlargement", *Briefing* No.23, 19-05-1998
- Grabbe, Heather (2004): *When negotiations begin: The next phase in EU-Turkey relations*, Centre for European Reform, November 2004
- Guyer, Paul (1995): "Nature, Morality and the Possibility of Peace", *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Robinson, Hoke (red.), Vol.1, Part 1: Sections 1-2, Marquette University Press, Milwaukee
- Harste, Gorm (2006): "Oplysningstidens filosofi om ytringsfrihed", Paper til Sociologisk Forums konference om Ytringsfrihedens filosofi, Aarhus Universitet, 19.4.2006
- Ifversen, Jan (2002): "Europe and European Culture – a Conceptual Analysis", *European Societies* 4(1) 2002, pp.1-26
- Jackson, Robert og Sørensen, Georg (2003): *International Relations*, Oxford University Press
- Jensen, Louise Wendt (2005): "Befolkningerne afgør Tyrkiets skæbne", *Kristeligt Dagblad*, 05-10-05, p.5
- Kant, Immanuel (1995): *Til den evige fred*, Gyldendal, Nordisk Forlag A/S
- Kant, Immanuel (2005): *Kritik af dommekraften*, Det lille forlag
- Kersbergen, Kees van (2000): *European Journal of Political Research*, Vol.37, pp.1-17
- Kuus, Merje (2005): "Multiple Europes: Boundaries and Margins in European union Enlargement", *Geopolitics*, 10, 2005, pp.567-591
- Müftüler-Bac, Meltem (2002): "Turkey in EU's Enlargement Process: Obstacles and Challenges", *Mediterranean Politics*, Vol.7, No.2, pp.79-95
- Neumann, Iver B. (1998): "European identity, EU expansion, and the integration/exclusion nexus", *Alternatives: Social Transformation & Humane Governance*, 1998, Vol. 23, pp.397-417
- Rumford, Chris (2003): "Resisting Globalization?", *International Sociology*, vol.18 no.2, pp.379-394, SAGE (London)

Sørensen, Georg (2001): *Changes in Statehood*, Palgrave, London

Østergård, Uffe (1998): *Europa, Identitet og identitetspolitik*, Munksgaard/Rosinante, Viborg

Hold dig orienteret
indenfor et bredt idéhistorisk felt

Abonnér på SLAGMARK

Siden 1983 er SLAGMARK udkommet med forskellige og bredt favnende emner. Man har kunnet læse om Nietzsche, Beck, Arendt, Spinoza, Heidegger, Hegel, Gadamer, Wittgenstein, Løgstrup og mange andre. Flere af numrene er for længst udsolgt og stadig meget efterspurgt.

Vi har netop nu et specialtilbud på abonnementer for studerende ved Institut for Filosofi og Idéhistorie. Normalpris for 4 numre er 500 kr.:

Rabatpris for studerende: 350 kr.

bestilling på

www.SLAGMARK.dk

Husk at skrive i "kommentar" at du er studerende og oplys dit årskortsnummer. Efter hver udgivelse vil du modtage en mail med oplysninger om, hvor det nye nummer kan afhentes mod fremvisning af studiekort.

boganmeldelser	Casper Andersen & Anders Munk Jensen	s 121	Videnskab og religion i historisk perspektiv. Naturens fortolkere
	Morten Haugaard Jeppesen	s 123	Den æstetiske revolution - Skønhed og frihed hos Kant og Schiller
	Dorthe Jørgensen	s 125	Historien som værk. Skønhed - En engel gik forbi
	Hans Lauge Hansen	s 128	Litterær erfaring og dialogisme
	Jes Fabricius Møller	s 131	Grundtvigianismen i det 20. århundrede
	Ole Morsing & Pia Rose Böwadt (red.)	s 132	Skæbne, magt og vilje – seks nedslag i den tidlige Nietzsche-reception
	Simon Laumann Jørgensen & Morten Sandberg (red.)	s 134	Kulturlighed - Temaer om kulturel identitet foranderlighed og anerkendelse
	Steen Brock m.fl.(red.)	s 135	Tankeføde – om mad, måltider og fødevarer i sammenhæng
	Donald Davidson	s 137	Philosophical Essays vol 3,4 og 5
	Robert Brandon	s 137	Rorty and his Critics
	Erik Bjerager	s 141	Gud bevare Danmark
	Helge Haystrup	s 142	Ånden flyver over sletten
	Finn Egeland Hansen	s 143	Layers of musical meaning

tidsskriftreview

Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie	s 145	Nr. 45: Platon
Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie	s 145	Nr. 46: Fantasien i filosofien

Af historie bliver man klog...

Casper Andersen og Anders Munk Jensen.: *Videnskab og religion i historisk perspektiv - Naturens fortolkere*. Systime 2006. 167 sider. 150 kr.

I september 2006 indbød paven højtstående videnskabsmænd og indflydelsesrige katolikker til diskussion af temaet ”Skabelse og udvikling” i sin sommerresidens. Mødet blev holdt bag lukkede døre, hvilket selvfølgelig har fået folk til at spekulere over, om mødet ville resultere i et opgør med den tidligere pave Johannes Paul IIs accept af Darwins udviklingsteori. Pave Benedikt XVI er nemlig kendt for at have en mere konservativ opfattelse af Bibelen end den tidligere pave. Da ordet ’udvikling’ ligger betænkeligt op ad ordet ’evolution’, har andre foreslået, at det måske var den aktuelle teori om Intelligent Design, som proklamerer at en ”designer” skulle have skabt universet, der skulle diskuteres som et muligt alternativ til evolutionslæren. At paven indkalder til møde angående skabelse og udvikling viser, at diskussionen om forholdet mellem religion og videnskab til stadighed er aktuel i religiøse kredse, som det også er i videnskabelige kredse. Casper Andersen og Anders Munk Jensens bog *Videnskab og religion i historisk perspektiv - Naturens fortolkere* peger på, at denne diskussion om forholdet mellem religion og videnskab ikke er ny, men har stået på lige så længe, nogen har dyrket religion og videnskab. Bogen påviser dette gennem fire afsnit med historiske cases, som via bogens indledende metodiske afsnit indplaceres i diskussionen om forholdet mellem videnskab

og religion. Bogens perspektiverende afsnit viser, at diskussionen ikke er afsluttet endnu. Bogens afsluttende tekstdel indeholder en række primærtekster, hvoraf flere er nyoversat til lejligheden. Til sidst får man en kommenteret litteraturliste, hvor et antal relevante bøger om emnet er oplistet. Ifølge de to forfattere kan man placere de forskellige historiske aktørers opfattelser af forholdet mellem videnskab og religion indenfor 3 teser, der på forskellig vis beskriver forholdet mellem religion og videnskab: Enten ses forholdet som en ”konflikt”, som et ”uafhængighedsforhold”, hvor man opfatter videnskaben og religionen som opererende indenfor to væsensforskellige sfærer og endelig beskrives ”dialog-tesen”, der hævder, at videnskaben og religionen indgår i, og nyder fordel af, en gensidig dialog. Selvom de forskellige historiske aktørers debatindlæg måske kan puttes i de tre tese-kasser, så må kasse-tænkningen, som forfatterne gør opmærksom på, ikke blive styrende for læserens forståelse af forholdet – for videnskab og religion og forholdet imellem dem kan ikke entydigt bestemmes, da det altid beskrives og forstås igennem en bestemt historisk aktørs øjne.

Den polemiske kontekst

En af forfatterernes vigtigste pointer er, at ingen af de historiske eksempler kan påstås at have beskrevet forholdet mellem religion og videnskab helt objektivt og sandt, da alle indlæg i debatten, det være sig bøger, taler eller andet, er skrevet i en polemisk kontekst. De historiske aktører har hver deres agenda; f.eks. var John William Drapers (1811-82) formål med sin bog *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) at vise, at religionen altid havde undertrykt videnskaben

– et klassisk eksempel på konflikttesen, som ofte har en af to udformninger: Enten ses religionen som undertrykker af videnskaben eller videnskaben ses som oplysningsspreder i religionens mørke. Problemet med disse store fortællinger om forholdet mellem religion og videnskab er at videnskab og religion ses som to entiteter. Dette, hvilket er en anden af forfatterne pointer, er ikke lodig historieskrivning, da det underkender den historiske aktørs faktiske rolle. Som læsere skal vi derfor være på vagt overfor de store fortællinger og det forkromede overblik, mange af de historiske aktører tilbyder. Som bogens forskelligartede historiske eksempler viser, har forskellige historiske aktører til forskellige tider opfattet forholdet mellem religion og videnskab forskelligt. Men som forfatterne også lægger op til kan de forskellige historiske aktørers indlæg grundlæggende placeres indenfor de tre teser. Det kunne give anledning til at afvise at beskæftige sig med aktører, som er af en anden opfattelse af forholdet end én selv, men det ville ikke være lodig omgang med historien; vi må tage de historiske aktører alvorligt, og anerkende, at de har bidraget til historien. Vi skal ikke blot læse deres tekster kritisk, men også forstå den polemiske kontekst, teksten er skrevet i, hvilket er denne bogs vigtigste pointe.

Kritiske petisser

Forfatterne støtter sig til Ian Barbour's terminologi fra bogen *When Science meets Religion* fra 2000, hvor Barbour præsenterer fire tilgange til forholdet mellem videnskab og religion. Forfatterne nøjes med tre, som de beskriver i bogens indledende afsnit. Der bruges dog (u)forholdsmæssigt

meget plads på at beskrive og forklare konflikttesens opståen, hvorimod behandlingen af uafhængighedstesen og dialogtesen er noget kortere (hhv. 7 sider mod 1 og 1½ side). Gennemgangen af de to andre teser, uafhængigheds- og dialogtesen, virker derfor tynd. Endelig er det også kritisabelt, at forfatterne ikke før det sidste afsnit har gjort noget ud af at forklare, hvad en ”naturfilosof” er, på trods af at begrebet er blevet brugt flere gange undervejs i bogen.

Velskrevet og vigtigt bidrag

Ovenstående ændrer dog ikke på, at bogen er et velskrevet, vigtigt og varmt anbefalelsesværdigt bidrag til den fortsatte debat om forholdet mellem videnskab og religion. Bogen er med sin omfattende tekst del i første omgang tiltænkt undervisning på de gymnasiale uddannelser, men også den almindeligt interesserede læser kan med fordel læse bogen. Som undervisningsmateriale er det en spændende og anderledes tilgang til på emnet, og den vil kunne indgå i tværfaglige undervisningsforløb indenfor f. eks. historie, religion, fysik, kemi, biologi, geologi og matematik. Den almindeligt interesserede læser vil kunne få noget ud af bogen både som historisk spændende læsning, og – måske endnu vigtigere – som en nøgle til forståelsen af den stadige debat om forholdet mellem videnskab og religion. De tre teser vil man også kunne benyttes til at orientere sig i forhold til nutidens debat, da teserne er en simpel og effektiv måde at få overblik over og gennemskue debatten på. Tekstudvalget bagerst i bogen er valgt og meddeciderede godbidder som oversættelsen

af Albert Einsteins artikel ”Religion og videnskab” fra 1939 og Johannes Paul IIs tale fra 1996. Den kommenterede bibliografi giver et kærkomment overblik over junglen af litteratur indenfor området. Bogens essentielle pointe er, at debatten om forholdet mellem religion og videnskab ikke er ny, og at vi ved at kigge på de historiske cases kan blive klogere på nutidens debat om forholdet mellem religion og videnskab. I de senere år har teorien om Intelligent Design vundet frem på trods af, at der, som forfatterne også skriver i deres bog, er overvældende beviser for darwinismen. Intelligent Design er blot kreationisme i forklædning og, som bogen overbevisende viser, så er nye mærkater, som christian science, videnskabelig kreationisme eller Intelligent Design ikke ensbetydende med, at der er kommet nye argumenter på bordet, tværtimod; det er gammel vin på nye flasker.

Hvad der præcist er blevet diskuteret på pavens sommermøde, kan vi først vide, når diskussionen i november bliver offentliggjort. Uanset hvad de er kommet frem til, har vi med Casper Andersens og Anders Munk Jensens bog en lettilgængelig analysenøgle til den fremtidige debat.

- Gry Vissing Jensen

Königsberg som filosofiens vadeded...

Morten Haugaard Jeppesen: *Den æstetiske revolution. – Skønbed og frihed hos Kant og Schiller*, Forlaget Modtryk, 2005, 250 sider, 249 kr.

I anledning af 200-året for Schillers død udkom i 2005 lektor i idéhistorie Morten

Haugaard Jeppesens stærkt omarbejdede ph.d.-afhandling, hvor man får en overordentlig grundig gennemgang af Kant og Schillers filosofier i tiden omkring den franske revolution. Bogens hovedtese er klar: Den ’æstetiske revolution’ – nemlig efterkantianernes ophøjelse af æstetikken til en art første filosofi – var et offensivt svar på udfordringen fra den franske revolution. Og udfordringen fra revolutionen var jo den, at den på den ene side varslede frihedens komme, men at denne revolution på den anden side selv var et barbarisk, inhumant blodbad. Schillers filosofiske projekt bestod derfor i at undersøge, hvorvidt og hvorledes menneskeheden via skønheden kunne ledes ind i friheden. Skønheden skulle tjene en dannende funktion og skabe ligevægt mellem natur og fornuft – for først i denne harmoni bliver mennesket frit og helt, hverken slave af dets begær eller ulykkeligt underkuet af dets fornuft. Og når først menneskeheden befandt sig i denne harmoni, ville politikken og staten i princippet overflødig gøre sig selv, som Schiller formulerede det i *Om den æstetiske opdragelse af menneskene i en række breve*.

Haugaard forfølger denne hovedtese gennem en toleddet opbygning af bogen: Først delen om ”Revolution”, der særligt omhandler politiske idéer omkring den franske revolution, og dermed forklarer, hvorfor Schiller vil tænke en æstetisk revolution. Bogens anden del om ”Æstetik” stiller nu skarpt på dels det æstetiske i Kants filosofi og dets rolle i hans værk som helhed, og dels Schillers æstetiske teori og idealet om det politiskes opløsning i æstetikken. Da Haugaards hovedærinde er at læse den æstetiske revolution som en offensiv reaktion på den franske revolution,

forekommer denne struktur at være rimelig. Det tjener til forfatterens ære at have skrevet et på mange måder klart og sprænglært værk, der orienterer læseren vidt og bredt i denne idéhistoriske periode, og formår at gå til benet i den filosofiske argumentation. Alligevel har vi et par anker.

For det første har bogen en tendens til at fortabe sig i evindelige ræsonnementer og begrebsgymnastik, særligt hvad angår afsnittene om Kant, såvel i brødteksten som i bogens urimeligt lange noteapparat. Derved mister læseren ofte overblikket – selvom et sådant faktisk leveres på sublim vis flere steder i bogen, bl.a. i indledningen.

Det bekendtgøres i forordet, at bogen genremæssigt må betegnes som ”filosofisk idéhistorie” – og netop denne filosofiske, det vil her sige gyldighedsvurderende, omgang med stoffet er en del af bogens problem. Ofte anlægges Haugaard Kants filosofi som kritisk korrektiv til andre filosofier, men undertiden peges der også på svage punkter hos Kant, og det gør læseoplevelsen lettere aporetisk. Kant har ret, hvor Schiller tager fejl, og det står egentligt aldrig helt klart, hvorfor vi overhovedet skal beskæftige os med Schiller.

På den ene side afslår Haugaard at identificere Schillers eventuelle ”æstetisering af det politiske” med fascismens ditto – al den stund Schillers idealer jo har individuel autonomi som forudsætning. På den anden side falder Schiller heller ikke for Schmitts, Hegels eller Kierkegaards kritik af romantikernes potenserede subjekt, der bestandigt skaber og leger med sine billeder af virkeligheden, og derfor ikke gør alvor af noget som helst. For Schillers mål er nemlig en decideret aktiv forandring af menneskene og deres politiske fællesskab

– og idealet er som sagt, at det politiske skal være overflødigt. Nu står det imidlertid ikke klart, om Schiller måske snarere kunne have tænkt dette som et regulativ, fremfor som et vulgært tvangsmoralfællesskab. I Haugaards pen ender Schillers foretagende til syvende og sidst med at ligne den jakobinske dydsterror. Og ved en sådan sammenblanding af politik og moral slår Kant (dvs. Haugaard) naturligvis bremserne i. I Kants retssamfund må der nemlig være plads til både engle og djævl.

Spørgsmålet er så, hvad man skal mene om den for Haugaard særegne måde, politik og æstetik kobles på hos Schiller. Og det forbliver bogen igennem et spørgsmål: Er pointen, at opløsningen af det politiske er en ulykkelig drøm, fordi menneskeheden er (næsten) uforbederlig? Gør Haugaard status over idealismens opskruede forventninger, for at vi i stedet skal tage til takke med det kantianske retssamfund og fællesskabet på laveste fællesnævner? I så fald synes Haugaards interesse for Schillers æstetik at være rent historisk, og efter idealismens krampetrækninger giver han den kantianske formalisme det sidste ord...

For os at se afdækker denne tankegang egentlig det største problem ved Haugaards fremstilling – nemlig det frugtesløse i en sådan måde at bedrive ”filosofisk idéhistorie” på. I stedet for Haugaards hovedtese kunne man spørge: Var Schillers anliggende med æstetikken ikke netop affødt af mangler i det kantianske system? Og kunne vores interesse i denne idé derfor ikke være mere end historisk? Det skal dog siges, at Haugaard også anlægges en begrebshistorisk vinkel visse steder i bogen; og det kommer der faktisk noget uhyre interessant ud af. Med støtte i Odo

Marquadt og Bernard Yack formidles der genealogier på kryds og tværs af den tidlige tyske idealisme; og det giver læseren en dyb forståelse af både den filosofiske anfægtelse i Schillers værk, og hvordan Schiller vil svare på denne anfægtelse. Desværre afbrydes sådanne overvejelser i en evindelighed af, om Schillers egne konklusioner nu også ifølge Kant er gyldige.

Som sagt vil vi betvivle, at Schillers dannelsesprojekt bør læses som en ligefrem politisk filosofi. Men uanset hvordan det spørgsmål besvares, så savner Haugaards bog i emfatisk grad en afslutning, der eventuelt aktualiserer noget for læseren stadig relevant i Schillers tænkning, eller i hvert fald peger på en plads i det moderne for denne tæknings spraglede virkningshistorie. Et sådant idéhistorisk overblik er der masser af ansatser til i Den æstetiske revolution – men desværre bliver det ved ansatserne.

- Christian Olaf Christiansen
& Casper Hartmann Dam

Polyhistoren som kunstner

En anden idehistoriker har udvist evnen til at udnævne kunstnere til polyhistorer. Det kunne synes, at Dorthe Jørgensen med anden del af hendes doktorafhandling forsøger en modsatrettet bevægelse: Idehistorikerens værk skal være skønt og skabt som kunsten.

Dorthe Jørgensen: *Historien som Værk*, Aarhus Universitetsforlag, 2006, 305 sider, 328 kr.

Dorthe Jørgensen: *Skønbed – En engel gik forbi*, Aarhus Universitetsforlag, 2006, 227 sider, 198 kr.

Dorthe Jørgensen (DJ) udgiver med anden del af sin doktorafhandling, *Historien som Værk*, en art fortsættelse til *Skønbedens Metamorfose*. Forholdet mellem disse to store bøger er et godt paradigme for nogle af de tanker, de tilsammen præsenterer. Herimellem består nemlig ikke blot et bånd i kraft af en forfatters udvikling og tankeværk, men også det ene værks refleksion i det andet. Således gøres det klart for læseren, at *Skønbedens Metamorfose* er en praktisk udlægning af en teori, som *Historien som Værk* nu præsenterer. Derfor er *Værkets Historie* netop kun underoverskrift til sidstnævnte bog og derfor er der umiddelbart ingen kompromisser i DJs egen praksis, når den sammenlignes med hendes teori: Forsøget går på historieskrivning og ikke blot et skrift om historien. At ambitionen er passende skylder man sig selv at erfare med egen læseevne; der er tale om et omfattende og sammenhængende teoriekompleks, der i sin lette omstilling mellem epoker, genrer og fag åbner for stor... ja, lad os starte med at sige 'visdom'. Hvad det er, idéhistorikeren (og dennes elev) kan opnå i sit faglige virke, er netop et svært omdrejningspunkt i bogen.

Værkets tilblivelse, forfald og genopstandelse

Tre parallelle spor af filosofiske begreber går igennem bogens analyser. Det ene spor udspringer af en betænkning af de gamle grækernes omgang med bestemmelser, der på deres tid kunne udtrykke, hvad et værk er: Mimesis, poiesis, techne. Det andet spor er historisk situeret omkring den tyske idealisme og tidlige romantik, hvorfra DJ fokuserer på: Værk, fornuft og historiefilosofi. Det tredje spor udgøres af de retninger i den

moderne intellektuelle kontekst, som DJ diskuterer med: Kunstteori, kunstfilosofi, æstetikteori og filosofisk æstetik. De tre spor bearbejder antikken, det moderne og kontinuiteten imellem dem. Samtidig kan man sige om DJ's brug af disse tre epoker, at den første omhandler dannelsen af værket, den anden destruktionen og omformningen af værket, og den tredje (re)konstruktionen af værket. Disse spor er også bestemmende for DJ's vægtning af de historiske epoker, hvori disse begreber for første gang forekommer og behandles filosofisk. Platon, Aristoteles og Plotin diskuteres med henblik på en forståelse af oprindelsen til kunsten, historieskrivningen og værket. Kant, de tidlige tyske romantikere (særligt Schlegel og Novalis), Hegel og Nietzsche diskuteres som årsager til overgangen til et mere moderne syn på historie, filosofi og værkets fragmentering. Endelig diskuteres der med "samtiden" (Blanchot, Benjamin, Bubner og Heidegger m.m.fl.), hvad der er den rette fortolkning og forholdet sig til den to-trins-arv vi med de to idehistoriske perioder får givet; henholdsvis den formdannende og den formdestruerende. Det, der adskiller dette samtidige spor fra de to historiske, er, at DJ her ikke blot er deskriptiv og forklarende, men også er interesseret i at finde frem til den rette forståelse af æstetik. Med andre ord, hvilken forståelse, der bør gives videre i arv. At den filosofiske æstetik står som den eneste rigtige tilgang for en idehistoriker, har DJ argumenteret for i *Skønhedens Metamorfose*, men hun elaborerer meget lidt på argumentationen i *Historien som Værk*. Til gengæld går hun meget i dybden med at forklare, hvad vi skal forstå ved en moderne form for filosofisk æstetik. Vægtningen i de tre spor gør, at

middelalderen og renæssancen i store træk springes over. Vi er da heller ikke på nogen måde blevet lovet en komplet idehistorisk oversigt, men en behandling af en afgørende tematik. Læsning af *Skønhedens Metamorfose* er i den sammenhæng forudsætningen for at forstå, hvornår og hvorfor de alvorlige ryk og omvæltninger i æstetikens historie sker. Det er magtpåliggende for DJ at lade de tre spor, henholdsvis det klassiske, romantisk-idealistiske og moderne, krydse hinanden. Det betyder, at hun ikke blot beskriver de historiske forandringer og begrebsudviklinger, men tager de beskrevne begreber med sig og gør dem nutidige i hendes egen teori. Forstår man fx begreberne mimesis og historiefilosofi rigtigt, så har de ikke mistet deres relevans på trods af den mellemliggende historie og den nutidige kritik af brugen af dem. DJ skriver altså op imod en nutidig forståelse, der har kanoniseret tanker om rigtigheden af fx anti-mimesis i kunsten og "historiefilosofiens endeligt". Den risiko for anakronismer, som nogle måske vil påpege, lader DJ overladt stå åben. Man kan kalde dette polemiserende, men det bliver tydeligt, at hendes mål egentlig ikke er at melde sig ind i den verserende debat, men nærmere at omdefinere dens præmisser. Dette skal ske med henvisning til fire begreber, der er dækkende for alle tre ovennævnte epoker, idet de med deres rette betydning på én gang er i historien og transcenderer den: Metafysik, det absolutte (eller "det mere"), skønhed og erfaring. Ydermere kombineres disse til det endnu mere koncentrerede: Skønhedsmetafysik og guddommelighedserfaring (eller mere profant om det sidste; transcenderserfaring). Det er i lyset af disse begreber, at diskussionen med de aktuelle/samtidige

teoridannelser foregår. Herigennem bliver det klarere, hvorfor det netop er filosofisk æstetik, der ifølge DJ er den eneste teoretiske praksis, der kan anvendes, når filosofien vil vekselvirke med kunsten og det skønne. I den filosofiske æstetik, som den formuleredes af Baumgarten, og som DJ vil modernisere den, er der netop plads til et begreb om det skønne, der går tabt i kunstteori, kunstfilosofi og fagæstetik i det hele taget.

Overlagt utidssvarende

DJ tematiserer skønhed og metafysik i en tidsalder, der hellere lægger vægt på ”Det Sublime” og i en tid (postmodernismen), hvor alt hinsides er afvist. Dette er dog en nødvendig polemik i opgøret med avantgarden i kunsten og den postmodernistiske filosofis hyldning af denne. DJ er ude i det ærinde at påvise, netop hvor anakronistisk det avantgardistiske og postmoderne tankesæt er (s. 208). Når dette ikke bliver til en gensidig beskyldning om ikke at være utidssvarende, så er det netop pga. DJ’s fastholdelse af ikke blot skønhedens realitet i verden, men også sandhedens. Sandheden om metafysikken behøver ikke at være ligeså gammel som dens ophav. Der er, ifølge DJ, den oplagte mulighed at man kan modernisere sandheden, skønheden og metafysikken i en sådan grad, at en forkastelse af den arv, disse begreber udgør, aldrig bliver nødvendig. Denne argumentation sker hovedsageligt med udblik til Walter Benjamins teorier og værker. Dennes værker bliver samtidig et eksempel på værdifuld historiefilosofi, hvori historieskriveren forholder sig skabende til den empiriske historie ved at frembringe tilstrækkelig partikularitet i en fortælling. DJ’s ambition går dog i retning af et

større værk; Det Idehistoriske Værk. Som eksempel på dette tages udgangspunktet i hendes egen *Skønhedens Metamorfose*. Der var i denne bog netop ikke blot tale om en neutral idehistorisk oversigt over de æstetiske ideers historie. Det var også ambitionen at arbejde ”poietisk” med stoffet. Kodeordet er engagement, et begreb som DJ bl.a. henter fra Nietzsche. Den historieskriver, der har engagement i sin historieskrivning, hverken afviser eller bifalder objektivitet, men arbejder med alt sit stof uden opportuniste. Det er et arbejdscredo, der er omsiggribende og som ikke begrænser sig til den akademiske verdens værker. Isoleret fagligt set vil DJ (og den læser der vil arbejde i hendes spor) med sin engagerede forskning transformere sig fra en idehistoriker til en idehistor. En sådan (poly)histor har nemlig evnen til at anskue såvel historien, som sit eget virke, som en poetisk aktivitet. Siden det her drejer sig om filosofi og tænkning overhovedet, så synes grundpillen i denne poetisering at være den filosofiske æstetik, som DJ i *Skønhedens Metamorfose* beskrev nøje. DJ går videre og fastslår, at samme engagement potentielt kan være del af enhver menneskelig aktivitet. Det er meget interessant at følge DJ’s udlægning af forskellige arbejdslivsformer og forstå dem i forbindelse med bogens øvrige teori. Poetiseringen er nok lettest at få øje på i tænkningen og kunsten, men den er til stede i andre dele af livsverdenen. Sagt med andre ord; Ethvert virke kan poetiseres som et værk. Denne nærmest politiske tilgang finder vi expliciteret i DJ’s *Skønbed – En engel gik forbi*. Mange af de her nævnte overvejelser går igen i bogen, der henvender sig bredere end *Historien som Værk*. DJ viser, hvordan mange praksisser og forestillinger, der

eksisterer i samfundets institutioner, kan forstås ud fra hendes begreber om skønhed, sandhed og guddommelighedserfaring. Særligt interessant er det at få et ”modebegreb” som oplevelsesøkonomi eller naturvidenskabernes forestillinger om skønhed analyseret i lyset af DJs teori og praksis, som den er udviklet i den samlede doktorafhandling. Ambitionen i *Skønhed* er dobbelt idet, at det på én gang er en opdagelsesrejse i de eksisterende kim af erfaring af transcendens og skønhed i samfundet og samtidigt en anvisning af, hvordan man, ud fra en forståelse af historien, kan søge ”det gode liv” i overensstemmelse med skønhed og guddommelighedserfaring. Som det gerne skulle fremgå af denne anmeldelse, er der i de aktuelle bøger fra DJs side masser af betragtninger, der ikke blot henvender sig til dem, der interesserer sig særligt for æstetik. Særligt afsnittet ”Hvad er Idéhistorie” bør læses af idehistoriestuderende, men kapitlet vil også kunne bidrage mere bredt til forståelse af forholdet mellem de forskellige humanvidenskaber. En væsentlig pointe i afsnittet ”Hvad er Idéhistorie” er, at idéhistorien må komme sin filosofiske komponent i hu. Det interessante er, at DJ ikke sigter til, at idehistorikere bør orientere sig mod nutidige fagfilosoffers virke. Der er tale om en filosofi i mere ”oprindelig” betydning, idet den ihukomne filosofi selv skal ihukomme sin metafysiske komponent. Det er den slags udsagn, der vil falde mange for brystet ved læsning af næsten alle værker af DJ. Som nævnt er det netop et bevidst træk i hendes tænkning og skrivepraksis ikke at lade tidens luner og kanoniseringer få det sidste ord.

Det indebærer en vis risiko for at komme til at stå isoleret imod avantgarden, den opportunistiske videnskab og den moderne-positivistiske forståelse af verden overhovedet, men med den samtidige udgivelse af det teoretiske grundlag for den idehistoriske praksis og en mere bredt favnende aktualisering heraf, tager DJ et skridt væk fra isolationen. Hvad enten man er enig i de overordnede betragtninger eller ej, bør mindst én af bøgerne læses grundigt, inden man giver stemme til sin dømmekraft.

- Stefan Gaarsmand Jacobsen

Litteraturen i dialog

Hans Lauge Hansen kalder til samling på humanioras fremmedsprogafdelinger: Litteraturfaget skal knyttes sammen med sprog- og kulturstudier i et nyt filologisk paradigme. Han udarbejder i Litterær erfaring og dialogisme – med litteraturen i fokus - det teoretiske rammeværk for dette møde og leverer samtidig et kritisk indlæg i debatten om hvilke principper, der bør råde på universitetet.

Hans Lauge Hansen: *Litterær erfaring og dialogisme*, Museum Tusulanums Forlag, 2005, 332 sider, 198 kr.

Rammefortællingen i Hans Lauge Hansens (HLH) bog *Litterær erfaring og dialogisme* handler om universiteternes fremmedsprogfag. Disse er i krise, både udadtil og indadtil: I forhold til det omgivende samfund er de trængt pga. manglende politisk tiltro og dalende interesse fra de unges side. Det er på sin vis paradoksalt, det nuværende politiske og økonomiske klima taget i betragtning:

Globaliseringen burde vel alt andet lige øge interessen for og efterspørgslen efter de sproglige og interkulturelle kompetencer, fremmedsprogfagene udvikler. En af HLH's pointer er i hvert fald, at der skal gøres en indsats for at fremhæve, at fremmedsproglige akademikere er både anvendelige og nødvendige i en globaliseret verden. Nødvendige bl.a. deri, at der er brug for kræfter, som kan kanalisere og reflektere kulturmøder, der er baseret på andre motiver og en anderledes genuin interesse og forståelse for den kulturelle 'anden' end markedets. HLH giver i forbindelse hermed udtryk for sin bekymring i forhold til den nuværende udvikling inden for uddannelsesinstitutionerne. Giver man køb på humanioras uafhængighed og traditionelle ideal om dannelse, i form af sproglig kunnen og historisk viden, for i stedet at indrette uddannelserne mere snævert i forhold til at tilvejebringe de kompetencer, som efterspørges på markedet, er man i fare for at miste grundlaget for den form for interkulturel kommunikation, som er baseret på respekt og en tilbunds gående forståelse for den andens historiske og sociokulturelle udgangspunkt. Også internt er fremmedsprogfagene præget af krisetegn; fx hvad angår selvforståelse: Fra det traditionelle filologiske videnskabsparadigmes helhedsforståelse af historie, sprog og litteratur har man i løbet af det tyvende århundrede bevæget sig mod en stigende faglig opsplitning. Eksempelvis gik man på litteraturfaget med nykritikken over til at behandle den litterære tekst løsrevet fra sin historiske kontekst. Og sprogvidenskab har på lignende vis været præget af en tendens til at isolere sig i forhold til andre humanistiske discipliner. Denne

selvstændiggørelse af humanioras forskellige grene har gjort, at det har været svært at mødes og finde fælles epistemologisk fodslag. Forskellige nye teoretiske ombrydninger indenfor humaniora peger imidlertid i retning af muligheden for endnu en sammenfletning af discipliner i et frugtbart forskningsparadigme. HLH taler om en generel dialogisk vending, hvor man i stedet for at studere objektet i sig selv, fokuserer på udvekslingsprocesser: Altså ikke blot sprogsystemet, men brugen af sproget i konkrete kommunikative situationer; ikke det litterære værk i sig selv, men udvekslingen mellem læser, værk og begges kulturelle og historiske kontekst; ikke historien, men den sproglige iscenesættelse heraf. Det er denne dialogisme, som HLH gerne ser som det nye samlende paradigme på humanioras fremmedsprogfag, og Litterær erfaring og dialogisme er hans forsøg på med udgangspunkt i litteraturen at udmønte et epistemologisk rammeværk herfor. I dette arbejde trækker han generelt på en række traditioner indenfor litteraturteori - reader-response-teori, hermeneutik, strukturalisme og semiotik - og i særdeleshed på teoretikerne Charles Sanders Peirce, Mikhail Bakhtin og Jurij Lotman. Det er Peirces terminologi og generelle model for betydningsdannelse, der først og fremmest bliver anvendt i forsøget på at levere en beskrivelse af den samlede litterære praksis fra produktion over reception til kritik, kanondannelse og etablering af fortolkningsfællesskaber. Den hos Peirce så karakteristiske tredelingsoperation er således gennemgående i behandlingen: Den litterære praksis rummer tre niveauer for erfaringsdannelse: et æstetisk, der knytter sig til værkets umiddelbare betydningspotentiale;

et etisk, der omhandler spørgsmålet om etableringen af en reference til hhv. læserens og værkets egen kontekst; og et logisk, der bl.a. har at gøre med de intersubjektive fortolkningsvaner og genreforventninger, der over tid udkrystalliseres i omgangen med litteraturen. Indenfor hvert af disse tre niveauer kan man så igen pege på tre forskellige dimensioner; den æstetiske erfaringsdannelse har fx et emotionelt, et energetisk og et logisk aspekt. Ud over et kapitel om hvert niveau i den litterære erfaringsdannelse, støttet af eksemplariske analyser af lyrik og prosa, rummer bogen også en teoretisk introduktion og en teori om subjektet som narrativ-semiotisk størrelse. HLH's forsøg på at lave en samlet fremstilling af hele den litterære proces virker forfriskende ambitiøst. Og Peirces semiotik fungerer umiddelbart godt som generel teoretisk ramme for foretagendet, fordi hans begrebsapparat på en gang er meget omfattende og meget sammenhængende. Næste skridt vil så i mine øjne være at udfordre de forskellige niveauer i den udarbejdede teoretiske model dels gennem flere litterære analyser, dels med viden indhentet fra discipliner som psykologi og neurovidenskab (HLH inddrager allerede i nogen grad sådanne perspektiver i sin behandling af den æstetiske erfaring). I sin generelle statusopgørelse over humanioras situation forbigår HLH en væsentlig tendens indenfor de sidste tiår, nemlig vendingen mod kognitionsvidenskaben. Og det er på sin vis ærgerligt, da man med udgangspunkt heri kunne pege på en position imellem det, HLH kalder det instrumentelle sprogsyn, hvor sproget opfattes som gennemsigtigt

og oversættelse følgelig som en restløs operation, og det relativistiske sprogsyn, som han selv i det mindste tenderer imod, hvor sproglig betydning går op i sprogbrugens historiske og sociokulturelle kontekst. Med det kognitive perspektivs fokus på fundamentale konceptuelle strukturer, som findes på tværs af kulturelle skel, fordi de er forankrede i vores perception og basale kropslige omgang med verden, kunne man på samme tid operere med på den ene side et fælles, universelt betydningsgrundlag og på den anden side en mangfoldighed af unikke sprogligt-kulturelle udmøntninger heraf. Studiet af det kulturelt og historisk specifikke og studiet af det universelle ville således kunne støtte og berige hinanden, og man ville undgå både en alt for håndfast relativisme og så det syn, der kun ser sproget som indpakning, uden nogen betydning for, hvordan vi oplever verden. Men hvordan man end stiller sig i forhold til det spørgsmål, er Litterær erfaring og dialogisme interessant og læseværdig som litteraturteoretisk bidrag og som refleksion over den almene situation på humaniora.

- Rasmus Urup Kjeldsen

Den mangfoldige grundtvigianisme

Den danske skole, kirke og politik er på mange måder præget af grundtvigianismen, der havde sin storbedstid mellem 1864-1920. Nu er der mulighed for at blive klogere på, hvilken rolle bevægelsen spillede derefter og hvad det vil sige at være grundtvigianer i dag.

Jes Fabricius Møller: *Grundtvigianisme i det 20. århundrede*, Forlaget Vartov, 2005, 173 sider, 120 kr.

Den københavnske adjunkt i historie Jes Fabricius Møller har på opfordring fra grundtvigianske støtter som Kirkeligt Samfund og Grundtvig Akademiet skrevet en lille bog om grundtvigianismen. Den er naturligvis udgivet på Forlaget Vartov – Grundtvigianismens bastion i storbyen. Fabricius Møller er selv barn af højskolebevægelsen, så man kunne forvente et rosende og selvsmagende portræt. Det er dog ingeniørligt tilfældet. Kirkeligt Samfunds medlemmer har sikkert fået kaffen galt i halsen over Fabricius Møller ironiske tone og hans professionelle distance til grundtvigianismen.

Men hvad er i grunden grundtvigianisme? Dette spørgsmål kredser Fabricius Møller om i begyndelsen af bogen. For det første er den ikke en ensartet bevægelse, og for det andet kommer den til udtryk vidt forskellige steder og på mangfoldige måder rundt om i landet. For klarhedens skyld skelner Fabricius Møller mellem personen N. F. S. Grundtvig (1783-1872) og den retoriske figur ”Grundtvig”, der blev og bliver spændt for mange forskellige vogne. Da grundtvigianismen vandt frem efter 1864, havde Gamle Grundtvig endog svært

ved at kende sig selv i bevægelsen.

Ydermere skelner Fabricius Møller mellem den prægnante og den vide grundtvigianisme. Den prægnante grundtvigianisme er tro mod Grundtvigs ideer om eksamensfrihed og frimenigheder og tager ofte Grundtvig ganske bogstaveligt. Denne retning er ikke dominerende inden for kirke og skole nu om dage. Det er til gengæld den vide grundtvigianisme, der dominerer hos biskopper, præster og menighedsrådsmedlemmer. Her handler det om ”den glade kristendom” og fællesskabet i menigheden. Mange med tilknytning til Folkekirken kalder sig grundtvigianere, ikke så meget på grund af Grundtvig, men for at distancere sig fra Indre Mission og Tidehverv.

På skoleområdet spiller grundtvigianismen også en hovedrolle. Det grundtvig-koldske står stadig stærkt blandt fri-, efter- og højskoler. Knap halvdelen af de 249 efterskoler kalder sig grundtvig-koldske, mens andelen er mindre hos de 86 højskoler, der dog for de flestes vedkommende blev skabt af grundtvigianere før år 1900. Det er ikke så meget fagene og deres indhold, der skiller sig ud hos de grundtvigske skoler. Fri- og efterskolerne afholder statsgodkendte eksaminer og højskolerne er på vej til det, trods nogle højskolefolks indædte modstand. Det, der kendetegner de grundtvigske fri- og efterskoler, er i realiteten morgensang og fadervor samt et fællesskab, der fremelskes af de små skoler og kostskoleformen.

Ud over kirke og skole spiller grundtvigianismen også en rolle politisk. Den var en vigtig gruppering i Venstre i forfatningskampen, og nu om dage finder man erklærede grundtvigianere særligt i de

liberale partier Venstre og De Radikale. Det er ikke tilfældigt, da grundtvigianere altid har haft det svært med staten og i slutningen af 1800-tallet oprettede en modkultur på landet med egne skoler, andelsvirksomheder og gymnastikforeninger. Disse tiltag blev hjørnestenene til det civile samfund, vi i dag kender som Foreningsdanmark. De nationalkonservative i Dansk Folkeparti har også taget Grundtvig til sig. Det er særligt hans nationalisme, der kan bruges i kampen imod EU og Islam. Teologisk set er der ellers et stykke fra Søren Krarup og Jesper Langballes Kierkegaard-inspirerede Tidehverv til grundtvigianernes fokus på det kristne fællesskab.

Udover det allerede nævnte kommer Fabricius Møller også rundt om marxisme, nazisme, Hal Kochs demokratiopfattelse, Kaj Thanings tidehvervsgrundtvigianisme og meget andet. Bogen indeholder også en opgørelse over resultatet af alle bispevalg siden det første i 1923. Denne liste bekræfter tesen om, at grundtvigianismen har erobret den kirkepolitiske midtbane foran Indre Mission, Tidehverv, socialdemokraterne og de højkirkelige.

Bogen kommer vidt omkring på 173 sider og virker derfor til tider overfladisk. Fabricius Møller kunne med fordel have skippet omtalen af den tidlige grundtvigianisme før 1900 og gået mere i dybden med de teologiske, skole- og kirkepolitiske debatter, der har været en levende del af bevægelsen de sidste 100 år. Bortset fra det kan bogen anbefales som en veloplagt introduktion til den mangfoldige og vidtfavnende grundtvigianisme.

- Hans Henrik Hjermitzlev

Kampen om Nietzsche

Ole Morsing & Pia Rose Bøwadt (red.): *Skæbne, Magt og Vilje – seks nedslag i den tidlige Nietzsche-reception*, Anis 2006, 180 sider, 189 kr.

Ole Morsing og Pia Rose Bøwadts nye bog *Skæbne, Magt og Vilje* giver et alternativt bidrag til rækken af dansk Nietzsche-litteratur. Målet er ikke en fremstilling af Nietzsches filosofi (dem er der jo så mange af), men derimod en kritisk tilgang til en række centrale receptioner af Nietzsches tænkning. Derfor slår Hans Henrik Hjermitzlev meget passende tonen an allerede i den første artikel: ”Hvis vi skal opnå en forståelse af, hvilken rolle Friedrich Nietzsche spillede i det intellektuelle miljø i Europa, er det selvsagt ikke nok at læse Nietzsches egne værker”. Den idéhistoriske mission består således i en undersøgelse af de toneangivende skikkelser fra den tidlige Nietzsche-reception (1888-1954) og deres læsning af Nietzsche, da ”[d]ette kan give os en indsigt i, hvorledes ideer ændrer sig gennem aktørernes brug af dem”. I centrum er altså ikke kun Nietzsches filosofi som sådan, men derimod spørgsmålet om hvorfor og hvordan Nietzsches er blevet læst og brugt af både nazister, fascister, aristokrater, livsfilosoffer, ateister etc.

Bogen består af i alt 6 artikler, som hver især har deres eget fokus. De taler derfor ikke direkte sammen. Læseren skal derfor ofte omstille sig meget, da artiklernes indhold kredser om så forskellige temaer som politik, litteratur, filosofi og religion. Dette er dog en naturlig konsekvens af bogens pointe om mangfoldigheden i brugen af Nietzsches tænkning.

De 3 første artikler er helliget den danske reception, mens de 3 sidste tager lidt os længere sydpå til en mere skæbnsvanger modtagelse af den berømte omvurdering af alle værdier.

Mens alle bidragsyderne forsøger at vise hvordan Nietzsche er blevet læst, skiller de 2 første artikler sig ud ved også at forsøge at forklare hvorfor. Hans Henrik Hjermitsev og Johannes Adamsen har begge Georg Brandes som tyngdepunkt i et modspil til henholdsvis Harald Høffdings og Vilhelm Grønbechs Nietzsche-læsninger. Her viser de, hvordan Brandes læsning bliver udpræget selektiv, da Nietzsche benyttes som skyts mod Brandes allerede etablerede fjender. Derfor læses Nietzsche som værende primært moral- og religionskritiker. De formår at forklare dette ved at sætte læseren ind i den kontekst, hvorfra de enkelte læsninger udspringer. Høffding er som filosofiprofessor en del af den institutionelle garde, som Brandes har set sig ondt på i sin omfavelse af Nietzsches kritik af de såkaldte dannelsesfilistre. Brandes er kritiker, og derfor bruger han også Nietzsche i sit kritiske arsenal.

Nietzsches opbyggelige univers kommer mere til udtryk i omfavelsen af livet samt de filosofiske termer *viljen til magt* og *den evige genkomst*, og den krigeriske retorik bliver i forlængelse heraf en vigtig del af den lidt senere tyske reception. Tyskerne har et projekt, og her er det ikke kun Nietzsches hammer, der kan bruges.

Pia Rose Bøwadt viser, hvordan Nietzsche appellerede til både livsfilosofien og nationalsocialismen. Verdenskrigene bliver således et vigtigt prisme, igennem hvilken forståelsen af Nietzsche skal ses. Det kan undre at nationalsocialismen formår at

forene Nietzsches foragt for massen med sin dyrkelse af *das Volk*, men igen bliver en selektiv læsning afgørende. Man kan jo altid lave en distinktion mellem det tyske og det germanske og dermed beholde Nietzsche på sin side.

Nietzsche står som kritiker af den traditionelle filosofi og sådan blev han, som det fremgår af de nævnte artikler, også læst. Kirsten Hyldgaard tager derfor fat på Martin Heidegger og dennes forsøg på at genetablere Nietzsche som filosof. Artiklen falder lidt uden for de andre, da den netop behandler en filosofisk læsning af Nietzsche; en læsning der forholder sig til filosofien som sådan og dermed Nietzsches forhold til denne. Men Heideggers reception er af enorm betydning, da den jo netop er med til at forme Heideggers egen filosofi. Hyldgaard viser denne kobling, ved at gennemgå måden, hvorpå Heidegger placerer Nietzsche i forlængelse af, og dermed indenfor, den filosofiske tradition, han forsøgte at gøre op med.

Lidt uden for den røde tråd står også Ole Morsings og Charlotte Engbergs artikler. Med udgangspunkt i henholdsvis Thomas Manns og Karen Blixens romaner, bliver Nietzsche flettet ind i et litterært univers, som forsøger at omfavne dennes begreber om liv og skæbne. Nietzsche bliver den konstans, der på trods af udvortes jordrystelser i form af Hitlers Tyskland, bevarer sin plads i Manns univers. På samme måde er hans *Amor fati* et centralt element, når Blixen forener en vilje til skæbne med en "æstetisk formidlet eksistenstolkning" – ved at skabe kontinuitet i sit liv tildeles man derved en skæbne; en skæbne som ikke determinerer, men som udspringer af den enkeltes fortolkninger af det allerede

givne.

Bogen profileres af kompetente bidragsydere, som grundet bogens projekt kommer med forskellige og modstridende udlægninger af Nietzsches tænkning. Derfor er det en god idé, at være velbevandret i det nietzschianske univers, for at få det fulde udbytte. Men når det er sagt, så er den absolut en læsning værd. Ud over at give et friskt pust til opfattelsen af Nietzsches, giver den på samme tid et indblik i, hvor vigtig en rolle receptionen spiller, når vi skal forstå en tænker. Den er et enestående eksempel på, at en tænker aldrig står alene, men skal ses i, ikke kun sin egen, men også læserens kontekst – vi er jo stadig en del af en konstant ekspanderende Nietzsche-reception.

- Peter Baggesgaard Hansen

Når jeg hører ordet kulturlighed...

Forlaget Philosophia har udgivet antologien Kulturlighed, hvori der ses nærmere på de spændingsforhold, der omgiver vores kulturbegreb, især som udspillet i forholdet mellem idealet om lighed for alle og behovet for eller kravet om en kulturel særegen identitet. En bred vifte af forskere er indbudt, og de gør det godt.

Simon Laumann Jørgensen & Morten Sandberg (red.): *Kulturlighed – Temaer om kulturel identitet foranderlighed og anerkendelse*, Forlaget Philosophia, Århus 2006, 272 sider, 149 kr.

Bidragyderne i *Kulturlighed* er veloplagne og synes at have fået gode rammer af redaktørerne. Bogen er inddelt i fire dele: Kulturlighed i historien, i teorien, i praksis og i filosofien. Det fungerer godt og giver antologien både betydelig bredde og en vis fremdrift.

Ole Høiris indleder løjerne med spørgsmålet om, hvorvidt en neger kan være racist. Vi må imidlertid vente et par snese sider førend svaret falder, men ventetiden er ikke forgæves, for Høiris' fortællehumør fejler ikke noget og præsenterer et bredt vue over den europæiske antropologis historie fra Heraklit til Meillassoux. Kadencen falder kun enkelte gange undervejs, og i et levende sprog vises en lang tradition for at benævne og inddele i os og så de fremmede. Og så viser det sig, at alle mennesker kan være racister. Men mellemregningerne er egentlig mere interessante.

”En Sokrates, der er blevet gal” kaldte Platon kynikeren Diogenes, hos hvem Martha C. Nussbaum tager sit udgangspunkt. Diogenes er kendt for at have taget bopæl i

en tønde og for at have udfordret adskillige af datidens konventioner med sin noget ublu opførsel. Han anså samtidig sig selv for at være kosmopolit, en tidlig én af slagsen. Stoikerne tager tråden op og har det til fælles med Diogenes, at forsagelsen af verdens goder synes at være uomgængeligt for at kunne nå sandheden og retfærdigheden. Først i askesen kan det enkelte individs rodbundethed og dermed partikulære interesser afløses af et verdensborgerskab. Men er denne nivellerede kosmopolitisme virkelig den eneste mulighed spørger Nussbaum og peger på en uløst konflikt mellem vores kærlighed til menneskeheden og vores egne særinteresser. Glimrende.

Under afsnittet ”Kulturlighed i praksis” ser Yvonne Mørck nærmere på et multikulturelt gymnasium og hvordan eleverne selv håndterer den øgede kulturelle mangfoldighed, de møder i dagligdagen. Det konkrete udgangspunkt tages i to arketyperiske gymnasieeksempler; studieturen og grillfesten og de problemer disse giver anledning til. De forskellige elever lever på gymnasiet i det Mørck kalder ’parallelle verdener’ opdelt i en minoritetsgruppe og en majoritetsgruppe, hvilket giver en del konflikter. Artiklen er et velunderbygget og interessant indblik i et lidt anderledes gymnasieliv.

Antologien afsluttes af Steen Brock, der med en filosofisk tilgang kigger både ind i kulturen som virkelighed og ser ud på det vanskelige i overhovedet at behandle kulturbegrebet. Brock vender sig imod visse frejdige teoretikers overfladiske brug af kulturbegrebet og maner til langsom- og besindighed. Artiklen tjener blandt andet derfor som en fin uprætentiøs afrunding på en ugdigelse, der i alt indeholder ni bidrag.

Antologien lykkes fint med sit tværfaglige sigte, godt styret af en god komposition og redaktion. Så når jeg hører ordet kulturlighed, spænder jeg hanen på min signalpistol. Den er nemlig værd at læse.

- Mikkel Jarle Christensen

Føde til tanken, tanker om føden

Forskning i mad og fødevarer er mere end blot bekæmpelse af salmonella, campylobacter og legionella. Det viser denne antologi, der er det første samlede forsøg på at præsentere danske forskeres arbejde med maden, og de omstændigheder under hvilke den bliver til i dag. Resultatet er en bred og værdifuld indføring, der kan afføde lige så bred interesse hos sin læser.

Steen Brock m.fl. (red.): *Tankeføde – om mad, måltider og fødevarer i sammenhæng*, Forlaget Philosophia, 2006, 237 sider, 179 kr.

I 2005 så Tværfagligt Forskningsnetværk om Fødevarer og Mad dagens lys på Aarhus Universitet. Dette netværk består af forskere fra mange videnskabelige grene, fra filosofi og historie til molekylærbiologi og nanoteknologi, der er fælles om en intention om at sætte en gryende videnskabelig interesse for mad i kontekst.

Det brede felt afspejler sig i de 15 artikler, og læseren må acceptere, at man flere gange under læsning skal indstille sig på en helt anden tilgang til og et nyt sprogbrug om emnet. Ambitionen er da tydeligvis heller ikke at tilvejebringe en gennemgående sammenhæng mellem de mange indlæg men nærmere at præsentere bredden og forskningsmulighederne. Det

sagt, så er der faktisk indlæg, der forsøger (og formår) at bygge en bro imellem de kulturelle/filosofiske beskrivelser og den hårdere videnskab. Det gælder fx Steen Brocks 'Fødevarernes rum-rejse'. Artiklen er et forsøg på at bestemme de metafysiske rumlige forhold, som gør sig gældende, når vores mad for at gå fra råvare til fødevarer må opbevares og transporteres i forskellige rum. Herunder overvejes såvel videnskabelige, kulturelle som filosofiske indgange til forståelsen af vores interaktion med og frembringelse af mad.

En anden interessant hybrid præsenteres i Thorvald Petersens artikel 'Molekylær Gastronomi'. Det er historien om fremkomsten af et forskningsfelt, der meget hurtigt blev omsat til en stjerne-restaurant i nærheden af London. "The fat duck" laver i dag mad baseret udelukkende på kemiske anvisninger af, hvad der kunne danne velsmag for mennesker. Resultatet er bl.a. tre Michelin-stjerner og en placering blandt verdens bedste restauranter. Artiklen viser mange aspekter af den molekylære gastronomi og kan være med til at aflive myter om samme. I artiklen gives nærmere et billede af denne nye videnskab som indbegrebet af en simpel bestræbelse på at forstå velsmagens mysterier.

Mads P. Sørensen leverer en artikel, der kan tjene som et resume af hans bog *Den Politiske Forbrug*. Her er fokus naturligvis snævrere end i det samlede projekt, men grundtanken om nøjsomt at afdække og problematisere den nye slags forbrug er intakt.

Som sidste artikel fås efter det store videnskabelige og kulturelle pensum en frisk og konkret afrunding. Den følgende lovligt fyldige gennemgang udspringer af

anmelderens opfattelse af artiklens pointer som værende pensum for enhver, der er vokset op med dansk mad. Artiklen er et resume af Bjarne Jacobsens bog *Du danske mad* om den danske madkultur og dens transformation under et stramt politisk program. Den udenlandske efterspørgsel efter godt dansk smør og bacon var noget, politikere og førevarerksomheder var enige om at udnytte maksimalt i det forgangne århundrede.

Jacobsen viser, hvordan dette har resulteret i, at vi i dag fortsat spiser i et "affaldskøkken", hvor de produkter, som ikke kunne omdannes til eksportprodukter pga. deres lave kvalitet, er blevet til national spise og drikke. Således 3-stjernet salami, Danmarks Nationalpålæg, og den skummetmælk, som vi gerne skal have en halv liter af, hver dag, hele livet. Således gik fx en dansk tradition for pølser tabt, der tidligere let kunne måle sig med den tyske ditto. Produkter som margarine blev opfundet for at fodre den danske borger med noget andet end det vante smør. Flere af disse produkter kunne industrielt fremstilles for en brøkdel af prisen, men havde den kedelige side, at de næppe smagte af noget videre og den dag i dag efterlader danskere og deres madtradition med et ekstremt fattigt smagsregister.

Jacobsens billede af den gastronomiske Danmarkshistorie er i det hele taget temmelig pessimistisk, og ved læsning af hans artikel får man stadig flere grunde til at stemme med i klagekoret. Særligt fremtidsperspektivet: Just var vi ved at kaste det trestjernede åg af vore skuldre, så vokser den "importerede" fast-food-industri som aldrig før. Bjarne Jacobsen advarer imod, at vi kommer til at opfylde reglen om "USA i

dag=Danmark om 10 år”, der allerede synes at være truende på madens område.

Alt i alt er antologien absolut læseværdig, både som sammenhængende indføring til et nyt tværfagligt forskningsområde og som mulighed for at afsøge mere specifikke interesser for mad, måltider og føde.

- Stefan Gaarsmand Jacobsen

Sandhed, normativitet & fortolkning

Donald Davidson, som døde i 2003, bliver af mange omtalt som én af de sidste 50 års mest indflydelsesrige filosoffer; han er Richard Rortys store sprogfilosofiske bagmand. Nu er de sidste tre bind i rækken af hans filosofiske essays udkommet, og heri finder man en inspireret integreret undersøgelse af vor viden, handling, sprog og bevidsthed, der på befriende vis leder filosofien væk fra mange af sine overleverede dualismer.

Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*, (Philosophical essays vol. 3), Oxford University Press, 2001, 237 sider, £17.99

Donald Davidson: *Problems of Rationality*, (Philosophical essays vol. 4), Oxford University Press, 2004, 280 sider, £17.99

Donald Davidson: *Truth, Language, and History*, (Philosophical essays vol. 5) Oxford University Press, 2005, 350 sider, £17.99

Robert B. Brandom (red.): *Richard Rorty and His Critics*, Blackwell Publishers, 2000, 410 sider, £22.99

Hvad vil det sige, at ord betyder det, de gør?
Hvis al tematisering af erkendelse er knyttet

til mediet for denne, sproget, hvordan når man da videre til en objektiv forståelse af verden? Dette er spørgsmål, som står som gennemgående temaer i de fleste af Davidsons filosofiske skrifter. De er nu alle, langt om længe, blevet tilgængelige i bogform.

Donald Davidson betegnes med rette som den eneste amerikanske filosof fra sidste halvdel af det 20. århundrede, der i indflydelse og anseelse kan konkurrere med W.V.O. Quine. Selv tog en stor del af hans arbejde udgangspunkt i samme Quine, hvis opgør med distinktionen mellem analytisk og syntetisk viden han gjorde til sit eget gennem udviklingen af dennes oversættelsesteori til en fortolkningsteori. Men hvor Quine ønskede at forstå sandhed gennem en analyse af, hvordan sande sætninger retfærdiggøres i en sproglig kontekst, altså ved at forstå sandhedsbegrebet gennem begrebet om mening, går Davidson den anden vej: Han antager, at sandhedsbegrebet er det centrale primitive begreb, hvis udstrækning kan klargøres gennem en fortolkningsteori, hvilket kan bringe os videre til en semantisk teori – en teori om sproglig mening.

Davidson kommer dog hurtigt tilbage til de semantiske undersøgelser, for hvordan kan man forstå begrebet om sandhed uden om begrebet om fortolkning? Selv hvis bemærkning ”se træet” henviser direkte til et træ i verden er dette dog oversat til mit begreb om et træ, eller i dette tilfælde det danske sprogs begreb om et træ. At du kan forstå og forhåbentlig acceptere mit begreb om træet, og at sandheden om dettes eksistens dermed kan blive formidlet, accepteret eller forkastet, forudsætter altså, at du kan oversætte mit begreb om træet, eller metodisk mere grundlæggende,

fortolke min gestus i retning af dette.

Fortolkningsproblemet stiller sig dog skarpere op, hvis man ser på den situation, hvor den radikale fortolkning må udfoldes, dvs. i mødet med den radikalt fremmede, hvis sprog, begreber og verdensforståelse du i udgangspunktet intet kendskab har til. Som Quine viste i sit berømte 'gavagai'-eksempel, er oversættelsen af et begreb altid ubestemt, og for i det mindste at have en kvalificeret idé om, hvad den fremmede antager for sandt i blot ét tilfælde, må man have en fortolkning af, hvad mange af den fremmedes overbevisninger er for således at være sikker på, at denne inddeler verden nogenlunde som du. Peger han på grenen, bladet eller træet, når han siger 'mti'? Eller taler han måske om træer i al almindelighed, og hvor afgrænser han sit begreb om træer; tæller buske med? For at vide én ting om den andens overbevisninger må du altså vide meget, og dette gælder i nære såvel som i eksotiske tilfælde.

Grundlaget for enhver fortolkning, oversættelse, og dermed også enhver meningsteori er altså antagelsen af, at den andens sandheder kan fortolkes, hvilket kun giver mening ved deres mulige test på en ydre, delt omverden. Baggrunden for al forståelse og mening er dermed antagelsen af, at alle 'proportionelle attituder', dvs. fagter, ord og tegn i retning af ydre forhold, kan forstås, fordi de hænger sammen med hinanden og deres årsager. Endvidere må vi i mødet med hinanden gå til den gensidige fortolkning med en stor generøsitet; jeg må søge at få dine begreber til at hænge sammen og give mening på baggrund af min egen verdensforståelse, og vice versa. At dette gang på gang lykkes, peger igen på, men beviser ikke i gammeldags forstand,

at vores omverden er delt. Fortolkningen og forståelsen vil altid i en banal og uproblematisk forstand være cirkulær. Når vi således, gennem den generøse fortolkning eller oversættelse, er fremme ved en omfattende forståelse af hinanden, giver uenighed også mening, hvor den i starten måtte antages at være udtryk for fejlagtige oversættelser. Kvalificeret uenighed er altså kun mulig på baggrund af en vis form for enighed. Davidson kan altså konkludere, at der intet skarpt skel er mellem sprog og verdensgenkendelse. Men samtidig gælder det, at det først er i intersubjektiviteten ændringer i verden kan adskilles fra ændringer i dig. Mine forestillinger om verden kan altså først vise sig sande eller falske i mødet med dine, og dermed opstår objektiviteten først i intersubjektiviteten.

Nyudgivelser og sandhedsdebatten med Rorty

Det er på denne baggrund, som primært er udviklet i essays i en periode på ti år fra slutningen af 60'erne, at de sidste tre bind af Davidsons samlede essays skal læses. Disse, hvoraf de sidste to er posthumt udgivne, men delvist redigerede af Davidson selv, er tematisk delt op, og spænder omkring perioden 1980-2001. I *Problems of Rationality*, som af de tre nyudgivelser indeholder færrest berømte essays, udfolder Davidson i første del sine undersøgelser af værdidomme, der bestemmes som objektivt sande, i anden del sin 'forenede teori om tanke, mening og handling', og argumenterer i 3. del for, at kun ved at tilskrive en agent rationalitet kan man nå frem til en meningsteori for dennes ytringer. Herudover bidrager han med en bred kritik

af kognitionsvidenskabernes reduktive prætentioner. Idet disses opdagelser ikke er privilegerede i nogen særlig forstand, kan deres resultater ifølge Davidson ikke siges at have særlige filosofiske implikationer. Andre beskrivelsesformer, inklusiv hverdagsproget, bliver ikke overflødiggjort af disse videnskaber; de beskriver blot andre aspekter af virkeligheden, eller alternativt samme aspekter på andre måder, måder som qua deres forklaringskraft har deres eksistensberettigelse på linie med kognitionsforskningens.

I *Truth, Language, and History*, kommer vi, på vejen gennem 1990'ernes udvikling af sandhedsteorien, omkring undersøgelser af meningsbrud og litterært sprog (Joyce og Flaubert) og slutter med, for Davidson, sjældne perspektiverende artikler om Platons og Gadammers Philebus og den intersubjektive sokratiske sandhedssøgen. Herudover når han forbi Aristoteles' handlingsteori og Spinozas kausalteori. Den slags artikler kunne man godt savne flere af i Davidsons forfatterskab, der i ren og tør saglighed, men ikke af mangel på belæsthed, har tendens til at lukke sig om sig selv og de nære naboer i den angelsaksiske filosofidebat.

I første del af *Truth, Language, and History* udvikler Davidson sin tanke om sandhed som det centrale uanalyserbare og irreducible begreb i alle meningsteorier, mens han samtidig afviser korrespondensteoretiske, pragmatiske, epistemiske og koherensteoretiske sandhedsteorier. Dette kan virke som en stor mundfuld set over 81 sider, men disse er dog kun det centrale nedslag i forfatterskabets stort set gennemgående kritik af de nævnte teorier (En svips udgør teksten 'A Coherence

Theory of Knowledge' dog, hvilket Davidson gør helt klart i 'Afterthoughts', *Subjective, Intersubjective, Objective*). Alle disse afvisninger har gennem mange år fået Davidsons store discipel, Richard Rorty, til at kritisere sin læremester for at holde fast i begrebet om en sandhedsteori på trods af sin afvisning af eksistensen af en særlig analyserbar korrespondensrelation mellem sprog og verden. De tre funktioner af begrebet sandhed, som Rorty optegner i en central artikel i *Objectivity, Relativism, and Truth* (p. 154), kan ikke i sig selv pege på et begreb om sandhed, der ligger uden for begrebet om berettiget hævdelighed, skriver Rorty og undrer sig derfor højlydt over, at Davidson bibeholder betegnelsen sandhedsteori i stedet for at lade den afløse af mærkatet 'en teori til forudsigelse af en gruppe menneskers talehandlinger'.

Denne debat om sandhedsbegrebet havde sin sidste træfning i bogen *Rorty and His Critics*, som også står til anmeldelse her. Hvis det ikke var for bogens sidste tekst, som er forfattet af Davidson-monografen Bjørn Ramberg, ville denne tekstsamling blot stå som et appendiks til Rortys hovedværker og en sten over hans debatter med Habermas, Putnam, Dennett, McDowell og Davidson mfl.. Bogens form lader Rorty få det sidste ord over for hver kritiker, og det er kun Rambergs angreb på Rorty, hvori Davidsons tanker udlægges mere eksplicit end Davidson selv ville gøre, der kan trænge igennem paraderne. Ramberg spiller i sin kritik af Rortys afvisning af den filosofiske vigtighed af sandhedsbegrebet på mange af de Davidson-artikler, der optræder i *Subjective, Intersubjective, Objective*, som er det tredje bind af hans samlede essays og det først udgivne af de her

anmeldte. Davidsons syntetiserer i disse tekster, vigtigst i essayet 'Three Varieties of Knowledge', sine teorier om subjektivitet, intersubjektivitet og objektivitet under ét perspektiv, nemlig trianguleringens. Ud fra tanken om triangulering mellem titlens tre former for viden fremlægges det, at en opfattelse kun kan bestemmes på baggrund af interaktionen mellem mindst to væsener, og mellem hvert væsen og delte objekter i verden. At viden om én selv, de andre og om en delt objektiv verden ikke kan opnås uafhængig af hinanden, mener også Rorty, og Rambergs kritik får ham til at medgive, at dette blot er en anden måde at sige, at objekter oftest forstås rigtigt og normer oftest overholdes. Over trekantens tre hjørner, jeg, mine fæller og verden, svæver normerne for hævdighed, og vore vidensformers interdependens sikrer, at de fleste af vores overbevisninger om givning, relationer eller tilstande etc. må være sande.

Hvorfor læse Davidson?

Rorty udgav i midten af 80'erne, under sin store flirt med den filosofiske postmodernisme, bogen *Contingency, Irony, and Solidarity*. Heri skrev han polemisk om "the sheer contingency of language and selfhood", og bragte sig dermed, bogens andre kvaliteter og moralisme ufortalt, ud på periodens gyngende is i selskab med Patrick Bateman. Siden synger Bright Eyes "and if you swear that there's no truth and who cares/ How come you say it like you're right?", og peger dermed på noget væsentligt, nemlig at vi aldrig med nogen som helst autoritet kan sige, hvad der er evigt, men ej heller, at alt er absolut kontingent. De fleste af vores overbevisninger er sande, men

hvilke, kan vi kun give gode gæt på, og dette lærer Rorty først sent af Davidson.

Den trivielle, men dog poetiske og dermed vedkommende betragtning, at verden ikke blot er vor omgivelse, men også vort ophav, vil altid være svær at inkorporere i en filosofi, som stoler argumentets kraft, men bliver svimmel ved tanken om historie. Davidson når dog så langt gennem sine tekniske og altid sagligt tilbageholdende skrifter, hvori han dog aldrig udfolder sig så radikalt eller retorisk grandios som den stærke formidler Rorty. For denne anmelder står Davidson som en af de fremmeste videreførere af den store europæiske oplysningstradition. I sin insisteren på fortolkningens, rationalitetens og sandhedens mulighed i intersubjektiviteten er han om nogen den, hvis tanker kan åbne vor gyldne tradition udogmatisk overfor vor omverdens sandheder og rationaliteter uden dermed at skylle kritikken ud med badevandet.

- Bue Rübner Hansen

Forsvar for Gud

Politik uden Gud er langt farligere end politik med Gud, for et samfund, der ikke er forankret i noget, der er større end det selv, står totalitarismen snublende nær. Kristeligt Dagblads chefredaktør kalder i sin bog Gud bevare Danmark til opgør med sekularismen.

Erik Bjerager: *Gud bevare Danmark. Et opgør med sekularismen*, Gyldendal 2006, 250 sider, 169 kr.

Erik Bjerager taler med sin debatbog *Gud bevare Danmark* tidens politisk korrekte mantra om en adskillelse af religion og politik midt imod. Sekulariseringen i den ideologiserede udgave, sekularismen, er efterhånden så udbredt herhjemme, at der er grund til at lade advarselslamperne blinke, hvis ikke Danmark vil se sig selv ødelagt indefra. Skal Danmark bevares, er der derfor brug for Gud, og det ikke kun i den private sfære. Der er ganske enkelt brug for en besindelse på kristendommens positive indflydelse på og grundlag for ikke blot den danske kultur, men for hele den vestlige civilisation. I et historisk afsnit trækker Bjerager således lige linier fra den tidlige kristendom, de første kristne menigheder og munkevæsnene til både velfærdssamfund, menneskerettigheder og demokrati: ”Bundlinjen i det store historiske regnestykke er, at kristendommen har været en afgørende kultiverende og civiliserende faktor for både enkeltindivider og samfund” (s. 25). Endvidere er det ifølge Bjeragers måde at se historien på et uomgængeligt faktum, at hvor samfund har forsøgt at afskaffe Gud og religion, er det altid endt i forskellige former for totalitarisme, fordi der blot indsættes noget andet i religionens sted.

I Danmark, ja i Vesten generelt, er vi i disse år ved at sætte sekularismen ind på (den kristne) Guds plads, hvilket ikke mindst ses på den overdrevne lighedstænkning, der præger store dele af samfundet i dag, og som i sidste ende fører til værdirelativisme. Friskoleloven og lukkeloven behandles i denne forbindelse. Desuden beskæftiger Bjerager sig i et helt afsnit med denne lighedstænkning som den kommer til udtryk i Michael Jarlners og Anders Jerichows bog *Grænser for Gud*, der i ligestillingens navn vil have samfundet rensset for al religion, så ingen kan føle sig diskrimineret. Mod dette gentages bogens omkvæd om, at et samfund nødvendigvis må være forankret i noget, der større end det selv, hvis det vil bestå. En anerkendelse af dette ville ifølge Bjerager også gøre dialogen med muslimer meget nemmere, da det, muslimer frygter og vil bekæmpe, ikke er kristendommen eller andre religioner men det gudløse, gennemsekulariserede samfund.

Bogens måske vigtigste og mest vellykkede kapitel er kapitel 5, ”Sekularisering på tyrkisk”. Det er Bjeragers fortjeneste at nuancere det meget udbredte billede af Tyrkiet som et vellykket eksempel på et ikke-vestligt sekulariseret samfund, hvilket oftest bruges som et argument for Tyrkiets optagelse i EU. Men hvor sekularisering i Vesten betyder, at den politiske og den religiøse sfære skilles fra hinanden, er det anderledes i Tyrkiet, hvor staten helt og aldeles kontrollerer, styrer og bestemmer rammerne for den religiøse udfoldelse, og ser det som sin opgave at udbrede en moderat udgave af islam som religiøst værdigrundlag for den tyrkiske befolkning. Blandt andet derfor ser Bjerager sig tvunget til at tale imod Tyrkiets optagelse i EU

og han er heller ikke overraskende for, at kristendommen nævnes som værdigrundlag og kulturbærer i præambelen til EU-traktaten. Og dette værdigrundlag er væsensforskelligt fra islam: ”Det er europæisk historie, som Tyrkiet ikke har lod og del i. De oprindelige stater i det europæiske samarbejde var europæiske og kristne, kernen af europæisk civilisation”. Således er Bjerager konsekvent i sin tankegang og i sit opgør med lighedstænkningen; ikke alle religioner er lige gode. Kristendommen er som hele den vestlige civilisations moder i en klasse for sig!

En svaghed ved bogen er Bjeragers manglende definition af, hvad han egentligt mener med ’kristendom’. Han omtaler den visse steder i nærmest personificerende vendinger og synes at forudsætte, at det lader sig gøre at tale om kristendommen som en homogen størrelse. Mon ikke George Bush, Paven og Søren Krarup ville have et og andet at diskutere, hvis de kom i stue sammen? Der kunne med fordel være skåret lidt i alle de afsnit, der omhandler mere eller mindre aktuelle enkeltsager, til fordel for en grundigere redegørelse for brugen af ’kristendom’ samt for de mere grundlæggende argumenter for, at et ”samfund må forankres i noget større end det selv”, der øjensynligt skal virke som modargument for mantraet ”religion og politik skal adskilles”.

Alligevel er bogen et modigt og vigtigt partsindlæg i den aktuelle debat om religionens plads i samfundet; en debat Bjerager med sine konsekvente holdninger og store viden er med til at nuancere. Om historikerne vil skrive under på hans historiefremstilling er nok mere tvivlsomt!

- Maria Louise Møller

En lige højre til kulturkampen

Den kulturkonservative teolog, Augustin-ekspert og Semikolon-skrivent Helge Haystrup er på banen med en artikelsamling, der bør læses for sin egenindige utidighed.

Helge Haystrup: *Ånden flyver over sletten – Noter til kulturkampen*, C.A. Reitzel, 2005, 202 sider, 248 kr.

Dr. Theol. Helge Haystrup, der er mest kendt for sine 15 bind Augustin-studier, kaster sig med ovennævnte udgivelse ind i kulturkampen på konservativ side. Det er måske så meget sagt, at det er noter til den aktuelle kulturkamp, da de fleste af artiklerne, der stort set alle er genoptrykte boganmeldelser, blev skrevet før årtusindskiftet. Vi finder anmeldelser, der tidligere har været bragt i Præsteforeningens Blad, Tidehverv, Refleks og Semikolon. Haystrup kommer vidt omkring i de mange korte bidrag, der oftest er skrevet på baggrund af nyere teologiske, historiske og filosofiske studier. Augustin har sin naturlige plads, men også moderne sværvægttere som Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger og Gadamer behandles af den haystrupske pen. Middelalderhistorie og dansk fædrelandshistorie er tillige en del af repertoire. Spændvidden og artiklernes præg af at være boganmeldelser betyder, at udgivelsen virker som en rodekasse, men der er dog spændende ting at finde, hvis man kigger efter.

Nævnes bør ’Historien som selverkendelse gennem fortælling’, hvor Haystrup udfolder en personlig anmeldelse af en gruppe yngre historikers læsning af historikeren A.D. Jørgensens klassiker

Fyrretyve Fortællinger af Fædrelandets Historie (1882) om Sønderjyllands skæbne i tyskernes vold. Haystrup roser historikerne for at tage Jørgensens folkelige og nationale historieskrivning alvorligt: ”I det hele taget mærker man kun lidt til det voldsomme knæfald for alt fremmed spec. fra Mellemøsten og den dybe foragt for vore egne nedarvede traditioner, der var så udbredte i den massive muhamedaner-invasions første tiår, og som endnu tydeligt spores i den begrænsede ytringsfrihed, man finder i dagspresse og massemedier herhjemme”. (s. 166) Her må Haystrup siges for en gang skyld at være forud for sin tid, når man betænker ’Muhammed-krisen’ i begyndelsen af 2006. Det bør være overflødig at nævne, at citatet er hentet fra en anmeldelse i Tidehverv.

Som Kierkegaard og Nietzsche er Haystrup en akademisk outsider, der først kom ind i varmen fra 1991 som gæsteforelæser ved Syddansk Universitet. Bogen er således dedikeret til denne læreanstalt. Haystrup beskriver tiden før dette således: ”Efter spændende studieår i 1940-erne sad jeg som så mange andre kolleger langt fra alt og glemt af alle, så at jeg som i ”dølgsmål” måtte udsende mine værker uden opmuntring, uden opmærksomhed og i forglemmelse af medier, for hvilke ikke lødig videnskab, men sportsskampe og rockkoncerter var blevet Kulturen!” For Haystrup handler det om ånd, og han forbliver da også en utidig idealist i sin kritik af humanismens dyrkelse af fornøften.

- Hans Henrik Hjermitslev

Musiken og dens betydning

Finn Egeland Hansen: *Layers of Musical Meaning*, Museum Tusulanums Forlag, 2006, 333 s., 300 kr.

Musik er noget, vi alle sætter pris på. Alligevel kan det være meget vanskeligt at sætte fingeren på, hvad det egentlig er, der gør, at vi får noget ud af musikken. Finn Egeland Hansen (FEH) stiller i sin bog netop dette spørgsmål: Hvad er musikalsk betydning?

Ét muligt svar er, at betydningen skal findes i relationen mellem musikken og noget ’uden for’ musikken, fx en historisk begivenhed eller forskellige tildragelser i komponistens liv. En sådan ’referentiel’ tilgang til studiet af musikalsk betydning afvises af FEH som uvidenskabelig, fordi det er meget svært at afgøre, om den ene fortolkning er bedre end den anden. En anden mulighed er, at betydningen knytter sig til strukturer, der er objektivt tilstede i musikken, såsom toneintervaller og harmoniske forhold. FEH lægger sig metodisk op ad en sådan strukturalisme, men i synet på den musikalske betydnings væsen flyttes fokus fra det musikalske værk alene til udvekslingen mellem værket og de musikalske forudsætninger, lytteren bringer i spil i oplevelsen af musikken. Betydningen opstår i det konkrete møde mellem de tonale, harmoniske, rytmiske, formmæssige og melodiske koder (mentale skabeloner, grammatikker), lytteren har opbygget i sin omgang med musik, og så det unikke musikalske materiale. Det er en vigtig pointe, at koderne ikke er universelle, men derimod altid bundet til specifikke stilarter. For rigtigt at forstå et stykke gregoriansk

kirkesang, er det således ikke nok, at være hjemme i nutidig popmusik; man bliver nødt til at tilegne sig de musikalske konventioner, der var/er gældende for netop den stilart.

Udover to kapitler, hvori denne tilgang til musikalsk betydning fremlægges og underbygges teoretisk, indeholder bogen et kapitel om hver af de musikalske parametre: tonalitet, harmoni, rytme, form og melodi. Forskellige teoretikers bidrag inden for disse områder inddrages og diskuteres, og der eksemplificeres rigt fra hele den klassiske musiktradition.

For læsere, der ikke er musikologer af fag eller udøvende musikere, vil særligt disse sidste kapitler, hvor der zoomes ind på de enkelte musikalske parametre, nok ofte forekomme vanskelige, pga. de mange fagtermer, og måske også en smule lange, fordi FEH er meget systematisk og grundig, fx når han gennemgår forskellige musikalske former eller alle de mange mulige transformationer af den basale kadence. De mere generelle spørgsmål om den musikalske betydnings væsen, bliver dog heldigvis ved med at dukke op her og der, og det er det, der gør, at bogen også kan have relevans for eksempelvis semiotisk interesserede læsere.

- Rasmus Urup Kjeldsen

Platon – om usagt lære, apori og venskab

Slagmark – tidsskrift for idéhistorie. Platon, nr. 45, forår 2006, 191 sider, 140 kr.

Dette temanummer om Platon emmer af stort fagligt indblik og overskud. Således er der ikke blot tale om læsninger af dialoger og beskæftigelse med kendte problematikker. Der tilbydes ikke en generel introduktion, ej heller en ensporet forfølgelse af en bestemt forskningstradition. Redaktionen har derimod fundet en god balance med de valgte skribenter, der sikrer, at læseren får en mulighed for at forstå kontekst og aktualitet af dansk Platonforskning.

Skriftets behandling af dets hovedperson falder i tre dele, der hver er repræsenteret af et par artikler: For det første en præsentation af Tübingerskolen og dens teori om en systematik hos Platon qua hans uskrevne lære. Til dette indledes der med en meget instruktiv artikel af Thomas A. Szlezák, der er en aktuel fortaler for Tübingerskolens teori. Han behandler de typiske filosofiske og filologiske indvendinger imod at tilstræbe en fremstilling af Platons filosofi, der sætter dialogværket i en systematisk kontekst. Den forsmag, der her gives for forskningen af den såkaldte esoteriske side af Platons filosofi, følges senere op med et hovedmåltid i det fyldige interview med samme Szlezák (ved Jakob Leth Fink og Morten Sørensen Thaning).

Herimellem får vi først tre artikler, der retter sig mod konkrete tematikker i Platons dialogværk. Det gælder Morten Sørensen Thanings ”Fromhed og demokratikritik hos Sofokles og Platon”, Jakob Leth Finks ”Apori

og fornufts kritik hos Platon”, og Jonas Holst Sørensens ”Venskabet økonomi”. De to sidstnævnte har begge været tilknyttet Idehistorisk Institut i Århus, og det er glimrende at få en introduktion til begge arbejder i en overskuelig og tilgængelig form. Herefter følger artikler af mere perspektiverende art, idet de beskæftiger sig med nyere filosofers forhold til og brug af Platon. Det gælder Carl Cederbergs ”Levinas’ platonisme” om og Jens Viggo Nielsens ”Realisten Platon” om den herhjemme forholdsvist ukendte Massimo Cacciari.

Intermezzo indeholder et interview med John Gray, der kan tjene som inspiration til at undersøge dennes tanker yderligere i den på Slagmark Skyttegravsserie udkomne oversættelse *Al Qaeda og hvad det vil sige at være moderne*.

- Stefan Gaarsmand Jacobsen

Sidder fantasien (fast) i bevidstheden?

En samling af glimrende artikler i Slagmarks skrift om fantasien udgør for en gangs skyld egentlig ikke et glimrende tidsskrift per se. Kun én af artiklerne giver et egentligt svar på titlens gåde. Til gengæld kan læseren få spærret øjnene op for et helt andet latent idéhistorisk tema.

Slagmark – Tidsskrift for Idehistorie. Fantasien i filosofien, nr. 46, sommer 2006, 206 Sider, 140 kr.

Det må være betydeligt lettere at vælge temaer til Slagmarkudgivelser, når udvalget består af store tænkere af nyere eller ældre dato. Ikke at man ikke bør bifalde interessante og

udfordrende begrebstematikker, men risikoen for falsk varebetegnelse er påviseligt til stede.

Tag nu ”fantasien i filosofien”: Et interessant tema, der nok vil kunne tiltrække opmærksomhed fra mange faglige sider og interessefelter. Man kan se for sig, at der associeres til en inddragelse af et ikke-filosofisk element, der anvendes i filosofien lejlighedsvis (kunst eller poetisk udfoldelse af en art), eller en nyopdagelse af en komponent eller et potentiale, der allerede eksisterer i den filosofiske tænkning.

Hvad man ville have sværere ved at forestille sig er, at fantasi skulle reduceres til at være indbildningskraft, og at filosofisk tænkning skulle transformeres til menneskelig bevidsthed. Men det er netop, hvad der sker i det aktuelle tidsskrift.

Det er dog en kende for groft sagt. Fx er der én klar og lysende undtagelse, nemlig Manfred Franks artikel ’Anskuelsens ophævelse i metaforens spil’, der formår at spørge direkte til fantasien i filosofien og ikke fantasien som komponent i bevidstheden. Det gør han ved at bygge bro (med en kompliceret konstruktion) imellem poesien, æstetikken og filosofien. Spørgsmålet er, hvorvidt den filosofiske tænkning, med sit primat i anskuelse og begrebsliggørelse, kan komme sin æstetiske komponent i hu. Det er en interessant bestræbelse, der, særligt ift. tidsskriftets tema, er lærerig at følge. Desværre står Frank i denne kontekst alene med sit projekt: at kortlægge fantasiens rolle i filosofien, der her nærmere er defineret som filosofisk tænkning.

De øvrige artikler er, med undtagelse af Frank Beck-Lassens artikel, til gengæld ganske enige om et helt andet tema, nemlig: ”Indbildningskraften i bevidstheden”. Se det lyder jo ikke nær så sexet, men i grunden er man på ingen måde skuffet, når først man lidt

inde i fjerde artikel holder op med at fantasere om andet end bevidsthedsfilosofi. Artiklerne er nemlig glimrende.

Således leverer Nigel J.T. Thomas ikke blot en historie om fremkomsten af forståelsen af sindet (”mind”) i antikken. Han påviser en problematiserende forbindelse til det såkaldte ”hard problem”, som Descartes satte i verden med sin skarpe opdeling af krop og sind. Ydermere bearbejder han med stor viden de strukturelle sammenhænge mellem antikkens, renæssancens og oplysningstidens forestilling om en tredeling af sindets kapacitet og så moderne kognitionsteori. N.J. T. Thomas viser, at der eksisterer en stor overensstemmelse imellem de to, samt at de uoverensstemmelser der måtte være mellem neurologien og den præneurologiske videnskab omvendt kan give teoretisk inspiration til at løse nogle af de aktuelle videnskabelige hårdknuder i forståelsen af hjerne og sind.

Dagmar Mirbachs artikel om A.G. Baumgarten kunne læses som en grundig elaboration af nogle af de overvejelser, Nigel gør sig om tidligere tiders ”kognitionsteori”. Artiklen tager udgangspunkt i Baumgartens teori om empirisk psykologi og særligt de såkaldte nedre erkendelsesevner – dvs. de kognitive evner, der muliggør sansning/perception, hukommelse, fantasi, dømmekraft og digterisk evne. Redegørelsen er meget systematisk og kan såvel tjene som en introduktion specifikt til Baumgarten som til en forståelse af, hvilken forståelse man havde af menneskelig kognition i 1700-tallet. Det fremhæves sjældent, at Kant roste Baumgartens værk ”Metaphysica” som det mest grundige og brugbare værk af sin slags. Det blev brugt som standard lærebogsværk i sin samtid.

Den nævnte undtagelse fra det skjulte

tema ”indbildningskraft i bevidstheden” er Frank Beck-Lassens ’Læselighed og fantasi i Diderot og d’Alemberts encyklopædi’, som tager udgangspunkt i forskellige tekster af Hans Blumenberg, der beskæftiger sig med træk af oplysningstidens forsøg på at komme overens med øget kompleksitet og udeblivelse af naturlig sammenhæng i verdensbilledet. Om end artiklen er grundig og isoleret set interessant, synes den at være nok en tand borte fra skriftets røde tråd. Den virker derfor ikke befrugtende på den sammenhæng, der ellers gradvist opstår gennem de øvrige artikler.

Det tabte flow genvindes til gengæld straks derefter med Morten Haugaard-Jeppestens ’En blind, om end uundværlig funktion’, der går i kødet på Kants forjættede begreb om indbildningskraften. Det er meget opløftende og oplysende at følge Haugaard-Jeppestens bestræbelser på at anskueliggøre et gennemgående element i *Kritik af den rene fornuft*, der tit forbliver dunkelt i såvel læsning som forelæsning om Kants bevidsthedsteori.

I Morten Ziethens artikel begynder brikkerne at falde alvorligt på plads. Med indlægget om indbildningskraften hos Fichte supplerer og udvider han, hvad Haugaard-Jeppestens har forklaret om Kant. Endvidere perspektiverer han, som N. J. T. Thomas, til moderne kognitionsvidenskab. Resultatet er et krav til den moderne videnskab om betænkning af Fichtes forståelse af bevidstheden som værende dialektisk i sin essens. Disse to artikler i rap gør, at Ziethens pointe går klart ind på trods af det komplicerede stof og i kraft af Fichtes tætte knytning til Kant.

Endelig afrunder Sune Liisberg temaafdelingen med en artikel af høj sværhedsgrad, der netop kan vise, hvordan forståelsen af bevidsthed ikke blot får lov at blive stående ved de simple forestillinger,

som vi har fået overleveret fra antikken og oplysningstiden. Det på trods af de påviste overordnede sammenhænge imellem ”den gamle forståelse” og den moderne kognitive videnskab. Det er netop en pointe hos Husserl og Sartre, som Liisberg påpeger i artiklen, at bevidstheden ikke kan naturaliseres – dvs. opfattes som en genstand på lige fod med en empirisk givet genstand. Indbildningskraften (’imagination’) bliver hos Sartre prismet til at danne et omrids af, hvordan bevidsthed skal forstås.

Det ovenfor lovede latente idéhistoriske tema er det netop gennemgående. Bevidsthedsfilosofi og –teori overhovedet er noget som i idéhistorisk sammenhæng sjældent præsenteres så systematisk og komparativt som i dette nummer af Slagmark. Normalt foregår sammenligninger indenfor en enkelt tænkens eller traditions horisont (antikken, Den Tyske Idealisme eller fænomenologien). Andre institutter og forskningsfelter har længe haft bevidstheden som det direkte ”undersøgelingsobjekt”, og med dette skrift findes der også en kvalificeret idéhistorisk tematisering.

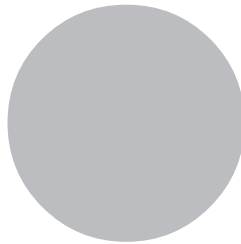
Det skal til sidst nævnes og bifaldes, at Manfred Franks Sløk-forelæsning er optrykt som Intermezzo. Som studerende kan man under et fortættet foredrag med en ”dinosaur” opleve stor inspiration, men efterfølgende kan en vis frustration over det ikke-forståede snige sig ind. Når teksten foreligger med referencer og noter, forbliver det ikke bare et interessant minde, men forvandles til et fagligt redskab.

- Stefan Gaarsmand Jacobsen

Alle artikler er tilgængelige på www.semikolon.au.dk

Desuden kan Semikolon nr. 7, til 12 stadig rekvireres ved afhentning eller ved at sende en frankeret svarkuvert (13,5 kr for en enkelt nummer, 35 kr. for op til fire numre) til:

Semikolon;
Studsgade 28, 1.tv.
8000 Århus C



Skrivevejledning

- a) Artikler er maksimalt 12 sider med times new roman, pkt. 12, 1,5mm linjeafstand.
- b) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 5 linier
- c) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004, 40)
- d) Begrænset brug af noter
- e) Citater i dobbelt anførselstegn: "I begyndelsen var ordet..."
- f) Særlige fagtermer fremhæves med *kursiv*, første gang de anvendes
- g) Litteraturlisten er for bøger af formen:
Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
For tidsskrifter af formen:
Nicolaisen, Nis (2004): 'Dommerfilosofi', *Semikolon* nr. 9, årg. 4.
- h) Teksten skal være skrevet på dansk i henhold til den seneste retstavning og kommatering
- i) Illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulige kvalitet

Tobias Beck - stud.scient.pol. ved Aarhus Universitet, e-mail: tobias.e.beck@gmail.com

Christian Olaf Christiansen- BA, stud.mag. i Idéhistorie med perspektiverende år, samt sidefag i Samfundsfag, e-mail: christianolafchristiansen@hotmail.com

Mikkel Jarle Christensen - stud. mag. i Idéhistorie, e-mail: mjarlec@gmail.com

Casper Hartmann Dam - BA, stud.mag. i Idéhistorie, Retorik og formidling, e-mail: capper@sport.dk

Henrik Gadegaard - cand. mag. i Æstetik og Kultur, Aarhus Universitet, e-mail: henrik.gadegaard@gmail.com

Jon A.P. Gissel - cand mag. I Historie og Spansk, ph.d. 1997, dr.phil. 2003 med disputatsen Den indtrængende Forstaaelse om historikeren Johannes Steenstrup (1844—1935), e-mail: jaggissel@yahoo.dk

Peter Baggesgaard Hansen - stud.mag. i Idéhistorie og Samfundsfag, Aarhus Universitet, e-mail: peter_baggesgaard@hotmail.com

Bue Rübner Hansen - stud. mag. i Idéhistorie, Aarhus Universitet og Sociologi, Københavns Universitet, e-mail: buerhansen@gmail.com

Lennart Heerwagen - specialestuderende i Filosofi og Socialvidenskab, Roskilde Universitets Center, e-mail: ldh@ruc.dk

Hans Henrik Hjerimitslev - cand.mag. i Idéhistorie, Ph.d.-studerende ved Steno Institutet, Aarhus Universitet, e-mail: hjerimitslev@gmail.com

Stefan Gaardsmand Jacobsen - Stud.mag i Idéhistorie og semiotik, Aarhus Universitet, email: stefangjacobsen@hotmail.com

Gry Vissing Jensen - Stud.mag. i Idéhistorie og Historie, Aarhus Universitet, e-mail: enigwoman@hotmail.com

Karen Skjerbæk Jørgensen - cand. mag. i Idéhistorie og Informationsvidenskab, Aarhus Universitet, e-mail: karensj77@gmail.com

Rasmus Urup Kjeldsen - stud. mag i Kognitiv semiotik og Litteraturvidenskab, e-mail: rasmus_uk@hotmail.com

Erik Kock - cand. mag. i Dansk og Engelsk; EVU-stud. i Idéhistorie, Aarhus Universitet, e-mail: bekock@dlgtele.dk

Mikkel Lodahl - forfatter og stud. mag. i Idéhistorie og Religionsvidenskab, e-mail: mikkel_lodahl@hotmail.com

Ditte Marie Munch-Hansen - stud.mag. i Filosofi og Dansk, Københavns Universitet, e-mail: dittemh@yahoo.dk

Maria Louise Møller - cand.theol., e-mail: mariamarolle@yahoo.dk

SEMIKOLON;

Studsgade 28, 1. tv
8000 Århus C
+45 61 33 73 73
e-mail: mjarlec@gmail.com

REDAKTION

Mikkel Jarle Christensen (ansv. redaktør)
Hans Henrik Hjerimitslev
Rasmus Kolby Rahbek
Jakob Bek-Thomsen(layout)
Anders Dahl Sørensen
Gry Vissing Jensen
Rasmus Urup Kjeldsen
Stine Grumsen
Stefan Gaardsmand Jacobsen
Thomas Hjerimitslev (hjemmesideansvarlig)

PRODUKTION

Fællestrykkeriet for Sundhedsvidenskab
Aarhus Universitet, Bygn. 163
DK-8000 Århus C
Oplag. 500 eks.

Udgives med støtte fra
Nordisk Institut
Institut for Filosofi og Idéhistorie

SEMIKOLON; modtager gerne indlæg af enhver slags. Indlæg kan sendes per mail i word/RTF-format; tegninger/illustrationer separat. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale. Næste deadline 1. marts 2007. Til www.semikolon.au.dk ingen deadline.

Redaktionen	s	3	Leder
Lennart Heerwagen	s	6	Stridens grænser - om naivitetens undgåelighed
Bue Rübner Hansen	s	16	Relativisme og inkommensurabilitet - om oversættelsens mulighed og forudsætninger
Mikkel Lodahl	s	27	Fællesskab og ensomhed - grundstemninger hos K.E. Løgstrup og Johannes Sløk
Jon A.P. Gissel	s	40	Slægternes erfaring - litteraturhistoriske værker af Julius Paludan
Ditte Marie Munch-Hansen	s	56	Den radikale protestant og den moralske libertiner
Karen Skjerbæk Jørgensen	s	64	Et teknologifilosofisk syn på Pervasive Computing
Erik Kock	s	74	Studiosus Resurrectus: Skriften, trykket og udtrykket
Henrik Gadegaard	s	86	Kunsten har værdi for os mennesker, fordi den har værdi for os mennesker?
Stefan Gaardsmand Jacobsen		96	"Du er dum", sagde den ene til den anden - en kognitiv-semiotisk analyse
Tobias Beck		108	Kan udvidelsen af EU kun gennemføres af politiske moralister? - Om EUs moralske grænse
Anmeldelser		120	