

SEMİKOLON



I dette nummer har vi på redaktionen valgt at bringe en oversættelse af en af R. Rortys seneste tekster. Formålet er, at skabe en fælles referenceramme for en debat om humanistisk forskning.

I den oversatte tekst – ”Væren der kan forstås er sprog – R. Rorty om H.-G. Gadamer” - gør Rorty sig på en for denne diskurs usædvanlig klar vis til talsmand for følgende tanker om humaniora og filosofi:

- @ Konteksten for humaniora som en kultur eller livsstil finder hos Gadamer og dennes slogan: ’væren der kan forstås er sprog’. Det betyder, at
- @ Humaniora må opgive den problemorienterede tilgang til humane og filosofiske emner som Kant bebyrdede os med.
- @ Alle essenser er nominelle, altså sproglige.
- @ Man skal ikke tro, at naturvidenskaben

har en metode, der gør denne mere sand og i bedre kontakt med virkeligheden end den videnskab, som bliver bedrevet på humaniora.

- @ Humaniora må i stedet søge bredt at fusionere forskellige paradigmers horisonter sådan at
- @ jo flere forskellige beskrivelser af ’noget’, man kan flette sammen, jo bedre forstår vi dette ’noget’.
- @ Alle former for ontologi må opgives,
- @ At ville nå til en ’dybere’ forståelse af verden er nemlig kun udtryk for en falloid logocentrisk penetrations-metafor, i stedet må vores beskrivelser formuleres ud fra metaforer om brede. Fx er en given idé sandhed, lig med de mange beskrivelser, som historien og vi aktuelt giver af den, hvilket bør foregå inden for en *herrschaftsfrei* dialogkultur af fusionerede eller enige horisonter.

Standpunktet er klart. Vi er som mennesker overgivet til hinanden og kun gennem sproget og hinanden skaber vi vores tilværelse. Men er konklusionen til at sluge? For bliver konklusionen på en sådan nominalisme ikke, at al erkendelse i virkeligheden er umulig? Kan et sprog der ikke er grundlagt i - og til en vis grad henviser til - en sproguafhængig verden, bruges som kommunikationsmiddel? Vi kan aldrig være sikre på, at vi hver især oplever eksempelvis farver på samme måde, men hvis ikke ordet ”rød” henviste til et fænomen, som var stabilt for mennesker i fællesskab, også selvom vi fandt på at kalde det ”red” eller ”rouge”, ville nogen af disse ord så nogen sinde kunne finde en brug i kommunikationen?

Selvom jeg kan forklare en stens tilstedeværelse i min sko med mange paradigmer, såsom at det skyldes Guds vilje, som jeg kan læse om i stjernetegn, som er skrevet af væsener fra fremmede planeter, som holdes hemmelige af staten, som er valgt at befolkningen – forstår jeg så stenens tilstedeværelse bedre, end hvis jeg simpelt hen husker mig selv på, at jeg har gået en tur på stranden? Er sten i sko sprog?

Forstår babyer verden gennem sprog? Og i så fald – hvor stammer dette sprog så fra? Fra den kulturelle diskurs? Ved babyer ikke faktisk noget om verden, som Rorty har glemt, nemlig at vi må stole på vores sanser, hvis vi vil overleve?

Kort sagt: umuliggør Rortys diskurs ikke alle former for perceptionsteori? Ryger den sunde fornuft sig ikke en tur med dette nominalistiske badevand? Hvordan forsvare en selvafvisende position, dvs. en ’position’, hvor alt er et fedt? Hvad vil man egentlig forsvare? Og hvorfor overhovedet diskutere?

Med disse spørgsmål, hvis udgangspunkt er Rorty, og for at kickstart en debat om humanvidenskabelig forskning generelt,

har vi valgt **Richard Rorty**-teksten som indledningstekst.

Dernæst følger **Mikkel Wallentins** artikel, der med teoretisk fokus på neurobiologiske studier, gennem eksempler og argumentation, forsøger at redegøre for de komplekse interaktioner som er involveret i det at se eksempelvis en banan som en telefon.

Paw Hedegaard Amdisen søger med udgangspunkt i en skelnen mellem semiotik og semiologi, at kritisere ’den semiotiske fornuft’ - repræsenteret ved P. Aa. Brandt og F. Stjernfelts teorier og deres historiske grundlag - for at mangle sensitivitet for det historiske.

I artiklen ”Paradokssets prægtige frugtbarhed” vil **Katja Teilmann** i kritisk dialog med Niels Gunder Hansen og dennes idé om, at humaniora aktuelt indtages af videnskabsmystikere. Med paradokset som fokus, gennemskriver hun æstetikens idéhistorie fra Baumgarten til Heidegger, for på denne måde at vise, at paradokset hverken er irrationelt eller mystisk, men derimod stimulerende for den filosofiske æstetik og tænkningen overhovedet.

Peer F. Bundgård slår et slag for kognitionsforskningens tværfaglighed ud fra argumentet om, at menneskets evne til at tænke af natur er mangfoldig. Desuden redegør han for denne transdisciplinære tilganges forhistorie hos bl.a. gestalt-teoretikerne (Köhler & Koffka) og i strukturalismen (Jakobson).

Den sene Wittgensteins tænkning har haft en meget stor betydning for kontemporær filosofi, men alligevel er der ikke mange filosoffer, der inden for etik har arbejdet ud fra et eksplicit wittgensteinsk grundlag. Der eksisterer dog en gren af etikken som hævder, at den henter sin inspiration direkte fra den sene Wittgenstein, nemlig en bestemt type realistisk etik. **Anne-Marie Christen-**

sen vil i sin artikel fremstille to eksempler på denne form for realisme, repræsenteret af hhv. Sabina Lovibond og John McDowell, men vil samtidig problematisere rigtigheden af at disse udgør en egentlig videreførelse af arven fra Wittgenstein. (På redaktionen vil vi meget gerne undskylde og korrigere den fejl som indsneg sig i sidste nummers specialesynopssektion, hvor vi kom til at kalde Anne-Marie Christensen for Jensen. Vi beklager)

Dette nummer afsluttes med det første store interview på dansk med filosofen og EU-politikeren **Gianni Vattimo**. I interviewet diskuteres det bla. hvori en hermeneutisk rationalitet består, hvorfor Eco er galt på den, hvorfor vi igen kan tænke det religiøse og endeligt hvorfor 'den svage tanke' (*Il pensiero debole*), som Vattimo blev kendt på at lancere i 80'erne, stadig er aktuel.

Som noget nyt vil vi i fremtiden også bringe et overblik over de aktuelle tidsskrifter, som har relevans for forskningsområderne semiotik, filosofi og idéhistorie. Derudover er der som altid anmeldelser og specialesynopseser (og kom nu ud af busken, og send din synopsis til semikolon).

Hermed velkommen til det andet nummer af semikolon, som at dømme efter omtalen i pressen og ris og roser fra et utal af læsere må siges at være blevet en succes. Blandt andet derfor har vi valgt også at gå på internettet: www.semikolon.au.dk Her vil du for fremtiden kunne finde ældre samt aktuelle udgivelser, anmeldelser, debatforum etc. Næste deadline for artikler m.m. er 1. oktober (til nettet ingen deadline), hvor vi altså opfordrer til debat hinsides de gamle professionelle nisser og deres til det ked-sommeligt fremsatte positioner, og vanetænkende kaudervælsk.

Net info:

- Mulighed for at,
- @ føre en on-line debat og kritik med udgangspunkt i Rortys tekst
- @ downloade nyeste version af Adobe Reader for at kunne læse teksterne optimalt
- @ vidensopgradere din semikolon.fil med de nyeste bidrag
- @ bringe DINE bidrag

Redaktionen.

Richard Rorty

Væren der kan forstås er sprog
- R. Rorty om H.G Gadamer

I bogen med titlen *Fornuften i de moderne videnskabers tid* spurgte Hans Georg Gadamer: kan 'filosofi' i dag referere til andet end videnskabsteori? Hans eget svar på dette spørgsmål er bekræftende. Det forekommer mig, at den såkaldte 'analytiske' tradition i filosofien – den tradition, der går tilbage til Frege og Russell, og hvis mest prominente levende repræsentanter er Quine², Davidson, Dummett og Putnam – må give et negativt svar. Denne tradition fremstilles nemlig ofte som en form for PR-kontor for naturvidenskabelige anliggender.

De, der opfatter analytisk filosofi på denne måde, beskriver ofte Gadamers værk som en slags apologi for humanvidenskabene. Ud fra dette syn på sagen har det, som C. P. Snow kaldte 'de to kulturer', hver deres filosofiske klakører. De, der accepterer Snows billede af den filosofiske scene, opfatter den strid mellem filosofi og religion, som delte det 19. århundredes intellektuelle, som havende udviklet sig til en nutidig strid mellem dem, som vi californiere kalder 'the techies' og 'the fuzzies'³.

Dette grove og oversimplificerede billede af spændingerne i samtidens filosofi er ikke fuldstændig forkert. Men en mere detaljeret udlægning af det 20. århundredes filosofihistorie ville skelne mellem en første scientistisk fase af analytisk filosofi og en anden anti-scientistisk fase. Mellem 1900 og 1960 ville de fleste beundrere af Frege have været enige i Quines diktum, 'at videnskabsfilosofi er filosofi nok'. Men omkring det tidspunkt, hvor filosoferne begyndte at læse Wittgensteins *Philosophical Investigations* side om side med Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*, indtrådte der et skift i den analytiske filosofi. Siden da er flere og flere analytiske filosoffer blevet enige med Putnam i, at 'en del af problemet med den aktuelle filosofi er en scientisme arvet fra det 19. århundrede'.

Putnam opfordrer os til at opgive den idé, at naturvidenskaben har en særlig 'metode', en metode, som skulle gøre fysik til et bedre paradigme for rationalitet end for eksempel historiografi eller retsvidenskab. Denne opfordring deler han med filosoffer i fysik som Arthur Fine, der beder os afvise den

antagelse, at naturvidenskaben 'er speciel, og at den videnskabelige tænkning er anderledes end alle andre'. Både Putnam og Fine latterliggør den idé, at fysikkens diskurs på en eller anden måde skulle være mere i kontakt med virkeligheden end enhver anden del af kulturen. Post-wittgensteiniansk angelsaksisk sprogfilosofi som den, man finder hos Putnam, Davidson og Brandom, har samarbejdet med post-kuhniansk angelsaksisk videnskabsfilosofi som den, man finder hos Latour, Hacking og Fine. Resultatet af dette samarbejde er blevet en udviskning af skellet mellem humanvidenskaberne og naturvidenskaberne, og et forsøg på at få Snows 'techie-fuzzie' kontrovers til at fremstå som lige så ejendommelig som det 19. århundredes diskussion om jordens alder.

Hermed er ikke sagt, at scientismen er død. Der er mange fremtrædende analytiske filosoffer, specielt tilhængere af Kripke som f.eks. David Lewis og Frank Jackson, der er skamløse metafysiske fysikalister. De opfatter sig selv som videreførere af den kamp mod mystificerende nonsens, som Thomas Huxley førte imod biskop Wilberforce, Russell imod Bergson, Carnap imod Heidegger. Disse filosoffer tildeler stadig de elementarpartikler, som fysikerne opdagede, en speciel ontologisk status ('fundamental realitet'). De mener, at naturvidenskaberne giver os essenser og nødvendigheder, der, som de udtrykker det, er *de re* snarere end *de dicto*. De mener, at de Wittgenstein'ske sprogfilosoffer er farligt irrationelle, når de siger, at alle distinktioner mellem essenser og accidenser, eller mellem nødvendigheder og kontingenser, er artefakter, der ændres, når vores valg af beskrivelser ændres. De mener, at de kuhnianske videnskabsfilosoffer er ligeså vildfarne, når de afviser at tildele naturvidenskaberne nogen former for metafysiske og epistemologiske privilegier.

Striden om, hvorvidt naturvidenskaberne er noget specielt, dominerer nu den analytiske filosofi. Jeg vil foreslå, at den meget citerede og debatterede sætning hos Gadamer kunne tjene som slogan for de sprogfilosoffer og videnskabsfilosoffer, som følger Putnam og Fine snarere end Kripke og Lewis. Sætningen lyder: 'Væren der kan forstås er sprog' ('Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'). Jeg vil argumentere for, at dette postulat sammenfatter det, der var sandt for både nominalismen og idealismen.

Lad mig definere 'nominalismen' som den påstand, at alle essenser er nominelle og alle nødvendigheder *de dicto*. Hvilket er det samme som at sige, at ingen beskrivelse af et objekt er mere sand i forhold til objektets natur end en anden. Nominalister mener, at Platons metafor om at skære naturen ved dens sammenføjninger skal afvises en gang for alle. Fortalere for nominalismen beskrives ofte som 'lingvistiske idealister' af de materialistiske metafysikere. Sidstnævnte mener, at Dalton og Mendelejev virkelig delte naturen i overensstemmelse med dens naturlige sammenføjninger. Fra dette Kripke'ske perspektiv er Wittgenstein'ske filosoffer så forblændet af ord, at de har mistet forbindelsen med den reelle verden, den verden, som den moderne videnskab har åbnet for os. Filosoffer af denne slags accepterer den opfattelse af filosofiens historie, som Gadamer opsummerede, da han skrev, at 'det hegelianske riges absolutte ånds hurtige forfald bragte os til metafysikkens ende og derved til en forfremmelse af de empiriske videnskaber til den højeste position i den tænkende ånds rige'.

Hvorom alting er, så er nominalismen en protest mod alle former for metafysik. Ganske vist blev den misvisende forbundet med materialismen af Hobbes og andre tidlige moderne filosoffer og forbindes

stadig hermed af Quine. Men disse tænkere er inkonsistente, når de fastholder, at ord, der betegner materiens mindste dele, skærer naturen ved dens sammenføjninger på en måde, som andre ord ikke gør. En konsistent nominalist vil insistere på, at den prædikative og forklarende succes ved et korpuskulært vokabular ikke har nogen betydning for dets ontologiske status, og at selve tanken om 'ontologisk status' bør opgives.

Det betyder, at en konsistent nominalist ikke kan gå med til en hierarkisk organisering af den bevidste tænkings rige, der korresponderer – som det gjorde i Platons organisatoriske kort – med et ontologisk hierarki. Så kampen om prioriteten mellem metafysik og fysik, eller mellem 'fuzzies' og 'techies', ser fra en nominalists perspektiv latterlig ud. Det samme gør Heideggers distinktion mellem metafysik og Tænkning, og hans påstand om, at 'filosofiens rolle i sidste ende er at værne om de mest elementære ords magt'. For en nominalist er Heideggers yndlingsord såsom *physis* (græsk for 'natur') eller *Wesen* (tysk for 'essens') ikke mere 'elementære' eller 'primordiale' end ord som 'aubergine' og 'fodbold'. De mest gennemslagskraftige ord har ingen filosofiske privilegier over for de groveste neologismer, lige så lidt som de elementære partikler har det over de sidst frembragte menneskelige artefakter.

For at forsvare mit forslag om, at nominalismen bedst kan opsummeres gennem Gadammers doktrin, at det kun er sprog, der kan forstås, skal jeg her tage de mest indlysende indvendinger mod denne påstand op. 'Techies' er hurtige til at postulere, at paradigmet for at opnå en større forståelse, er den moderne videnskabs tiltagende forståelse af det fysiske univers' natur – et univers, som ikke er sprog. Nominalistens svar på denne indvending er: vi forstår

aldrig noget undtagen ud fra en beskrivelse, og der er ingen privilegerede beskrivelser. Der er ingen måde, hvorpå vi kan komme bagom vores beskrivende sprog til objektet, som det er i sig selv. Ikke fordi vores evner er begrænsede, men fordi distinktionen mellem 'for os' og 'i sig selv' er en arv fra et beskrivelsesvokabular, nemlig metafysikkens, som har udlevet sin brugbarhed. Vi burde fortolke termen 'at forstå et objekt' som en lettere misvisende måde at beskrive vores evne til at forbinde gamle beskrivelser med nye på. Den er misvisende, fordi det, der foreslås – som korrespondenteorien for sandhed gør det – er, at ord kan stilles over for ikke-ord for på denne måde at kunne afgøre, hvilke ord der er adækvate med verden.

Ud fra en nominalistisk opfattelse består den moderne videnskabs fremskridt i at formulere nye beskrivelser af det fysiske univers for derefter at lade de nye beskrivelseshorisonter smelte sammen med common sense og ældre videnskabelige teorier. At forstå noget bedre betyder mere alment at have mere at sige om det – at være i stand til at knytte de forskellige ting, der tidligere er blevet sagt, sammen på en ny og klar måde. Det, metafysikerne kalder at nærme sig objektets sande natur, kalder nominalisterne for opfindelsen af en diskurs, i hvilken nye prædikater tillægges den ting, som tidligere blev identificeret med andre og ældre prædikater, og derpå få de nye prædikater til at hænge sammen med de gamle på måder, der redder fænomenet. For at udtrykke pointen på Robert Brandoms hegelianske måde: at forstå et objekts natur er at være i stand til at gengive historien om dette objekts begreb. Denne historie er til gengæld ganske enkelt historien om brugen af de forskellige ord, der er blevet brugt til at beskrive objektet med. Som Jonathan Rée har foreslået det i sin seneste bog, *I See a Voice*, så er objekter

som løg: mange beskrivelseslag (jo længere inde i løget, jo ældre er beskrivelsen), men uden en ikke-sproglig kerne, som vil blive afdækket, når alle lagene er skrælet af.

Idealismens centrale tese er, at sandheden er bestemt af sammenhængen mellem forskellige former for tro, snarere end gennem en korrespondens med objektets indre natur. Denne doktrin leder til, men medfører dog ikke, nominalismens centrale tese: at vi skal udskifte forestillingen om 'den inderste natur' med forestillingen om 'identificerende beskrivelse'. Fordi forestillingen om den reale essens og forestillingen om sandhed som korrespondens står og falder med hinanden. Gadammers slogan giver os mulighed for at feje begge opfattelser af bordet. Det er nemlig ikke en udtalelse om en metafysisk opdagelse af værens inderste natur. Det er et forslag til, hvordan vi genbeskriver den proces, vi kalder en 'forøgelse af vores forståelse'.

Fra grækerne til i dag er denne proces normalt blevet beskrevet ved hjælp af fallogocentriske metaforer om dybde. Jo dybere og mere penetrerende vores forståelse af noget har været – sådan fortælles historien – jo længere væk er vi fra fremtrædelsen og desto tættere på virkeligheden. Effekten af at indoptage Gadammers slogan er en erstatning af metaforerne om dybde med metaforer om bredde: jo flere beskrivelser, der er tilgængelige, og jo mere integration, der er mellem dem, desto bedre er vores forståelse af det objekt, som kan identificeres gennem disse beskrivelser.

I naturvidenskaberne er det indlysende eksempel på en sådan bedre forståelse integrationen af et makroskopisk med et mikroskopisk vokabular. Men forskellen mellem de to typer af beskrivelse er ikke af nogen mere signifikant ontologisk eller epistemologisk betydning end forskellen mellem

beskrivelsen af Messen i ortodokse katolske termer og beskrivelser med termer fra den komparative antropologi. I ingen af disse beskrivelser er der en større dybde eller en tilgang, der er nærmere virkeligheden, men i begge er der en forøget forståelse. Vi forstår materien bedre, efter at Hobbes korpuskler er blevet erstattet med Daltons atomer og siden hen med Bohrs. Vi forstår Messen bedre efter Fraser og endnu bedre efter Freud. Men hvis vi konsekvent følger implikationerne af Gadammers slogan, skal vi modstå fristelsen til at sige, at vi nu forstår, hvad materien eller Messen virkelig er. Vi skal være omhyggelige med ikke at udlægge distinktionen mellem mindre og større forståelse ved hjælp af distinktionen mellem fremtrædelse og virkelighed.

Sidstnævnte distinktion har en legitim og ufilosofisk brug i beskrivelsen af perceptuelle illusioner, finansiel chikane, regeringspropaganda, misvisende reklame og så videre. Men intellektuelle fremskridt er kun tilsyneladende og tilfældige og lejlighedsvis et spørgsmål om at spore illusioner og løgne. Virkelighed-fremtrædelses-distinktionen er ikke mere velegnet til at beskrive fremskridtet mellem Priestley og Bohr end de fremskridt, vi har gjort i forståelsen af *Illiaden*. Vi priser os selv for vores evne til at smelte Homers egne beskrivelser af sine digte sammen med dem, som Platon, Virgil, Pope, det 19. århundredes filologer og det 20. århundredes feministiske tilhængere brugte. Men vi siger ikke, og bør ikke sige, at vi har penetreret det fremtrædelsens slør, som oprindeligt adskilte os fra digtets inderste natur. Digtet har lige så lidt en sådan natur, som materien har det.

'Fuzzie-techie'-debatten er, som det 19. århundredes debat mellem religion og videnskab, en strid om, hvilket område af kulturen der bringer os tættere på det, som

tingene i 'virkeligheden' er. Men som det 20. århundrede skred frem, bredte der sig forslag om en fredelig sameksistens mellem religion og videnskab. Debatten om de respektive områders dyder forekommer i dag åndløs. Med lidt held vil striden mellem 'techies' og 'fuzzies' i løbet af det næste århundrede eller to gradvist sprede sig på samme måde. Forsøget på at finde en filosofisk interessant forskel mellem 'techies' og 'fuzzies' var et forsøg på at bevare et bestemt billede af forholdet mellem sprog og ikke-menneskelige entiteter. Det er det billede, som Wittgenstein'ske nominalister og Kuh'n'ske filosoffer hjælper os med at opgive. Hvis det lykkes, vil vi ikke længere finde det paradoksalt at hævde, at væren der kan forstås er sprog. Dette slogan vil blive taget som en common-sense-agtig opfattelse af, hvad forståelse er, snarere end som et kunstigt forsøg på at forbedre humanvidenskabernes image.

Gadamer er ofte blevet beskyldt for at opfinde en sproglig udgave af idealismen. Men som jeg tidligere har foreslået, så bør vi i stedet tænke på ham som en, der bibeholder idealismens guld og ellers kaster det metafysiske affald ud. Idealismen har kun opnået et dårligt ry, fordi den var langsom til at afvise distinktionen fremtrædelse-virkelighed. Når denne distinktion opgives, bliver idealismen og nominalismen to navne for den samme filosofiske position. Denne distinktions negative effekter kan man finde hos Berkeley. Efter at have sagt, at 'ingenting kan eksistere som en idé undtagen en idé' sluttede Berkeley videre, at kun ideer og bevidstheder er virkelige. Hvad han burde have sagt var, at kun en sætning kan være relevant for sandheden af en anden sætning, en nominalistisk påstand, som er fri for metafysiske implikationer.

Berkeleys metafysik er et typisk resul-

tat af tanken om, at tanker eller sætninger befinder sig på den ene side af en afgrund og kun er sande, for så vidt de er forbundet med noget, der befinder sig på den anden side af afgrunden. Dette billede holdt Berkeley fanget, og det førte ham til at konkludere, at der ikke var nogen afgrund: virkeligheden var på en eller anden måde mental eller åndelig af natur. Senere gentog idealister som Hegel og Royce hans fejltagelse, da de definerede virkeligheden som den fuldendte viden eller den fuldendte selvbevidsthed. Dette var også et forsøg på at slippe af med en afgrund; denne gang ved at bringe vores nuværende epistemiske situation i overensstemmelse med den ideale epistemiske situation – og gøre vores eget netværk af mentale stadier sammenfaldende med det Absoluttes. Men denne form for panteistisk spekulation gjorde denne idealisme sårbar over for scientismen – den berettigede hån fra dem, der hørte påstanden om, at kun det mentale er virkeligt som en art *reductio ad absurdum* af metafysikken. At komme ud over metafysikken ville være det samme som at holde op med at spørge om, hvad der er virkeligt, og hvad der ikke er virkeligt.

Vores evne til at afvise dette spørgsmål forøgedes, da vi foretog, hvad Gustav Bergman kaldte for 'the linguistic turn' – en vending, som Frege og Peirce mere eller mindre samtidigt foretog. Denne vending gjorde det sikkert muligt for logiske positiver som Ayer at af-metafysicere en korrespondensteoretisk sandhedsteori. De tilskyndede os til at holde op med at tale om, hvordan man skulle krydse afgrunden mellem subjekt og objekt, for i stedet at tale om, hvordan sætningers påstande begrundes. Positiverne indså, at så snart vi erstatter 'erfaring', 'ideer' eller 'bevidsthed' med sprog, så kan vi ikke længere rekonstruere Lockes påstand om, at ideer om primære kvaliteter

har en eller anden tættere forbindelse med virkeligheden end ideer om sekundære kvaliteter. Men det var netop denne påstand, som Kripkes protester imod Wittgenstein genoplivede. Idet de gjorde det, erklærede kripkeanerne, at den sproglige vending havde været en dårlig idealistisk idé.

Den aktuelle strid mellem kripkeanerne og deres kollegaer i den analytiske filosofi er en måde at fortsætte den gamle debat om, hvad, om overhovedet noget, der var sandt i idealismen. En mere frugtbar måde at gå til denne strid på er måske at tage et af Heideggers forslag op. Heidegger opfattede rækken af store metafysikere fra Platon til Nietzsche som kontrollfreaks: mennesker, der mente, at tænkning ville lade os opnå herredømmet over verden. Ud fra en Heidegger'sk tilgang er de fallogocentriske metaforer om dybde og penetration udtryk for viljen til at besidde universets inderste citadel. Ideen om at blive identisk med objektet for viden, ideen om at repræsentere det, som det virkelig er i sig selv, er udtryk for begæret efter at erhverve sig objektets magt.

Det 19. århundredes scientisme latterliggjorde både religionen og den idealistiske filosofi, fordi naturvidenskaberne tilbød en art kontrol, som rivalerne ikke kunne tilbyde. Denne bevægelse så religionen som et falleret forsøg på at opnå magt. Den så den Absolutte Idealisme som et eskapistisk og selvbedragerisk forsøg på at benægte behovet for kontrol. Naturvidenskabens evne til at forudsige fænomener og til at stille teknologi til rådighed for produktionen af ønskværdige fænomener viste, at kun dette område af kulturen tilbød sand forståelse, fordi det kun var det, der tilbød en effektiv kontrol.

Den stærke pointe i den scientistiske tankegang er, at selv om forståelsen altid gælder objekter underlagt en beskriv-

else, så er objekters kausale magt til at skade og hjælpe os upåvirket af den måde, de er beskrevet på. Vi bliver syge og dør, lige meget hvordan vi beskriver sygdom og død. De kristne scientister er, desværre, på vildspor. Scientismens svage pointe er slutningen fra det faktum, at et bestemt deskriptivt vokabular gør det muligt for os at forudsige og udnytte objekternes kausale magt, til den påstand at dette vokabular tilbyder en bedre forståelse af disse objekter end nogen andre. Denne fejlslutning bliver stadig fremsat af kripkeanerne. Hvorvidt man ser det som en fejlslutning eller ej, afhænger af, hvorvidt man er villig til at genbeskrive forståelsen på den måde, som Gadamer har foreslået.

For at følge op på Gadamer's genbeskrivelse, så bør vi opgive ideen om en naturlig grænse for forståelsesprocessen, hvad enten det gælder materien, Messen, *Iliaden* eller hvad som helst – et niveau, vi nu har gravet så dybt i, at vores spade er vendt. For der er ingen grænse for den menneskelige forestilling – for vores evne til at genbeskrive et objekt og dermed rekontekstualisere det. Et beskrivende vokabular er en måde at forbinde et objekt med andre objekter på – at sætte det ind i en ny kontekst. Der er ingen grænse for antallet af de relationer, som sproget kan fange, de kontekster, som de beskrivende vokabularer kan skabe. Hvor metafysikeren spørger om, hvorvidt relationen, udtrykt i et nyt vokabular, eksisterer, vil gadamerianeren kun spørge, om den på en hjælpsom måde kan væves sammen med relationer indfanget af forudgående vokabularer.

Men så snart man bruger termer som 'hjelpsom', så vil de, der tror på reelle essenser og på sandheden som korrespondens, spørge: 'hjelpsom, ud fra hvilket kriterium?' At tro, at et sådant krav om et kriterium altid er relevant, er det samme som at

forestille sig, at fremtidens sprog skulle være i hænderne på det aktuelle sprog. Det er det samme som at blive en kontrollfreak – én, der tror, at vi kan kortslutte historien ved at finde noget, der ligger bag den. Det er det samme som at tro på, at vi nu aktuelt kan konstruere et arkivsystem, som vil have et passende rum for alt, hvad der eventuelt måtte dukke op i fremtiden. De, der stadig håber på et sådant arkivsystem, vil typisk vælge et enkelt område af kulturen – filosofi, videnskab, religion, kunst – og tildele det 'den højeste rang i den tænkende ånds kongedømme'. Men de, der følger Gadamer, vil som de, der følger Habermas, forkaste dette rangordningsprojekt. De vil erstatte denne idé med det, Habermas kalder en 'herredømmefri' (*herrschaftsfrei*) samtale, som aldrig kan afsluttes, og i hvilken barriererne mellem akademiske discipliner er så gennemtrængelige som dem mellem historiske epoker.

Sådanne mennesker håber på en kultur, i hvilken kampe om magten mellem biskopper og biologer, poeter og filosoffer, eller 'techies' og 'fuzzies' ganske enkelt bliver behandlet *som* magtkampe. Rivaliseringer som disse vil utvivlsomt altid eksistere, simpelthen fordi Hegel havde ret i, at kun en dialektisk kamp vil producere intellektuelle nyheder. Men i en kultur, der tager Gadammers slogan til sit hjerte, ville sådanne rivaliseringer ikke blive opfattet som kontroverser om, hvem der er i kontakt med virkeligheden, og hvem der stadig er bag fænomenernes slør. De vil være kampe om at fange forestillingsevnen, og om at få andre mennesker til at bruge ens eget vokabular.

En kultur af denne art vil forekomme de materialistiske metafysikere at være en kultur, hvor 'fuzzierne' har vundet – en kultur, i hvilken poesien og forestillingen endelig har tilkæmpet sig sejren over filoso-

fien og fornuften. Så denne lille prædiken over en Gadamer-tekst vil for dem sandsynligvis ligne endnu en PR-øvelse for humanvidenskaberne. Jeg vil slutte med at sige, hvorfor dette syn på sagen ikke er det rigtige.

For det første vil en Gadamer'sk kultur ikke have brug for evner, som bliver kaldt 'fornuft' eller 'forestilling' – evner, som bliver opfattet, som om de havde en eller anden speciel forbindelse til sandheden eller virkeligheden. Når jeg taler om 'at indfange forestillingen', så mener jeg ikke andet, end at den 'bliver taget op og brugt'. For det andet vil en Gadamer'sk kultur indse, at enhvers arkivsystem vil få brug for skuffer, hvori de kan placere alle andres arkivsystemer. Ethvert område af kulturen forventes at have sin egen provinsielle beskrivelse af alle de andre kulturområder, men ingen vil spørge, hvilke af disse beskrivelser, der beskriver området rigtigt. Den vigtige pointe er, at denne kultur vil være *herrschaftsfrei*; der vil ikke være noget overordnet arkivsystem, som alle forventes at passe ind i.

Min prædiken over tekststykket 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache', er selvsagt ikke blevet fremlagt som en redegørelse for den egentlige essens i Gadammers tanker. Snarere er den derimod blevet fremlagt som et forslag til, hvordan lidt flere horisonter kan fusioneres. (Gadammers mest berømte filosofiske begreb *Horizontverschmelzung*, 'horisontsammensmeltning'). Jeg har forsøgt at vise, hvordan Gadammers egen beskrivelse af de seneste filosofiske strømninger kan forbindes med andre alternative beskrivelser, som de for tiden kommer i brug hos analytiske filosoffer.

Jeg formoder og håber dog, at når endnu et århundrede er gået, vil den distinktion, som jeg her har brugt – distinktionen mellem analytisk og ikke-analytisk filosofi –

synes de intellektuelle historikere lige gyldig. I år 2100, formoder jeg, vil filosoffer læse Gadamer og Putnam, Kuhn og Heidegger, Davidson og Derrida, Habermas og Vattimo, Theunissen og Brandom side om side. Hvis de gør det, så er det fordi de endelig har afvist den scientistiske og problemløsende model for filosofisk aktivitet, som Kant har bebyrdet vores disciplin med. De vil erstatte denne model med en samtalemodel, i hvilken filosofisk succes måles på, hvor mange horisonter der er smeltet sammen, snarere end på løste problemer, eller måske endda på uløste problemer. I dette filosofiske utopia vil filosofihistorikeren ikke vælge sit beskrivelsesvokabular ved at skelne de reelle og permanente problemer i filosofien fra de flygtige pseudoproblemer. Hun vil snarere vælge det vokabular, der muliggør, at hun kan beskrive så mange fortidige figurer som muligt som deltagende i en enkelt sammenhængende samtale.

Gadamer beskrev engang processerne i *'horizontverschmelzung'* som det, der sker, når 'fortolkerens egen horisont er afgørende, ikke som et standpunkt han er overbevist om, eller som han insisterer på, men snarere som en mulig holdning, han risikofyldt sætter på spil og på højkant'. Videre beskrev han denne proces som 'samtalens fuldendelsesform [Vollzugsform des Gesprächs], i hvilken en sag kommer til udtryk [eine Sache zum Ausdruck kommt], som hverken er min ejendom eller forfatterens, som jeg fortolker, men er delt'. At erstatte distinktionen mellem fremtrædelse og virkelighed med distinktionen mellem et begrænset og et mere udvidet spillerum af beskrivelser ville være at opgive ideen om, at den tekst eller ting, vi diskuterer (*Sache*) er noget, der er adskilt fra os af den afgrund, der adskiller sprog fra ikke-sprog. Den vil blive erstattet med en Gadamer'sk opfattelse af *Sache* som

noget, der for altid er lige til at gribe, som altid skal genforestilles og genbeskrives i løbet af en uendelig samtale. Denne udskiftning vil betyde enden på kravet om magt og om finalitet, det, Heidegger kaldte 'metafysikkens historie'.

Denne tradition var behersket af den idé, at der er noget ikke-menneskeligt, som mennesket skulle forsøge at leve op til – en idé, som i dag finder sit mest plausible udtryk i den scientistiske opfattelse af kulturen. I en fremtidig Gadamer'sk kultur vil menneskene kun forsøge at leve op til hinanden, i den forstand hvori Galilei forsøgte at leve op til Aristoteles, Blake til Milton, Dalton til Lucretius og Nietzsche til Sokrates. Som Vattimo har understreget, vil forholdet mellem forgænger og efterfølger ikke blive opfattet som det magtbelæssede i en 'overvindelse' (*Überwindung*), men som et venligere forhold, nemlig en vending imod nye 'mål' (*Verwindung*). I en sådan kultur vil Gadamer blive opfattet som én, der hjalp til med at give en ny og mere bogstavelig betydning til Hölderlins vers: 'Lige så længe vi er en samtale' ('Seit wir ein Gespräch sind').

Oversat af Henrik Dresbøll

Noter

1 [Teksten er oversat fra engelsk, "Being that can be understood is language –Richard Rorty on H.G. Gadamer", trykt i *London Review of Books* 16. marts, side 23-25.

Siden der har været så megen diskussion af denne sammentrængte konklusion på Gadammers filosofi, er det her ikke uvæsentligt at bemærke, at diskussionen om, hvorvidt Gadammers sætning *Sein, das verstanden werden kann, ist sprache*, skal oversættes med komma eller ej. Dvs. skal sætningen lyde 'Væren, der [naturligvis] kan forstås, er sprog'. Eller skal den lyde: '[Den særlige] Væren [,] der kan forstås [,] er sprog'. Et problem, der for eksempel gør sig gældende i oversættelsen af *Wahrheit und Methode* til italiensk, der som fransk grammatisk set kan undlade kommaet. Vattimo har i øvrigt oversat denne tekst og netop diskuteret spørgsmålet om kommatering eller ej i sin lille tekst 'Storia di una virgola', fra bogen *Vocazione e responsabilità del filosofo*, s.58-60, Il melangologo, 2000.

På dansk skal der ligesom på tysk grammatisk set være komma. Der er tale om en relativsætning, som enten kan opfattes som determinativ (specificerende) eller parentetisk (forklarende).

I denne oversættelse har jeg imidlertid valgt at oversætte sætningen uden komma, og det altså ud fra en *filosofisk* betydningsforskel og ikke en grammatisk. Kernen i diskussionen om et komma er nemlig, at i fald man oversætter sætningen med komma, kunne man lade en antydning stå åben om, at der uden for sproget skulle være en realitet, som blot *ikke* kan forstås (realisme). Men ud fra min bedste overbevisning er det ikke sådan, hverken Rorty eller Vattimo som nominalister forstår sagen – i øvrigt foretrækker Gadamer selv den udgave af sætningen, der er med komma. o.a.]

2[Ouine er i mellemtiden død i 2001 o.a]

3[Da der åbenlyst er tale om et slangpræget californisk sprog fra Rortys side, har jeg valgt at lade termerne stå uoversatte i teksten. Men en oversættelse af termerne kunne lyde: 'the techies'; de teknikfikserede og 'the fuzzies'; de udflippede humanister. O.a]

Konstant lige i synet
- Hvad synssansen fortæller om,
hvordan vi ser noget som noget eller noget lignende.

“Langt fra bare at analysere et visuelt indtryk ved at bryde det op i dets komponenter, konstruerer hjernen det visuelle indtryk ved at forholde de analyserede komponenter til hinanden og derfra uddrage objekters invariante elementer.”

Semir Zeki, 1993, p. 244 (oversættelse ved MW)

Af banen - her kommer bananen

Hvor holder virkeligheden op og hvor begynder fiktionen? Se på dette billede. Prøv at se bort fra, at det er et billede og prøv at se bort fra fotografens manglende tekniske og æstetiske formåen. Hvad ser du?

- A. En mand og en banan?
- B. En mand som leger, han taler i telefon?
- C. En mand der taler i telefon?



A2. En mand *med* en banan *i hånden*.

eller

A3. En mand som *holder* en banan *til øret*.

Alle tre tolkninger er på sådan set dækkende ud fra hver sin præmis. A er en “simpel” beskrivelse af de to elementer (mand; banan), som umiddelbart er at finde i billedet. Beskrivelsen indeholder ingen tolkning af forhold, som ikke er umiddelbart synlige. Den udpeger bare de enkelte elementer. Denne beskriv-

Denne simple fysiske beskrivelse kan være god nok, hvis vi ikke skal bruge de oplysninger, vi henter ud af billedet til noget. Hvis vi kun rent formelt er interesseret i, hvad billedet indeholder af information. Men for det første er sådan en indstilling til ting nok temmelig sjælden. Grunden til, at vi overhovedet

har sanser, er ikke bare, at vi vil vide, hvad der *er*, men at vi vil vide, hvad der *sker* - og hvad der *kan ske*. For det andet er beskrivelsen allerede for længst gået af bagvejen ind på tolkningens domæne. Selve synsprocessen er én lang tolkning. For hvordan kan vi overhovedet se, at det er en mand og en banan på billedet. Vi kan hverken se hele manden eller hele bananen. Så hvordan kan vi være sikre på, at det, som tilsyneladende er en mand, ikke er en kentaur. Et menneske med dyrekrop. Eller at bananen er en banan og ikke en muteret udvækst på hånden? Svaret på det spørgsmål må være, at vores bevidsthed har haft så få erfaringer med kentaurer og bananlignende håndudvækster, at den slet ikke tager muligheden med i betragtning, når den tolker synsindtrykket. Til gengæld har den tilstrækkelig erfaring med bananer og mænd til uden tøven at drage sig sine konklusioner, trods de "sparsomme" informationer billedet byder øjnene.

Men tolkningen stopper ikke, når vi har opdaget, at det må være en banan og en mand. For hvorfor er de to elementer i samme billede? Hvad skyldes denne begivenhed? Det er vores bevidsthed meget interesseret i at vide. Derfor opfatter vi A2 og A3 som bedre beskrivelser end A. De indeholder nemlig allerede ansatser til en sådan *kausal* tolkning af billedet. I A2 indikerer ordet "*med*" netop et forhold mellem de to elementer, som går ud over det rent fysiske. Når nogen er *med* noget, så påpeges der implicit et magtforhold mellem de to. Bananen og manden er ikke lige meget *med* i billedet, og det er de ikke, fordi vi her allerede har tolket manden, som én der *vil* noget *med* bananen; vi har tilskrevet ham *intentioner*. Det er ham, som *har* bananen - og ikke omvendt.

Derfor melder sig naturligt også spørgsmålet om, *hvad* han vil med den banan? Her er vi igen nødt til at drage vores erfarin-

ger i spil. Hvad vil mennesker med bananer? Normal tolkning: De vil spise dem. Hvordan spiser man en banan? Normal tolkning: Man skræller den og fører det bløde indre af bananen ind i munden. Men når vi ser på billedet, så virker det ærlig talt ikke som om, han er ved at skrælle bananen. Skræling af en banan kræver normalt to hænders arbejde og ikke en hånd og et øre. Ører er meget lidt bevendte ved bananskræling. Og skulle han være i gang med at spise bananen med skræl på, så er det også som om, han har ramt ved siden af. Ører er heller ikke videre gode at spise med.

Derfor må vi tænke i alternative baner, når vi ser billedet. Vi må udvide afsøgningsområdet til ikke bare at gælde de situationer, vi har erfaret, hvor både mand og banan befinder sig i præcis den position, de er gengivet i på billedet. Vi må udvide afsøgningsområdet til de situationer, som *ligner* den afbillede.

Det ligner

Men hvordan *ligner* noget noget? Et rigtig rigtig irriterende spørgsmål. Men ikke desto mindre et ekstremt vigtigt og langt fra naivt spørgsmål.

Et lille eksempel: Hvorfor ligner ordet "ko" ordet "so"? Jo, begge ord har to bogstaver, hvoraf det ene er "o". Og da det fælles bogstav er det sidste, får det os til at udtale ordene med en enslydende slutning, så vi siger, ordene *rimer* på hinanden. Desuden er begge ord betegnelser for et dyr.

Ko og so er altså helt ens på visse essentielle planer, såsom antal bogstaver og sidste bogstav. Den betydningsmæssige lighed, at der er tale om to dyr, kommer i denne forbindelse langt nede på listen. Her koncentrerer vi os om de forhold ved ordene, som vores sanser kan registrere; derfor kan vi tilføje ordet "ro" til listen af ord, der ligner ko og so, mens ordet "hest" falder udenfor. Men var

eksemplet blevet vist med billeder i stedet for ord, så var hesten selvfølgelig kommet langt foran "ro" i lighedskøen. Ikke bare fordi ro er svær at repræsentere billedligt, men også fordi de tre dyr faktisk har formelle ensheder, såsom antallet af ben, hoveder, øjne etc.

En lighed består altså af *ensheder* og *forskelle* - disse skal så være fordelt i et forhold, så enshederne ikke forsvinder i forskellene og omvendt. Man kunne også kalde enshederne for *konstanter* og forskellene for *støj*. Enshederne er konstante fra situation til situation, mens forskellene umiddelbart kan være svære at sige noget om, da de jo principielt kan være nye, hver eneste gang vi erfarer en *lignende* situation.

Læg mærke til, at der igen er tale om genkendelse af erfaret materiale. Men i stedet for at arbejde i hele scenarier, med hele objekter, deler vi her objektet op i mindre elementer, som vi kan sammenligne med elementer fra andre objekter. Ordet "ko" består på det formelle plan af to elementer, en konsonant og en vokal, både når det er skrevet ned, og når det bliver udtalt. Koen selv bliver også set som bestående af dele, såsom ben, hoved, øjne, etc. Dette er ikke en egenskab, der er forbeholdt dyr og ord. Faktisk er det formodentlig noget, der er kendetegnende for alle informationer, som kommer ind gennem vore sanser. Og igen må jeg påpege, at dette ikke er så naivt, som det måske lyder.

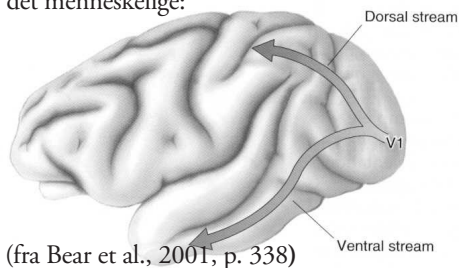
Synssansen

For at belyse kompleksiteten af det foregående, vil vi nu forsøge at kravle helt ind i hjernen på mennesket og derinde udforske, hvad der sker, når vi gør noget så basalt som at se. Det viser sig nemlig hurtigt, at selv de mest banale synsoplevelser er uhyre sammensatte. Oven i købet sammensat på en måde, der strider mod vores oplevelse af synet som en helhed.

Groft sagt har vores synssystem to slags oplysninger, som det evolutionært er kodet til at ville fravriste omgivelserne:

- 1) Er der andre *ting*, *objekter* eller *former* derude, eksempelvis ting man kan spise, ting man kan stå i læ under, 'ting' man kan parre sig med eller genkendelige former, som sammen med andre former udgør nye 'ting' (såsom øjne, næser og ører);
- 2) Er der *bevægelse* derude, risikerer jeg at blive ramt - eller er jeg måske selv ved at rende ind i noget.

Normalt ville vi sige, at de to ting er totalt afhængige af hinanden. Det 'noget', jeg risikerer at få i hovedet, må vel være en eller anden form for objekt. For at der er bevægelse, må der være objekter, der bevæger sig. Men sådan 'ser' vores hjerne ikke på sagen. Faktisk har den mindst to systemer til de to opgaver, to systemer som manifesterer sig ved to informationsbehandlingsstrømme ind gennem hjernen: *den ventrale strøm*, som tager sig af objekterne og *den dorsale strøm*, som er specialiseret til at behandle bevægelse. Her er strømningerne vist på en macaqueabes hjerne. Macaqueabens synssystem er for en stor dels vedkommende sammenligneligt med det menneskelige:



Her er strømmene vist, gående fra det område bagerst i hjernen, som betegnes V1 eller *primære visuelle cortex*. V1 er et af de første knudepunkter i synsprocesseringen. Her skilles bukkene ikke fra fårene, men både får og bukke er adskilt fra deres bevægelser.

Neurologen Semir Zeki (1993 p. 111) betegner blandt andet V1-områdets funktion (sammen med V2) som en 'udskillelsesmekanisme' [*"a segregator"*], der beslutter, ad hvilken vej forskellige informationer skal sendes. I virkeligheden giver de to strømme nok et lidt for forenklet billede af synsprocesseringen (For en kritik af denne doktrin, læs Zeki, 1993, kap. 20). I følge Zeki (ibid. kap. 19) er det nok klogere at dele de to strømme op i to endnu en gang, så vi får fire strømme: to der forholder sig til former, henholdsvis en statisk og en dynamisk, en strøm der tager sig af bevægelse og en der forholder sig til farver. Arbejdsdelingen og opdelingen af synet i disse forskellige segmenter er i virkeligheden allerede i stand i det meget komplekse område V1 og begynder faktisk inden synsindtrykket forlader selve øjet.

Former

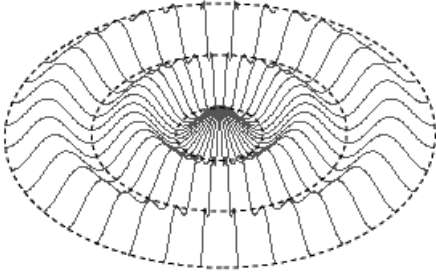
"Vi har ingen idé om, hvordan form' er indkodet, men det er ikke umuligt, at der findes en endelig mængde af form-primitiver."
(Ramachandran, 2001)

Vores oplevelse af former er langt fra nogen simpel ting. Det vi oplever som faste former ude i rummet omkring os, er noget, vores hjerne fortæller os, findes, på baggrund af lysindtryk der rammer retina. *Retina* sidder bagerst i øjet og rummer de fotoreceptorer, der omdanner lysindtryk til nervesignaler. Rummet omkring os har tre dimensioner,

men retina har kun to, så hjernen må selv regne sig frem til den sidste dimension. Dette har den sjove men dejlige bivirkning, at vi kan se på et todimensionalt billede - som det af vores mand og banan - og alligevel opleve det som noget tredimensionalt. Faktisk kan vi ikke lade være med at konstruere den sidste dimension. Til det formål har vi blandt andet fået to øjne i stedet for bare et. Der ligger et gigantisk regnearbejde i at sammenholde informationer fra de to øjne.

Allerede fra den første omdannelse af lys til nervesignaler i retina sker der en fokusering på kontraster, sådan at det lag af celler, der viderebringer informationer fra fotoreceptorerne, det såkaldte *ganglion celle-lag*, reagerer kraftigst, når der er et skift i lys indenfor dele af synsfeltet. Det sker blandt andet ved, at synsfeltet er delt ind i små *receptive felter*. Disse felter er igen opdelt bi-polært, så hvert receptivt felt har et centrum og en periferi, og fordi ganglioncellerne reagerer modsat på information fra centrum og periferi, ophæver signalerne i vidt omfang hinanden, hvis informationen i de to afdelinger af det visuelle felt er den samme. Derimod giver en forskel mellem centrum og periferi anslag til et forstærket signal (Bear et. al, 2001, pp. 305-307). Altså, hvis *både* centrum og periferi af det visuelle felt er *enten* i mørke eller i lys, giver dette sparsom reaktion; hvorimod en stor reaktion fås, hvis centrum er i mørke, mens periferi er i lys eller omvendt. Reaktionen på lysskift i det visuelle felt er vigtigere end selve konstateringen af, om der er lys eller ej, da det er sådanne skift, som kan afsløre, hvornår et objekt i rummet begynder eller ender. Det kan afsløre kanter og skift. Der er således et tydeligt skift i lysintensitet fra hånd til banan på billedet, som giver vores hjerne mulighed for at konkludere, at her må være tale om to forskellige objekter i kontakt med hinanden, frem for ét objekt.

Men synshjernen inddeler ikke bare verden i objekter. Den deler også de enkelte objekter op. På figur 3 forekommer det åbenlyst at opdele i tre “volde”, adskilt af kurvernes minima:



(fra Hoffman, 1998 og Hoffman & Singh, 1997)

Grænsen mellem figurens tre elementer er her markeret med stiplede linjer. Og det er vel at mærke ikke bare de stiplede linjer selv, der giver opdelingen. Dette kan påvises ved at vende figuren på hovedet. Herved skifter figuren på magisk vis konfiguration, ændrer sine element-inddelinger, fordi kurvernes minima nu er nogle andre. Vores syn foretager altså opdelingen i elementer helt automatisk, og det er ikke muligt for os at blive ved med at se den samme figur, selv ikke hvis man vender den på hovedet meget langsomt og stædigt fokuserer på samme sted, mens man drejer. På et tidspunkt slår vores automatiske ‘afsøgnings’-mekanisme til, sådan at vi flytter øjnene lidt, og straks opdateres vores bevidsthed med den ‘nye’ information, sådan at figuren fremstår som en anden.

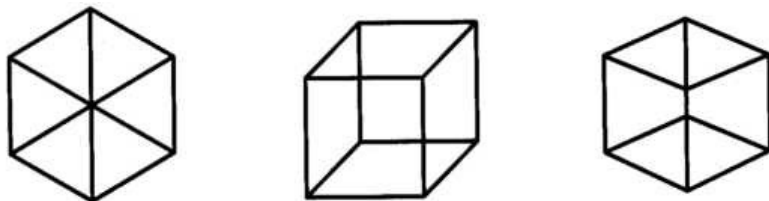
Vores oplevelser af former er altså i en vis forstand konstruerede. Når vi oplever tre dimensioner opstå ud af en todimensional flade, så er dette 100 % konstrueret. Men det betyder ikke, at det er tilfældigt. Tværtimod viser vores oplevelse af figuren med de tre volde, at hjernen ikke et øjeblik er i tvivl om, hvordan arbejdet skal udføres, og hvad

jeg end forestiller mig af mærkelige hændelser knyttet til figuren, så ændres min element-inddeling ikke. Jeg kan kalde det “en fløderand”, “en cirkelborg”, “en dims”, “et uvej” eller “en grandtante” uden at det ændrer den måde, jeg oplever figuren, og uden at jeg kan forhindre rekonfigurationen, når jeg vender figuren på hovedet. Sproget har altså ingen magt over mine sanser. Snarere er det omvendt. Når jeg vender figuren på hovedet, bliver jeg nødt til at overveje, om det jeg ser nu, måske er den “randform”, som fløderanden blev lavet i. For selve fløderanden kan det ikke længere være på grund af den skarpe kant, objektet nu pludselig er udstyret med.

Tilsyneladende tillader vores synssans sig at være skråsikker på vores vegne. Den ønsker ingen bevidstheds-indblanding i sit arbejde. Og eftersom synssansen faktisk virker, eftersom vi kan navigere rundt i verden ved hjælp af synet, så må vi gå ud fra, at synet faktisk har fat i noget. Den må have fanget i hvert fald nogle af de måder, verden er indrettet på, og indrettet synet efter dem. Der må altså være en eller anden stram relation mellem verden udenfor, og så den vi oplever, selv om den tydeligvis ikke er 1:1.

Generisk synsvinkel

Den måske vigtigste regel, vores syn udnytter i arbejdet med at udtrække brugbare informationer fra omverdenen, er reglen om *generisk synsvinkel* (se Hoffman 1998, kap. 2; Knill et. al, 1996, kap. 9). Med generisk synsvinkel menes, at synet reducerer de principielt uendeligt mange tolkningsmuligheder, et givet scenario kan have, ved at udelade de mest usandsynlige. De usandsynlige tolkninger er eksempelvis dem, hvor du skal have en helt bestemt synsvinkel, for at netop den tolkning kan opstå. Dette kan vises, sådan som Hertha Kopfermann gjorde i 1930, med tre forskellige udgaver af Neckers terning:



(fra Neckers & Kopfermanns kuber, lånt fra Hoffman, 1998)

Her er det klart, at det er langt sværere at se de to yderste figurer som tredimensionale, simpelthen, fordi de linjeoverlap, som disse figurer har, gør, at synet må antage, at hvis disse figurer er tredimensionale, så står beskueren i en helt exceptionel, *non-generisk* synsvinkel. Dette antager synet for usandsynligt, og derfor giver den en todimensional tolkning.

En interessant ting ved Neckers terning (den i midten), er jo i øvrigt, at den har to gensidigt uforenelige tolkningsmuligheder. Enten ses den ene firkant som forgrund eller også gør den anden. Ser du det ene, udelukker du samtidig det andet. Denne ambivalens skyldes selvfølgelig - og peger på - at der ikke er tale om en virkelig tredimensional terning, men en todimensional *gengivelse*. Altså igen noget, der ligner. Vi er altså inde på fiktionens område. Det vender jeg tilbage til.

Der findes mange sådanne figurer, der på den ene eller anden måde viser, hvordan vores syn er bygget op af forskellige elementer, selv om vi oplever dem som fuldstændigt integrerede. Gestalt teoretikerne arbejdede som de første systematisk med undersøgelsen af vores sansers modulære organisering (se: Hoffman; 1998; Eysenck & Keane, 1995).

Farver

Hvis vi vender tilbage til billedet af manden med bananen, kan man lægge mærke til, at vi ikke har problemer med at genkende

hverken banan eller mand, selvom billedet gengiver begge i sort/hvid. Så selvom vores syn normalt fortæller os, at et vigtigt aspekt ved bananer er deres gule farve, så forhindrer manglen af denne farve tilsyneladende ikke, at vi genkender objektet. Dette peger igen hen på det faktum, at vores syn - som vi normalt oplever som en uproblematisk kilde, der giver os helstøbte informationer om omverdenen - i virkeligheden er en kompleks konstruktion - eller rettere rekonstruktion - af vores omgivelser, som vores hjerne - uden at beklage sig - skaber for os hele tiden. Og i denne rekonstruktion er farver altså bare et element blandt andre, som har sit eget 'team' af hjerneceller til at frembringe oplevelsen inde i dit hoved, et team der i visse situationer godt kan undværes, sådan som når vi ser på sort/hvide billeder.

"I mørke er alle katte grå" siger man, og det er faktisk ikke langt fra at være sandheden. (Katte er i øvrigt selv stort set farveblinde). I mørke kan vi af gode grunde ikke se katte overhovedet, men i svag belysning er katte faktisk grå, for den mest lysfølsomme del af vores syn, som vi kan bruge om natten, varetages af den ene af to slags fotoreceptorer i retina: de såkaldte "stave" (på engelsk: "rods"). Disse bekymrer sig ikke om farver, men koncentrerer sig om at afsøge skift i lysintensitet. Det er ikke alting, der tåler dagens lys, og farverne tåler ikke nattens.

Hvis vi skal se noget i farver, skal lyset være så kraftigt, at det kan sætte fut i den anden type fotoreceptorer, som findes i retina:

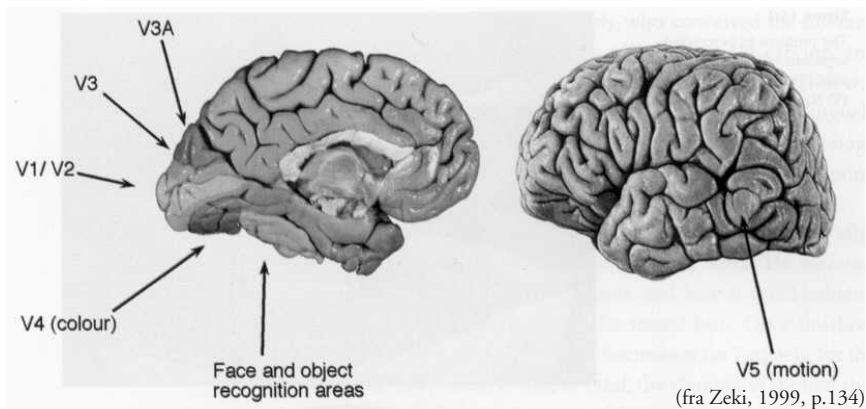
de såkaldte “tapper” (på engelsk: “cones”). Farverne er i sig selv noget, vi konstruerer os frem til. Lys ‘indeholder’ ingen farver. Lys har forskellige bølgelængder, hvoraf visse tilskrives en farve af hjernen. Mennesker er kun i stand til at se elektromagnetiske stråler med en bølgelængde på mellem 400 og 700 nanometer. Bølgelængder i området omkring 430 nanometer opfatter vi normalt som blå, bølgelængder omkring 530 nanometer ser vi som grønne, og omkring 560 nanometer ser vi rødt. Ultraviolet og infrarødt lys er usynligt for det menneskelige øje, men det gør det ikke til nogen radikal anderledes form for lys end det, vi oplever som farvet. Det har bare henholdsvis kortere og længere bølgelængde end det lys, den sansende del af vores hjerne finder interessant. Vores retina har tre forskellige slags farvefølsomme fotoreceptorer, der reagerer maksimalt på netop blå, grøn og rød. Alle andre farver er en oplevelse, vores hjerne giver os, når lys giver aktivitet i flere receptorer på én gang (Bear et al., 2001; Zeki, 1993).

Disse receptorer laver altså den første meget grove farvesortering, før lysindtrykket når vores bevidsthed. I selve hjernen findes bestemte celler, hvis funktion er at forholde sig til bølgelængden af et lysindtryk (som altså kan findes ved at forholde stimulusmængden af de tre receptortyper til hinanden) i hver deres del af det visuelle felt. Disse celler findes først og fremmest i det område bag i hjernen, vi på figur 2 kunne se afbilledet på macaqueabens hjerne, kendt som *primære visuelle cortex* eller V1.

Farvekonstans

Men simpel forskel i bølgelængder er langt fra hele historien om farvesyn. Hvis vores oplevelse af farver direkte afspejlede bølgelængden af det lys, som en given genstand reflekterer, sådan som Newton (1704) troede, så ville vi

se verden omkring os som havende radikalt forskellige farver om middagen, når solen står højest og oplyser alting på én måde, og om aftenen, når sollyset brydes helt anderledes af jordens atmosfære. Himlen skifter farve, men det betyder heldigvis ikke så meget for vores overlevelse. Det ville derimod være knapt så heldigt, hvis verden hernede på jorden pludselig så anderledes ud. Så selv om en given genstand reflekterer mest rødt lys, så er det ikke sikkert, den i sig selv er spor rød. Det kan skyldes, at der ikke er andet lys at reflektere, fordi lyskilden, eksempelvis aftensolen, kun giver genstanden mulighed for at reflektere bestemte bølgelængder. Vi er i stand til - ud fra deres farve - at se på bær og frugter, om de er modne (det er aber i øvrigt også), men hvis bærrerne skiftede farve fra morgen til aften, hvornår skulle vi så spise? Aftensmad eller middagsmad? Hvis vi kun gik efter det lys, bærrerne reflekterede, ville vi i hvert fald ikke få det samme at spise. Vi er altså tvunget til at forsøge at fraregne den ‘farve’, som lyskilden har (‘discount the illuminant’; se eksempelvis Hoffman, 1998, kap. 5). Det problem har vores hjerne heldigvis lært at tackle. Derfor bliver vores oplevelser af farver i lige så høj grad til ved hjælp af sammenligning med andre farver. Hvis vi ser på et rødt og en grønt bær ved siden af hinanden, så opleves de ikke begge som røde, hvis vi belyser dem med rødt lys, sådan at de begge reflekterer lys med ‘røde’ bølgelængder. Faktisk bliver vi ved med at opleve det grønne bær som grønt, fordi vores hjerne gennem en sammenligning med det røde, som nu er blevet ‘endnu mere’ rødt, tager højde for lysændringen og forholder sig til den. Dette kaldes ‘farvekonstans’, og dets betydning er så stor, at det får Semir Zeki til at skrive, at *“uden dette ville farvesynet miste sit raison d’être som biologisk signaleringsmekanisme.”* (P. 229; min oversættelse). At noget har en bestemt



farve, skyldes altså, at det reflekterer mest lys af en given bølgelængde, fundet ved at sammenligne de forskellige fotoreceptorers reaktion på lyset fra objektet. Dette ses dernæst i forhold til, hvad et nærliggende farvet område reflekterer. Farvesynet opstår med andre ord på baggrund af en sammenligning af sammenligninger. Hjernen leder altså, i de informationer den modtager fra sanserne, efter de generiske, dem som under forskellige forhold holder sig *konstante*. Invariante egenskaber. Disse konstanter kan lagres og senere genkendes. Det er dem, jeg tidligere kaldte ensheder.

Hjernen har da heldigvis også et center, som behandler farveinformationer på dette mere komplekse niveau. Dette center medvirker til aktivt at opretholde farvekonstans, blandt andet med hjælp fra hukommelsen. Denne funktion er lokaliseret i den ventrale strøm, i et område fornedet, bagerst i hjernen, der kaldes *fusiform gyrus*. Den del af fusiform gyrus, der har med farvesyn at gøre, kaldes V4.

Bevægelse

Intuitivt forekommer det umuligt at skelne mellem former og deres bevægelser; men det er ikke desto mindre præcist, hvad hjernen gør. Under normale omstændigheder vil

enhver synsoplevelse være præget af en eller anden form for bevægelse, beskuerens egen og/eller det beskuedes bevægelse.

Vores mand på billedet ville eksempelvis måske være ved at sige noget ind i 'telefonen'. Men trods dette faktum kan vi sagens se, hvad der sker på billedet alligevel. For et synssystem, der var indrettet til at flyde med i altings fluktueren, ville stillbilleder være meningsløse og formentlig uforståelige. Men sådan er vores syn ikke indrettet, hvilket vores uproblematisk aflæsning af fotografiet understreger. Vores oplevelse af bevægelse er også noget, vi rekonstruerer os frem til. Til dette har hjernen ligeledes et specielt center, et område i den visuelle cortex, kendt som V5 eller MT (se figur 5). 90 % af alle celler i V5 er følsomme overfor retningsbestemt bevægelse i synsfeltet, d.v.s. de reagerer på bevægelse i én retning, men ikke på bevægelse i den modsatte. Cellerne er oven i købet så ordentligt organiseret, at celler der er følsomme for bevægelse i samme retning, ligger sammen, og sådan at den retning som cellerne er følsom overfor, skifter gradvist, hvis man bevæger sig langs den fold i hjernebarken, som V5 ligger i. "*Det er som om, celler med ens egenskaber er grupperet sammen i cortex.*" (Zeki, 1993, p. 127; min oversættelse).

Men ligesom for farvesynets vedkommende, hviler den processering, der foregår i V5, på en mængde tidligere beregninger, ud af hvilke V5 kan beregne sig frem til den 'konstante' bevægelse. I V1 findes celler med meget små visuelle felter, som forholder sig til bevægelse indenfor disse små områder, og opgaven for V5 er formodentlig den at sammenligne disse bevægelsesmønstre og sortere støjen fra, så et mere overordnet billede kan samles. En funktion fuldstændig analog til farvecentrets (V4) forholder sig til bølgelængdefølsomme celler i V1.

Skader på V5 bevirker, at man mister evnen til at se bevægelse. Verden bliver til en serie stillbilleder. Den omvendte effekt af dette, som viser, at vores hjerne konstruerer bevægelsen, oplever vi hver gang, vi går i biografen. Her bliver vi præsenteret for netop stillbilleder på lærredet (24 i sekundet); men det er ikke det, vi oplever. Hjernen hjælper filmproducenten med at få skuespillerne til at bevæge sig ved at læse verden som en slags stillbilleder og så regne sig frem til relationen mellem dem. At denne evne til at konstruere bevægelse ikke er ufejlbarlig, kan opleves, når man ser på en propel eller et hjul, der drejer. Hvis hastigheden ændres bare en smule, kan dette pludselig give hjernen den idé, at hjulet giver sig til at dreje den modsatte vej. Dette sker fordi de mange eger eller propelvinger gør fortolkningen af bevægelse ambivalent. Men selvom vi kan tænke os frem til, at propellen ikke pludselig kan have givet sig til at dreje den modsatte vej rundt, så kan vi ikke lade være med at se det. Ligesom tilfældet var med former, har vores forstand overhovedet ingen magt over vores oplevelser af bevægelse. De kommer til os helt automatisk, genereret af et system, der trods sin fejlbarlighed tjener os godt. Heldigvis.

Ansigter

Alle vore sanseindtryk er altså allerede konstruktioner, skabt ud fra beregninger og lagrede erfaringer. Mennesket har et stærkt socialt instinkt. Derfor er ansigtsudtrykket noget af det første, vi lægger mærke til, når vi ser på manden med bananen. Vi kan se, at han smiler, og vi går ud fra, at der er et eller andet, han finder underholdende, eller at der er nogen uden for billedet, som han gerne vil gøre indtryk på. Måske fotografen. Men selv når vi ser på et ansigt, er det, vi oplever, noget der er sammensat af flere operationer. Vi har faktisk også et center i hjernen - eller måske snarere flere centre - der som hovedbeskæftigelse har andre menneskers ansigter, genkendelse af vore nærmeste, tydning af følelser hos andre (se figur 5). Men også noget så simpelt som at tage ansigtets enkelte dele - øjne, mund, næse, ører - og placere dem, så ansigtet bliver helt. Området der er helliget ansigter, er ligesom farvesynet lokaliseret i fusiform gyrus. Denne evolutionært funderede fokusering på artsfæller og interesse for andre 'subjekters' gøren og laden er selvfølgelig også medvirkende til, at det er så let for os at bestemme magtforholdet mellem manden og bananen.

Integration og bevidsthed

Hvordan alle disse forskellige elementer sættes sammen til at danne det bevidste helhedsbillede, der dukker op i bevidstheden, er et åbent spørgsmål. Et ekstra problem har vist sig, nemlig at de forskellige synsindtryk ikke processeres samtidig. Faktisk ser vi ifølge Zeki & Bartels (1999; Bartels & Zeki, 2000) farver, før vi ser bevægelse. Dette, sammenholdt med det faktum at en hjerneskode i et af de specialiserede områder helt kan fjerne patientens bevidsthed om denne sansemodalitet, får Zeki og Bartels til at hævde tilstedeværelsen af en såkaldt 'mikrobevidsthed' i hvert af områderne. Bevidstheden om et

sanset materiale opstår altså ikke i et specielt center, som alle underafdelingerne rapporterer til. Snarere er det en konstant mulighed i mange af de individuelle afdelinger af det samlede system. En mulighed som måske, måske ikke udnyttes, alt efter nytteværdi.

Konstanter, ambivalenser

Helt nede på det mest basale niveau af vores sansning er det altså konstanter, som vi leder efter. Hvis vi vil kunne se et objekt som havende den samme farve i dagslys, tungstenslys og tussmørke, så er vi nødt til at fraregne lyskildernes særegenheder og regne os frem til den farve, som objektet i en eller anden grad reflekterer under alle forudsætninger. Hvis jeg skal kunne se, om en hund er på vej hen for at fare i flæsket på mig, så er jeg nødt til at kunne fraregne både min egen bevægelse, og de små bevægelser hunden måtte have, der er uvedkommende for dens generelle bevægelsesretning, såsom dens logren med halen og viften med ørerne.

Her kompliceres processen selvfølgelig yderligere, fordi vi skal ud over den "simple" perception af konstante elementer og bevægelse og til at sætte elementer sammen til hele objekter, såsom haler og ører eller bananer og hænder. Hver for sig kan et objekt bestå af et utal af elementer, og selvom vi ikke kan se hele hånden eller selvom en hånd kan mangle en finger, så kan vi stadig se, at det er en hånd. Men på dette mere komplekse plan gør vi alligevel det samme. Vi leder i det fluktuerende lys, som rammer nethinden, efter de konstanter der gør os i stand til at se noget som et objekt i det hele taget. Også her bliver vi nødt til at fraregne støj. Hvordan ville objektet have set ud, hvis der ikke var en hånd i vejen, som hindrer mig i at få hele billedet? Jeg har tilstrækkelig med konstant information til at konkludere, at der må være tale om en banan.

Og udvider vi spektret til også at omfatte situationer, så får vi det samme billede. Jeg er nu klar over, at jeg har at gøre med to objekter: mand og banan. Nu må jeg så tolke på konfigurationen. Vi leder altså efter de konstanter, som billedets enkelte elementer og samlede konfiguration kan fremvise i forhold til vores erfaringer. Og her sker der noget meget interessant, for der er jo det problem, at selvom jeg fraregner støj, så har jeg ikke mulighed for at lave en fuldstændig problemfri kategorisering. Enten er manden faktisk i gang med at spise bananen med øret, eller også må jeg revurdere min opfattelse af, at det er en banan. Måske er det faktisk en telefon forklædt som banan. Man har jo hørt om banantelefoner. Ingen af tolkningerne er tilfredsstillende. Så selv om jeg står med en forholdsvis uproblematisk visuel konfiguration, hvis elementers sandhedsværdi jeg ingen grund har til at betvivle, så stiller den samlede mængde af informationer mig alligevel over for et valg mellem to dårlige tolkninger.

Blends og repræsentation

Det er i sådanne tilfælde, hvor konstanterne i en situation giver et ambivalent resultat, at den tredje mulighed viser sig. Måske skal jeg tage noget fra begge de to mulige situationer og sætte en ny situation sammen. Det man med Fauconnier (1997) og Turner (1996) kunne kalde et "blend". Hvilke konsekvenser har det, hvis en mand bruger en banan som telefon? Jo, for det første må man konkludere, at han nok ikke får fat i nogen, hvis han prøver at ringe op. Altså må der være en anden grund til, at han udfører denne handling. Hvis ikke han direkte præsenterer mig for en handling, så er det måske fordi, han vil vise mig noget om handlingen i sig selv, med andre ord, *repræsenterer* han handlingen. Når små børn bruger en banan som telefon, sådan som de i den vestlige verden bevisligt gør (se

eksempelvis Nichols & Stich, 2000), så er det måske for at vise, at de mestrer selve handlingen. Det kan være forældrene, barnet ønsker at overbevise med denne form for fremvisning af færdigheder, men er nok oftest sig selv.

Eksemplet er analogt til Neckers terning. Det er ikke problemløst at have en figur, som faktisk kan være to forskellige figurer. Enten må jeg vælge den ene eller også må jeg vælge at konstatere, at der ikke er tale om en terning, men *et billede af* en terning. Grunden til ambivalensen er, at det faktisk ikke er en terning, jeg har foran mig. Den *ligner* kun. Det er en fiktion. Terningen fremstår non-generisk i en forstand, som vores syn ikke lægger mærke til, men som vi kan opfatte med vores forstand. Det samme gælder for bananens tilstedeværelse ved øret. Og derfor er vi nødt til at tolke på den. Det der gør mennesker til noget specielt er, at vi i visse tilfælde kan overdeterminere hjernens frasortering af støj. Vi *har et blik for* de non-generiske situationer, kan man helt bogstavelig talt sige; vi kan i visse tilfælde *lægge mærke til* det exceptionelle. Og det interessante ved de exceptionelle situationer er, at de er ekstremt informative i forhold til normalen. De afslører, hvad det er, vi render rundt og tager for givet. For gjorde de ikke det, så ville de heller ikke afsløre sig selv.

Repræsentationen er selvfølgelig ikke nødvendigvis altid knyttet til *præstationen*, sådan som spekulatønnen over børns leg kunne antyde. Mennesker viser også ting for hinanden, for at overføre meningsfulde informationer til hinanden eller informationer, der er meningsløse på en humoristisk måde. Men det er først, når beskueren kan se, at det der udspringer sig for øjnene af hende ikke er virkeligt, selv om det er meningsfuldt, at vi *kan tale om* virkelig fiktion.

Litteratur

- Bartels A & S. Zeki (2000): 'The Architecture of the colour centre in the human visual brain: new results and a review' i *European Journal of Neuroscience*, Vol. 12, pp. 172-193
- Bear, M.F. et al. (2001): *Neuroscience: Exploring the Brain*, Lippincott Williams & Wilkins
- Eysenck M.W. & K. T. Keane (1995): *Cognitive Psychology*, Psychology Press
- Fauconnier, Gilles (1997): *Mappings in Thought and Language*, Cambridge University Press
- Hoffman, Donald (1998): *Visual Intelligence*, Norton
- Hoffman, Donald & Manish Singh (1997): *Saliency of visual parts*, *Cognition* 63, Elsevier, pp.29-78
- Knill, David C. & Whitman Richards (ed.) (1996): *Perception as Bayesian Inference*, Cambridge University Press
- Newton, I. (1704): *Opticks: Or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. S. Smith and B. Walford, London
- Nichols, Shaun & Stephen Stich (2000): A Cognitive Theory of Pretense, i *Cognition*, nr. 74, s. 115-147, Elsevier Science
- Ramachandran, V.S (2001): Sharpening Up 'The Science of Art' An Interview with Anthony Freeman, i *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 1, pp. 9-29
- Turner, Mark (1996): *The Literary Mind*, Oxford University Press
- Zeki, Semir (1999): *Inner Vision*, Oxford University Press
- Zeki, Semir (1993): *A Vision of the Brain*, Blackwell Scientific
- Zeki, Semir & A. Bartels, (1999): 'Toward a Theory of Visual Consciousness', i *Consciousness and Cognition*, 8, pp. 225-259, Academic Press

Semiologi, semiotik & det (ide)historiske -Bidrag til en kritik af den semiotiske fornuft¹

Man kan altså forestille sig en videnskab, der studerer tegnenes liv i det sociale liv; den vil udgøre en del af socialpsykologien og følgelig også af den almene psykologi; vi vil kalde den semiologi (af græsk semeion, "tegn").

Ferdinand de Saussure²

Som jeg mener, at have påvist, er logik i almindelig forstand blot et andet navn for semiotik (semeiotiké), den quasi-nødvendige eller formelle doktrin om tegn.

Charles Sanders Peirce³

Semiotikken er en humanvidenskabelig disciplin i kraftig vækst. Dette gælder også i Danmark, hvor akademiske begavelser som Per Aage Brandt og Frederik Stjernfelt - inspireret af bl. a. strukturalismen, fænomenologien og kognitionsforskningen - praktiserer en særlig form for "dynamisk" semiotik (som den kaldes). Denne artikel er et bidrag til kritikken af en sådan semiotisk praksis. Selvom dette bidrag har en udøver af den idehistoriske praksis som afsender - forsøges det, for ikke at placere sig i den rene negations faldgrube, at kombinere de idehistoriske indsigter med en lidt anden form for betydningsteoretisk tilgang: Semiologien. Kort fortalt, så søger nærværende fremstilling på den ene side at markere afstand til semiotikkens ontologiske, oplysningsfilosofiske ambitioner, men søger samtidig på den anden side - formidlet over den semiologiske praksis - at åbne op for en dialog mellem semiotikken og idehistorien, eller det historiske som sådan. Artik-

lens nøgleord er: Semiologi, semiotik, oplysning, det historiske.

Semiologi eller semiotik? – historisk skitse

En opfattelse af tegnteorien (semiotikken) som et nogenlunde veldefineret videnskabeligt felt er - historisk set⁴ - en nyhed. Tegnteori, som vi kender den, er en "moderne" videnskab. Af fundamental betydning for den moderne tegnteoris fremkomst og videre udbredelse i det 20. århundrede var to, idehistorisk set, betydningsfulde teoretikere: Den amerikanske filosof og polyhistor Charles S. Peirce (1839-1914) og den schweiziske lingvist og sprogforsker Ferdinand de Saussure (1857-1913). Enigheden blandt de historiske kommentatorer er dog ikke stor, når det kommer til at placere disse to teoretikere i forhold til tegnteoriens generelle udvikling, hvilket sikkert bunder i, at hvor Peirce direkte bruger termen "semiotik", der bruger

Saussure - og det kun *en passant* - termen "semiologi" (se de to citater i begyndelsen af denne artikel). Som det fremgår, er der en helt selvfølgelig forskel på en semiotik, der er en "quasi-nødvendig og formel doktrin om tegn" og så en semiologi, der (re)præsenterer "en videnskab der studerer tegnenes liv i det sociale liv", eller som det fremføres lidt senere - undersøger " ... tegnet, der af natur er socialt"⁵. Alain Rey fremfører i sin oversigtsartikel *What does semiotics come from?*, at semiotik " ... with any of the modern available definitions, was [not] in existence before Peirce. Even Saussure's "semiology" is completely different ..."⁶. Der er altså her en væsentlig forskel på begreberne "semiotik" og "semiologi". I en anden oversigtsartikel af Luigi Romeo lyder det modsætningsvist: "Semiotics, i. e., general semiotics, is now one only discipline, be it called as such or semaeology, semiology, semeiology, semiosis (...) and so forth. It must be derived from (...) semeiotiké ("ars semeiotica"), the doctrine of signs, which are at the center of every cognitive process. All other derivations are mere suppositions based on historical accidents"⁷.

Således uenigheden, uklarheden omkring den moderne tegnteori (semiotiks/semiologis) oprindelseshistorie. Denne fremstilling vil definere den moderne tegnteori som værende opstået af og virkende i et spændingsfelt mellem mere "bløde" (socio-psykologiske, Saussure) og mere "hårde" (formalistiske, Peirce) tolkninger af tegnteoriens arbejdsområde(r). Franskmanden Roland Barthes kan, med sine semiologiske analyser af de mytologiske tegn og symboler i kulturindustriens produkter (*Mytologier*), siges at præsentere et bud på en "blød" tegnteori⁸, hvor strukturalismen, formalismen og kognitionsforskningen på den anden side kan siges at have bidraget til en mere "hård", struktur- eller formanalytisk ditto.

Generelt set, er der dog i dag, hvad Keld Gall Jørgensen også påpeger i sit forord til antologien *Anvendt Semiotik*, sket " ... en forskydning fra Saussures humanvidenskabeligt orienterede semiologi til Peirces naturvidenskabeligt orienterede semiotik"⁹. En forskydning, der særligt viser sig i den nyere semiotiks tætte forhold til kognitionsforskningen, men som også kan spores i visse semiotikeres (eks. Stjernfelts, Brandts) begejstring for den såkaldte katastrofeteori (René Thom/Jean Petitot). Begejstring for "naturvidenskabelige" forklaringsmodeller eller ej, så står det fast, at semiotikken - i særdeleshed som den fremstår i den Brandt'ske skole og hos beslægtede teoretikere - dags dato står i intim forbindelse med det kognitionsvidenskabelige felt. Et videnskabeligt felt eller samfund, der i hovedsagen består af amerikanske lingvister, filosoffer og litterater (George Lakoff, Mark Johnson, Mark Turner, m. fl.). I studieordningen for suppleringsuddannelsen i Almen semiotik¹⁰ (Århus Universitet) står der ganske enkelt: "Den [semiotikken] bygger på en filosofisk analyse af symbolisering, billeddannelse, sprog og semantik, almen fænomenologi og kognitionsforskning, herunder psykologi. Disciplinens modeldannelser hidrører fra strukturalismen og nyere, især dynamiske betydningsteorier"¹¹. Dette citat indkapsler, på nærmest demonstrativ vis, både de forskellige historiske inspirationer og ophav, som den aktuelle (Brandt'ske) semiotik gør brug af, men viser samtidig frem til emnet for denne kritiske undersøgelse: Semiotikken som aktuel humanvidenskabelig teori og praksis hos Per Aage Brandt (& Co.).

Den semiotiske fornuft

Semiotikken har, selv i Per Aage Brandts udgave, ikke altid været den samme. Per Aage Brandt har ændret, modificeret position ved flere lejligheder, hvilket vi, hvis vi skal være

positivt stemte overfor den Brandt'ske semiotik, nok kan tilskrive dennes særlige evne til at indarbejde og indoptage forskellige elementer fra andre vidensområder end det strengt lingvistisk-semiotiske (psykologi, fænomenologi, kognitionsforskning). Vi må antage, at det er denne særlige evne til indoptagelse og indarbejdning af umiddelbart "fremmede" vidensformer, der har medvirket til, at Per Aage Brandt i dag kan kalde sin position for "dynamisk semiotik" (selvom dette begreb vistnok mest dækker over en særlig karakter ved de betydningsanalyser og efterfølgende skematiseringer, som den Brandt'ske semiotik opererer med). Men for nu at komme til sagen, så er det Per Aage Brandts position, som den fremstår i udvalgte tekster fra 1990'erne, der er fokuspunktet for det følgende.

Hvad er for Per Aage Brandt det specifikt semiotiske? Dette spørgsmål synes implicit, da Brandt, marts 1999, i sin tiltrædelsesforelæsnings¹² om "dynamisk semiotik som forskningsparadigme" *Om stole og andre betydninger*, siger: "Måske består forskellen mellem et hermeneutisk menneske og et semiotisk deri, at det første vil fortolke stolens *mening* for Jensen en bestemt dato. Men semiotikeren vil hævde, at en sådan fortolkning allerede bygger på en forudgående forståelse af kategorien, altså en *betydning*"¹³. Det særlige kendskab til menneskets basale kategorisering er altså, hvis vi skal tro Per Aage Brandt, det, der adskiller semiotikken fra andre humanvidenskabelige discipliner (eks. hermeneutikken). I kampen for at opnå dette særlige kendskab allierer semiotikken sig med kognitionsforskningen (der åbenbart har et særligt privilegeret forhold til den menneskelige erkendelse): "... en adækvat analyse af betydningernes organisation i menneskelige bevidstheder og ubevidstheder, kort sagt hoveder – kan kun etableres ved et systematisk, tværfagligt studium af to ting i

forening: kognitionen og tegngivningen hos mennesket"¹⁴. Brandt fortsætter: "En kognitiv semiotik (...) er under opbygning. Den reaktualiserer en lang række ældre og moderne filosofier, især de realistiske og de fænomenologisk prægede ..."¹⁵. Med ordene "realisme" og "fænomenologi" er vi straks konfronterede med endnu et vigtigt aspekt ved den nyere Brandt'ske semiotik; kroppens almene og universelle funktion for erkendelsen. Denne tese udtrykkes, med Brandts ord, således: "... vi integrerer i basale domæner, og et af dem, det mest objektive, det fæno-fysiske, hviler på vor kropslige tilstedeværelse i verden som individ af en art, et ubestemt kollektiv, en "menneskehed", som vor opmærksomhed konstant medtænker. Hver gang vi intenst iagttager noget, medtænker vi menneskeheden intenst"¹⁶. Formuleringen er nærmest kantiansk, hvilket – som vi skal se andetsteds – nok ikke er nogen tilfældighed. Et andet sted er formuleringen skærpet, perspektivet samtidig flyttet en smule: "I virkeligheden er vi slet ikke særlig historiske; kroppe har vi altid haft, og de har altid været optaget af tingenes former og kræfter"¹⁷. Hermed er et andet vigtigt aspekt af den kognitivt-universelle semiotik berørt; afstandtagen til et begreb om historisk kontingens (historicitet). Per Aage Brandts holdning til Historien (den med det store "H"), det historiske vilkår – som man også siger – kommer klart til udtryk i det følgende lange citat, som vi af selvsamme grund vil tillade os at citere i sin helhed: "Når Historien overhovedet fortjener en vis interesse, skyldes det jo den antagelse, at den overhovedet danner en kontinuert sammenhæng, snarere end en samling adskilte søer og damme. Enheden i sammenhængen beror på konstanser, som vi må antage kan bære og modstå specifikationernes historiske pres i betydelig grad; ellers ville vor samtids transkulturelle civilisation med dens enestående

sammenløb af humane substanser næppe kunne lade sig realisere så langt som tilfældet er. Og vi ville ikke kunne ”lære af historien”, som vi principielt må tro, vi kan”¹⁸.

Opfatter vi erkendelsen, den basale menneskelige kategorisering, menneskets moral og handlingsmønstre som specifikke historiske produkter, så gør vi os samtidig skyldige i relativismens forbrydelse, som i den Brandt’ske optik er lig totalitærens forbrydelse: ”I gamle dage – indtil for nylig – kunne man i fuldt alvor tro på kommunismen, som den mest radikale udgave af troen på at leve i Historien. Atomaffaldet kunne dumpes i Barentshavet, for her lever menneskene ikke, det er ikke Historien. Man kunne trygt mishandle anderledes tænkende for Historien ville frikende én”¹⁹. Men med murens fald er Historiens mur mod virkeligheden også faldet, som Brandt formulerer det²⁰, og i den ”åbning” - det ”frie rum” - som dette fald efterlader, kan den kognitive semiotik (universalismen) tage over og bringe lys over land. Dette er, kunne man sige, semiotikkens normative rolle – eller, med andre ord, semiotikkens ideologiske, idemæssige program, som det fremtræder hos Per Aage Brandt.

Den historiske relativisme (kulturrelativismen) får nu ”.. modspil fra en forsigtig, men dog fortrøstningsfuld universalisme ..”, der endvidere ”.. støttes af en i disse år frembrydende kognitionsforskning..”²¹. Hvis vi derfor - i den nære fremtid - ønsker at forstå mennesket (i dets universelle almenhed), da ”... [kan] kun en semiotisk dynamisk foregribelse (...) holde os levende og tilstrækkeligt muntre til at udholde vore egne udfordringer”²². Fremtiden tilhører således den semiotiske refleksion.

For at perspektivere, supplere det foreløbige billede, kunne vi passende inddrage Per Aage Brandts københavnske fælle Frede-

rik Stjernfelt i vor undersøgelse af den semiotiske fornuft. Om ikke andet, så vil dette i det mindste give os muligheden for at basere den afsluttende kritik på et, trods alt, mere omfattende baggrundsmateriale.

Stjernfelt giver i sit bidrag til antologien *Anvendt semiotik* et meget præcist bud på semiotikkens placering i forhold til filosofien (i semiotikkens selvforståelse). Han kommer i samme ombæring til - og det helt med vilje - at markere, hvori semiotikkens filosofi består og hvorledes den positionerer sig i forhold til andre filosofier.

Stjernfelt indrømmer, at semiotikken ”... som filosofi betragtet [har] en forkærlighed for bestemte filosofiske grundsynspunkter frem for andre ...” og fortsætter ”Semiotikkens institutionelle plads forråder her meget: placeret inden for humaniora skeler den ofte lystent til naturvidenskaberne, både de formelle, matematik og logik, og de materielle, fysik og biologi, uden at blikkene vinder megen gengæld; omvendt er den ofte ildeset på humanistfakulteterne, hvor den hjertevarme koncentration om den humane ånds selvfølkelige selvspejling og dens traditioner føler sig truet af semiotikkens tendens til scientistisk kølighed og formel beskrivelse”²³. Herefter fremhæver Stjernfelt semiotikkens filosofiske modstandere, der - på den ene side - er alle former for ”positivisme” (eks. logisk positivisme), men – på den anden side – samtidig også er alle former for ”hermeneutik” (”positivismens ulyksalige natside”)²⁴, en betegnelse, der skal dække så forskellige filosofiske positioner som eksistentialisme, livsfilosofi, dekonstruktivism og filosofisk hermeneutik (samt naturligvis alle former for marxisme og historiefilosofi)²⁵. Semiotikkens filosofiske helte er derimod ”rationalisterne” (Aristoteles, Scotus, Leibniz, Kant, Peirce, Cassirer, Husserl) og - hvad Stjernfelt kalder - ”tredjepositionstænkere” (Peirce, Cassirer,

Husserl, som vi genkender fra "rationalisternes" rækker, og Merleau-Ponty, Ricœur, Serres, strukturalismen, den kognitive lingvistik)²⁶. Den semiotiske filosofis placering på tænkningens himmel er - *vis a vis* den antagonistiske holdning til positivism på den ene side og hermeneutik på den anden - "... en konstant tredjeplads: lige langt fra håndfast naturvidenskabelig reduktionismes ringeagt over for subjektet og fra blød humanvidenskabelig reduktionismes hån over for objektet"²⁷. Dog skal denne tredjepositionsplacering ikke tolkes hårdere end, at semiotikken ikke - som de "bløde" humanister, hermeneuterne etc. - er videnskabs skeptisk: "Semiotikken tror ikke blot på sine egne muligheder som videnskab; den antager også, at der reelt er indvundet kontinenter af viden i videnskabshistoriens løb, og at det er et centralt semiotisk emne at forstå, hvordan dette er muligt"²⁸. Stjernfelt nærmer sig nu en positionering af den semiotiske tanke, den semiotiske filosofi eller fornuft, i et bredere intellektuelt landskab. En positionering, som Stjernfelt ikke er bleg for at stadfæste med en kort omremsning af "ismer", der kan bruges til at beskrive "... semiotikkens nærliggende filosofi", som (med "ismernes" ordvalg) er "... rationalistisk, idealistisk, realistisk, fænomenologisk - med alle de mulige spændinger, der naturligvis endnu består mellem disse begreber"²⁹. Til disse "ismer" kunne vi så, med Per Aage Brandt in mente, tilføje universalismen og naturalismen³⁰; hvilket kun, i endnu højere grad, kan siges at bidrage til det i forvejen yderst brogede billede, vi allerede nu måtte have af den semiotiske fornufts væsen i sin aktuelle danske udformning.

Semiotik, oplysning, det historiske - kritik af den semiotiske fornuft

Efter nu at have blotlagt aspekter af tegnteoriens historie og den semiotiske fornufts væsen,

som den defineres af to betydningsfulde udøvere af den semiotiske praksis (Brandt og Stjernfelt), vil vi gå til den kritiske fremstilling af selvsamme semiotiske fornuft (og praksis).

Det blev ovenfor skitseret, at semiotikken (som præsenteret af Brandt/Stjernfelt) implicerede en række filosofiske standpunkter eller grundideer: Universalisme, rationalisme, realisme og/eller naturalisme, kognitivism (forstået som en videnskabelig teori om hjernens almene og basale kategoriseringer). Fælles for disse ideer er en vis tilknytning til den oplysningsfilosofiske tradition, oplysningsfilosofiske idekomplekser generelt, hvilket hverken Brandt eller Stjernfelt i øvrigt benægter. De er sig, tværtimod, denne filosofiske arv fuldt ud og stærkt bevidste. Således følgende højstemte *passus* fra Per Aage Brandts seneste samling af essays *Tegn, ting og tanker*: "... en rationel og fuldgyldigt humanistisk forskning og erkendelse [vil] både kunne studere de mageløse forskelle og lov-mæssige ensartetheder, som kendetegner vor arts værker og virke. En sådan humanvidenskab hører fremtiden til. Men dens projekt er det samme som Oplysningens, der manglede objektive forudsætninger [kognitionsforskningen, PHA] for at realisere den og dermed i første omgang tabte humanismens sag"³¹. Den samme "ånd" hvilede også ganske tungt over den, som vi vist kaldte den, nærmest kantianske formulering af menneskeheden som konstant medtænkt i alle vore iagttagelser, som vi på et tidligere tidspunkt i vore undersøgelser berørte; men genfindes i øvrigt mange andre steder i det nyere Brandt'ske *oeuvre*. Såvidt de klart oplysningsfilosofiske tendenser i den semiotiske fornufts selvforståelse.

En anden tendens eller grundide, der gennemsyrrer den semiotiske fornufts selvforståelse, er, som nævnt, anti-historismen/-

historicismen. Erkendelsen kan ganske enkelt ikke være historisk (betinget), thi det ville jo stemme ganske uoverens med ideen om universalisme. Alle mennesker er, basalt set, udstyret med det samme kognitivt-kategorielle erkendeapparat ("... således som man umiddelbart overtager andre menneskers kognitive, rationelle *ego*, eftersom dette er det samme hos alle og enhver, medmindre det har lidt skade"³²). På denne måde kan Brandt, ganske seriøst endda, et sted argumentere for, at menneskets erkendelse og tilgang til verden - i det fundamentale - ikke har ændret sig de sidste 50.000 år, eller som det formuleres i overskriften til den artikel det drejer sig om: *Hvad nyt? – 50.000 års modernisme*³³. Eller han kan, som han gør det andetsteds, pege på, at vi åbenbart ikke "... virkelig [vil] vide, hvordan det forholder sig med hensyn til menneskers tilbøjelighed for løgn, troløshed, grusomhed, had, ondskab i almindelighed?". Næh, tilføjer Brandt hånligt, "... vi [dvs. historiker og hermeneuter, PHA] vil vide det historisk, det vil sige anekdotisk (...) ikke som noget, der kan forstås som en egen-skab ved arten [dvs. semiotikkens tolkning, PHA]"³⁴. Altså ingen forståelse for den historiske refleksion.

Ser vi lidt nærmere på denne anti-historiske holdning, så kan den siges at dele sig i to forskellige kritikker af det historiske. En kritik af det Historiske og en kritik af det historicistiske.

Den Historiske tolkning af det historiske, har vi allerede forstået, fører (i Per Aage Brandts øjne) til det totalitære diktatur (stalinismen etc.). Historien har i denne Historiske tolkning sit ideale endemål i en bestemt (statisk) tilstand - Historien kan i bevægelsen mod dette sit ideale og statiske endemål (sin finale logik) blive nødt til at hæve sig op over de partikulære historiske individer - ja, kan, i værste fald, blive nødt til at knuse disse.

Denne historieopfattelse kender vi også, om end den ovenfor kunne siges at fremtræde en anelse karikeret, fra oplysningsfilosofien, eksempelvis fra Hegels historiefilosofi. Det kan i denne forbindelse undre, at akkurat den historieopfattelse, som Per Aage Brandt kritiserer her, spørger i den semiotiske fornufts selvforståelse (med den kognitive, universale semiotik kan oplysningens projekt endelig realiseres [og historiens mål er nået!, PHA])³⁵. Kritikken af den Historiske tolkning af det historiske synes altså, nærmest som en performativ selvmodsigelse, at ramme det semiotiske projekt (med dets erkendte oplysningsfilosofiske fundament) selv.

Hvad angår den historicistiske tolkning af det historiske, historien som kontingent eller situationært artikuleret - ja, så er det vel mere eller mindre indlysende, at den i endnu mindre grad, end eks. den Historiske tolkning, har Per Aage Brandts velvilje. Hvis al erkendelse er kognitiv-semiotisk og *a priori* kategorisk, så er det klart, at den omvendte opfattelse - bevidstheden formes historisk (og skal jævnfør dette forstås historisk situationært) - ikke kan vente megen begejstring i de førstes lejr. Den saglige kritik er det dog småt med, når den historicistiske tolkning af det historiske bliver taget til behandling. Den foretrukne taktik er at samle al historisk refleksion af denne art under overskriften "kulturrelativisme", et begreb, der herefter skal omfatte diverse, af natur ganske forskellige, tankestrømninger; eksistentialismer, hermeneutikker, dekonstruktivismen, post-strukturalismer, som efterfølgende kan rubriceres som nazistiske, fascistoide - ja, som slet og ret totalitære i udgangspunktet. Brandts bog *Mere byrde til kulturen* er et forholdsvis pinligt eksempel på denne, ikke særlig velovervejede, kritik.

Det siger sig selv, at enhver historisk skolet person (spørgsmålet er om ikke mange

filosofisk skolede mennesker i vor samtid også hører til disse) ikke vil kunne bruge semiotikken, som den her har præsenteret sig, til ret meget. Meget sigende er det da også, at hvor semiotikken har haft meget få problemer med at engagere andre videnskabelige praksisser - indenfor både humanvidenskabernes og naturvidenskabernes - så har semiotikken haft utrolig svært ved at engagere (eller interessere) de historiske fag. De to indgangsvinkler, semiotikken (tegnteori) og den historiske videnskab, synes indbyrdes at udelukke hinanden. Og som vi har set, så skyldes denne indbyrdes udelukkelse måske ikke mindst, at den semiotiske fornuft, allerede fra sin videnskabelige debut hos Peirce, bygger på et a-historisk grundlag ("den quasi-nødvendige eller formelle doktrin om tegn"). Hvad vi dog samtidig så, var, at der indenfor et andet spor i tegnteori (vi forudsætter her en væsensforskellighed mellem semiotik og semiologi) - semiologien - blev arbejdet med den hypotese, at den tegnteoretiske undersøgelse omfattede "tegnes liv i det sociale liv". Her blev der altså regnet med, at tegnet - om end kun socialt - var betinget ("tegnet, der af natur er socialt") af andre faktorer end sig selv. Det er klart, at en sådan opfattelse i højere grad fortjener historikerens opmærksomhed. Her er - kort sagt - en metodologi, som historikeren kan bruge til noget. Hvis tegn er socialt konstituerede, så kan tegnes betydning i historien gøres til genstand for en betydningsteoretisk-historisk undersøgelse. Det er undersøgelser af denne art, som Roland Barthes, i et samtidshistorisk perspektiv, arbejder med i *Mytologier* (1957). En praksis som denne, synes det, virker berigende for både betydningsteori og den historiske teori eller videnskab. Semiotikkens ontologiske ambitioner kommer her meget hurtigt til at spærre for denne indbyrdes berigelse, der ellers snildt kunne afløse den nuvæ-

rende indbyrdes udelukkelse³⁶.

Hvad angår semiotikkens ontologiske ambitioner (den oplysningfilosofiske "rest" i semiotikken), så lader det til, at funderingsproblematikken er centralt placeret. Semiotikken søger, som den er formuleret hos Per Aage Brandt og Frederik Stjernfelt, ganske enkelt at fundere sig naturvidenskabeligt med kognitionsforskningen. Det var disse "objektive forudsætninger", som den gamle Oplysning manglede for at vise, at vi alle som mennesker i bund og grund er ens (universalismen). Problemet er bare, at kognitionsforskningen som sådan ikke entydigt kan siges at understøtte denne grundantagelse, den kognitive semiotiks absolutte fundament. Den estimerede amerikanske videnskabsfilosof og kognitionsforsker Nancy Nersessian skriver således: "But whether and to what extent human cognition is shaped by the historical-cultural context in which it has taken place ought to be seen as an open question"³⁷. En opfattelse af kognitionsforskningens omfang og ontologiske implikationer, som - må vi bemærke - står i delvis modsætning til den Per Aage Brandt repræsenterer. Kognitionsforskningen er *still in the making* - og at bruge den som ontologisk fundament (teoretisk funderingsstrategi) virker direkte overmodigt.

Noter

¹ Denne artikel er en bearbejdning af et aktualiserende projekt, afleveret ved Institut for Idehistorie i foråret/sommeren 2000. I den forbindelse vil jeg gerne rette en tak til opgavevejleder Hans-Jørgen Thomsen samt alle andre, der med diskussion, uenighed og opbakning bidrog til dette projekt. Jeg har siden projektets afslutning ændret indstilling til en række faktorer - bl. a. er min tiltro til semiologiens, tegnvidenskabens positive potentiale blevet styrket.

² Saussure (1998): s. 415-16.

³ Peirce (1994): s. 93.

⁴ Etymologisk stammer "semiotik" (tegnteori) fra det græske *semeion* og det deraf afledte *semeiotike*, der kan betyde symptomlære eller læren om overnaturlige tegn

(varsler). Oprindeligt blev begrebet brugt i den antikke græske lægekunst ("symptomlære"), men dukkede senere op i forskellige sammenhænge (eks. Hos Locke som synonym for logikken, tegnlæren, jf. Peirce). Men semiotik/tegn-teori som videnskabelig disciplin – i moderne forstand – finder vi først i det 20. århundrede. Anbefalede oversigter er Romeo (1977) og især Rey (1984).

⁵ De Saussure (1998): s. 416.

⁶ Rey (1984): s. 79.

⁷ Romeo (1977): s. 45.

⁸ Mads Storgaard Jensens forord til Barthes (2000) diskuterer bl. a. dette forhold.

⁹ Jørgensen (1997): s. 8-9

¹⁰ Denne artikel er skrevet uden at have adgang til den nye studieordning for overbygningssuddannelsen i semiotik. Eventuelle ændringer i denne i forhold til suppleringsuddannelsens studieordning er altså ikke medtaget i denne fremstilling.

¹¹ *Studieordning for suppleringsuddannelse i Almen semiotik* (1997): s. 1.

¹² Dette må være tiltrædelsen til stillingen som professor i Dynamisk Semiotik, der afløste et andet professorat i Almen og Dynamisk Semiotik, der i perioden 1993-98 blev støttet af Danmarks Grundforskningsfond.

¹³ Brandt (1999a): s. 11.

¹⁴ Brandt (1998a): s. 156.

¹⁵ Brandt (1998a): s. 157.

¹⁶ Brandt (1999b): s. 8.

¹⁷ Brandt (1999a): s. 15.

¹⁸ Brandt (1998a): s. 170.

¹⁹ Brandt (1998a): s. 162.

²⁰ Brandt (1998a): s. 163.

²¹ Brandt (1998a): s. 7.

²² Brandt (1999a): s. 16.

²³ Begge citater Jørgensen (1997): s. 192.

²⁴ Jørgensen (1997): s. 192-93.

²⁵ Denne liste over antagonistiske filosofier stemmer meget godt overens med de forskellige ditto, som Per Aage Brandt fremhæver i Brandt (1998a).

²⁶ Jørgensen (1997): s. 193-95. Også placeringen af semiotikkens filosofiske helte stemmer godt overens med Brandts placering af samme.

²⁷ Jørgensen (1997): s. 195.

²⁸ Jørgensen (1997): s. 194.

²⁹ Jørgensen (1997): s. 201.

³⁰ Se Brandt (1998a): s. 7-9.

³¹ Brandt (1998a): s. 181.

³² Brandt (1998a): s. 149.

³³ Brandt (1998b).

³⁴ Begge citater Brandt (1999a): s. 16.

³⁵ Brandt (1998a): s. 181.

³⁶ Lars-Henrik Schmidt (ophavsmand til socialanalytik-

ken), der er idehistorisk skolet, men sympatisk indstillet overfor betydningsteorien, semiotikken som sådan, udtrykker, i sin seneste bog *Diagnosis III* (1999), sin skepsis i forhold til semiotikkens anti-historicistiske holdning således: "Et moderne humaniora må være på højde med de fremmeste videnskaber og kan derfor ikke længere være "efter de gamle mønstre". Heraf den *strategiske* solidaritet mellem semiotik og socialanalytik op mod en traditionel hermeneutik. Men vejene skilles straks vedrørende det ontologiske, fordi socialanalytikken vil arve et bestemt moment i solidaritet med pragma-hermeneutikken, nemlig metafysikkens historiskhed. Men historiskhed er – som Nietzsche vidste – ikke det samme som historiefilosofi". Se Schmidt (1999): s. 257. Jeg skylder Christoffer Karoff en tak for at henlede min opmærksomhed på denne *passus*.

³⁷ Nersessian (1995): s. 196.

Litteratur

-Roland Barthes, *Mytologier*, Haslev, 2000.

-Per Aage Brandt, *Mere byrde til kulturen*, Viborg/Kbh., 1991.

-Per Aage Brandt, *Tegn, ting og tanker – semiotiske essays*, Kbh., 1998a.

-Keld Gall Jørgensen (red.), *Anvendt semiotik*, Haslev/Kbh., 1997.

-Charles Sanders Peirce, *Semiotik og pragmatisme*, Haslev/Kbh., 1994.

-Lars-Henrik Schmidt, *Diagnosis III – Pædagogiske forhold*, Kbh., 1999.

-Per Aage Brandt, *HVAD NYT – 50.000 års modernisme [in Mangfoldighed og syntese – perspektiver i Michel Serres' filosofi]*, Kbh., 1998b.

-Per Aage Brandt, *Om stole og andre betydninger – Dynamisk semiotik som forskningsparadigme [in Almen Semiotik, no. 15]*, Kbh., 1999a.

-Per Aage Brandt, *Ups and Downs – Et essay om humørets form [Arbejdskopi, Center for Semiotisk Forskning]*, Århus, 1999b.

-Nancy Nersessian, *Opening the Black Box ... [in Osiris, no. 10]*, (?), 1995.

-Alain Rey, *What does semiotics come from? [in Semiotica, no. 52]*, Amsterdam/Berlin/New York, 1984.

-Luigi Romeo, *The Derivation of "Semiotics" through the history of the Discipline [in Semiosis, no. 6 – Heft 2]*, Stuttgart/Baden-Baden, 1977.

-Ferdinand de Saussure, *Forelæsninger om almen lingvistik [in Det videnskabelige perspektiv]*, DK, 1998.

-*Studieordningen for suppleringsuddannelsen i Almen Semiotik [Hæfte, Aarhus Universitet]*, Århus, 1997.

Æstetikens prægtige paradokser
- en idéhistorisk aktualisering af paradoksets frugtbarhed

Yngre humanistiske og samfundsvidenskabelige akademikere er plaget af en ganske særlig videnskabelig svaghed: videnskabsmystik. I det mindste hvis man skal tro Nils Gunder Hansen. I en klumme i Berlingske Tidende (16/9-00) med titlen *Meget komplekst* oplyser han således sin læser om, at problemet er en omsiggribende irrationalitet, der sætter en stopklods for enhver art tværfaglig kommunikation med, hvad Gunder Hansen kalder "de hårde videnskaber" – og dermed reducerer det videnskabelige samarbejde til forhandling om midler fra fælles cigarkasser.

Dommen er streng – omend ikke helt uretfærdig, betragtet som en hastig bemærkning om tendenser i forskningen. Men der er brugt lidt for mange polemiske spreddehagl til, at man kan kalde den (i sagens natur) noget journalistiske udlægning af fænomenet præcis. Alskens betegnelser underordnes det mysticistiske: "Begreber som 'paradoks', 'tvetydighed', 'det udsigelige' er sande hædersbetegnelser, og for dem med hang til en lidt mere scientistisk sprogbrug kan det f.eks. hedde 'komplicitet'." Det er samme

surdej, hvad end man kalder sagen, synes tanken at være. Det er det bare ikke ved nærmere eftersyn.

Spørger man først et litterært opslagsværk som *The New Princeton Encyclopedia Of Poetry And Poetics* (1993), vil man få det svar, at paradokset faktisk rummer en sandhed: "PARADOX. A daring statement which unites seemingly contradictory words but which on closer examination proves to have unexpected meaning and truth." Naturligvis er paradokset her vel et slags tilsyneladende paradoks, men forbindelse mellem paradoks og sandhed er interessant. Og går man dernæst videre til den mere pernittengrynde del af sprog- og litteraturvidenskaben, hvis mål det er at nagle stilfigurer fast som sommerfugle på nåle, så føjer Ulla Albeck i sin klassiker *Dansk Stilistik* (1939) med fin nuanceringssevne til, at der i forhold til paradokset er en sandhed på spil, der undviger hendes empiricistiske sandhedsbegreb (omend hun ikke kvalificerer det nærmere): "Hos den egentlige paradoxale Forfatter behøver Paradoxet ikke at forekomme hyp-pigt som egentlig Figur, men ytrer sig i den

uortodoxe Holdning overhovedet (credo quia absurdum), en bagvendt Indstilling overfor Fænomenerne, der forsvares, skønt den synes uforvarlig. Den paradoxale Stils særlige inciterende Virkning beror altsaa paa, at den ægger til Modstand.” (p.186-7).

Paradokset er netop ikke blot en idé-mæssig abstraktion, men også en konkret sprogfigur. Det rummes i sproget på sprogets grundpræmis, tiden: paradokser opstår, når ord føjes til ord i den tid, det tager at skrive eller læse en sætning. Paradoksalitet tilhører derfor ikke nødvendigvis det samme mystiske felt som det udsigelige. Dén antagelse er Gunder Hansen ellers ikke alene om at have. Faktisk placerer han sig midt i en luende diskussion om, hvad hvilken status paradokset kan tildeles. Henri Atlan lufter eksempelvis i et interview med Jørgen Jørgensen (tidsskriftet *Paradoks* 1991), den idé, at uløste paradokser ikke kan have nogen forbindelse med videnskaben, men udelukkende må tænkes af andre rationaliteter – mytiske eller poetiske. Samme sted karakteriserer René Girard filosofien i dag som domineret af en anti-hegelisk bevægelse mod det irrationelle, inspireret af Nietzsche og Heidegger. I Girards forståelse adskilles fornuft og paradoks af filosofien i forsøget på at undslippe både fornuftens problemer og paradokset. Det er ufrugtbart, og i stedet må paradokset løses, hvis det skal kunne udforskes andre steder end i litteraturens verden; og således skitserer Girard kort sin teori, *mimetisk teori*, der løser op for paradokser og fortolker dem rationelt.

Ikke alene er disse tanker højst diskutabile, de er også ganske imponerende historieløse. For det er muligt ikke alene at vise, at paradokset er en frugtbar og ikke-mysticistisk tankeform, men også at det har fungeret som en positiv motor i tænkningen ganske længe. Det kan med stor tydelighed ansku-

eliggøres i forhold til ét bestemt område: æstetikens. Paradoksets struktur eller udfordring af struktur er nemlig, hvad der bliver voldsomt påtrængende i de sammenhænge, hvor æstetikken optræder. Og det er ikke fordi, æstetikken så er mysticistisk. Som det skal blive klart, opstår æstetikbegrebet til en begyndelse i yderst rationalistiske filosofiske værker af Baumgarten, Kant og Hegel – og denne insisteren på rationalitet genfindes også i en ganske vist helt anden form hos såvel Jena-romantikerne og Heidegger. Æstetikken har at gøre med tænkning, den gør det muligt at føre dialog med de ”hårde videnskaber” på den anden side af et konstrueret skel mellem sansning og erkendelse.

Men reduktionen af paradoksalitet til modepræget irrationalitet står desværre i meget stort omfang uimodsagt også på dette felt. Der mangler altså en belysning af paradoksets status. Det kan der rådes bod på ved at aktualisere paradoksets position i æstetikken idéhistorisk – for så viser der sig nemlig en interessant historie om, hvordan der med tiden afprøves en række forskellige måder at omgå dén paradoksalitet på, som trænger sig på i formuleringen af æstetikens resort. Schematisk: først figurerer en heftig fortrængning af paradoksalitet, senere en åbenlys blottelse af samme. Tesen her er, at der er tale om to sider af samme sag: vanskeligheden ved at holde paradoksaliteten ude af billedet betyder så stor uro, at æstetikken som en båd tipper om og viser sin skjulte side. Baumgarten, Kant og Hegel argumenterer så omfangsrigt for en ikke-paradoksal æstetik, at de, uden at ville det, retter læserens opmærksomhed hen mod det, de ville dreje den væk fra. Den sproglige og argumentative uro i de idealistiske filosofers tekster afdækker således æstetikens paradoksale potentiale, der tages op af Jena-romantikerne og Heidegger.

Det er denne vending, der skal karakteriseres i det følgende – fra Baumgartens initiering af æstetikbegrebet, henover Kants tænkning af den æstetiske dømmekraft som sit systems forsonende element, gennem Hegels kastration af æstetikken og Jena-romantikernes potensering af deres æstetik og endelig frem til Heideggers senmoderne artikulering af *Dasein* som noget, der eksisterer i og med æstetik.

Æstetikbegrebets initiering: Baumgarten
Alexander Gottlieb Baumgarten er den første, der tænker begrebet æstetik i en filosofisk sammenhæng. Det sker dels i habilitationsskriftet *Filosofiske betragtninger over digtet* fra 1735, dels i det ikke færdiggjorte skrift *Aesthetica*, som Baumgarten arbejdede på i årene kort før sin død i 1762.

For undersøgelsen af æstetikken historie med paradokset for øje er Baumgartens æstetikbegreb interessant som en undvigelse af paradoksalt. Baumgarten tilskriver subjektet erkendelsen af det skønne. Samtidig begriber han denne erkendelse på en måde, så der ikke opstår nogen sammenblanding af fornuft og følelse. Begribelsen af det skønne har ikke med ureflekteret følelse af gøre, men med intellektet: den form for rationalitet, der er på spil i erkendelsen af det skønne, kaldes ”analogen rationis”. Denne fornufts-lignende rationalitet er det æstetikken opgave at filosofere over. Æstetikken skal ikke sige noget om det skønne selv, men om dét, der siges om det skønne. Æstetikken er metatænkning, *videnskab* om poetikken. Det betyder i Baumgartens terminologi, at æstetikken er en særlig art filosofi. Dermed bliver æstetikken fri af den principielle uvidenskabelighed, der ellers knytter sig til kunsten: dens emne er ikke kunsten, men vores rationelle begribelse af det skønne. Baumgarten må altså foretage en

differentiering af den rationelle erkendelse: den er dels fornuft, dels fornuftslignende. Alternativet ville nemlig være paradoksalt i Baumgartens verden: hvis erkendelsen af det skønne både afhang af fornuft og følelse, ville følelsen paradoksalt blive lukket ind i tænkningens sfære. Derfor er differetieringen et interessant krumspring uden om paradoksets udfordring i æstetikken.

Et tveægget sværd: Kants æstetik

Baumgarten forvarsler således den langt mere omfattende gennemtænkning af subjektivitetens problem, som Immanuel Kant står for. For at undgå, at æstetikken gør erkendelsen til en paradoksalt størrelse, må filosofien differentiere subjektets erkendevner. Baumgarten forbinder æstetik med analogen rationis, Kant forbinder den som vi senere skal se med fornuftig indbildningskraft.

Æstetikken, eller rettere den æstetiske dømmekraft, behandles i første del af Kants tredje kritik *Kritik der Urteilskraft* (1799). Det ville være forkert at kalde Kants fremskrivning af den æstetiske dømmekraft paradoksalt. Ikke desto mindre er der hos Kant en langt tydeligere kamp med paradokset end hos Baumgarten: Kants tekst slipper ikke for at være kendetegnet ved en tilsyneladende paradoksalt. Allerede udgangspunktet antyder problemet: Kants filosofi er uddifferentieret mellem forstand og naturlov, fornuft og moral, men selve løsningen på dette problem viser sig paradoksalt at være en yderligere uddifferentiering.

Differentieringerne kommer til at virke som en konstant udskydelse af en uforløsthed: dømmekraften er reflekterende, ikke bestemmende, men den æstetiske smagsdom fældes alligevel over noget bestemt. Dømmekraften er hverken fornuftig eller forstandsmæssig, men knytter an til begge dele uden alligvel at være en forbindelse, der bryder

deres forskellighed. Den er lyst, men er interesseløs og derfor uden lyst. Naturens hensigtsmæssighed er dét, den æstetiske doms lyst opstår af, men naturen har alligevel ikke nogen hensigt. Den æstetiske dom er subjektiv, men almen. Ligesom den æstetiske lyst intet formål har, men dog alligevel har et formål (i urene æstetiske domme).

Umiddelbart giver disse bestemmelser af den æstetiske dømmekraft indtryk af at være paradoksale. Men én ting er det ufrivillige indtryk af undvigelse og paradoksalitet, Kants tekst giver af sig i læsningen af den. Noget andet er, at ingen af disse tilsyneladende paradokser rent faktisk er sådanne. Kant kan nemlig med sin imponerende kapacitet for stringent systematisk tænkning skelne så skarpt i hvert eneste tilfælde, at han skærer sig en (ganske snoet) sti gennem paradoksens jungle, som her skal følges.

Den æstetiske dom er ikke en logisk, objektiv dom, hvor noget af forstanden bestemmes som skønt ud fra kendte regler om skønhed. Skønhed opstår kun gennem subjektets refleksion, der er knyttet til fornuften. Når der på den ene side opstår et særligt spil mellem subjektets forstand og dets indbildningskraft, og når dette spil på den anden side reflekteres af den æstetiske dømmekraft, så kan det medføre, at en bestemt genstands form bedømmes som værende dét, der er grunden til, at en lystfølelse opstår. Der er på den anden side ikke tale om en småsolipsistisk selvnydelse. Det er alene dømmekraften, der udgør skønhedens *a priori* grundlag, men bedømmelsen af noget som skønt forudsætter alligevel, at genstanden på forhånd er koncipieret og bestemt af forstanden. Derfor kan man sige, at smagsdommen som ikke-forstandsmæssigt knytter an til fornuften ved kun at være refleksion og ikke erkendelse – og samtidig er bundet til for-

standen, fordi den æstetiske dom er uløseligt forbundet med forstandens bestemmelse.

Det gør ikke dømmekraften til en paradoksal mellemting, for der er hverken tale om forstand eller fornuft på almindelig vis. Den reflekterende dømmekraft er ikke erkendelse, men den følger heller ikke fornuftens bestemmelse, at fornuftsvæsenet sætter sin egen udkastende idé i værk og i handling. På samme måde anskuer forstanden i forbindelse med den æstetiske dom genstanden på en særlig måde. Erkendeevnen *indbildningskraften* er nemlig frisat af forstanden i de anskuelser, den æstetiske dømmekraft træder i forhold til. Indbildningskraften løser *proforma* fornuftens problem, nemlig at der ikke findes nogen anskuelse, der svarer til dens ideer: fornuften får lov til at opføre sig som om, den var forstand, og dermed opstår så følelsen i subjektet af, fornuften kan vide, at forstandens love faktisk er i overensstemmelse med naturen eller objekterne i sig selv. *Proforma*, fordi indbildningskraftens anskuelse i sin omformede stand ikke refererer til objektet, men kun til subjektet selv.

Det skønne er altså forbundet med en lyst, der opstår i refleksionen af det frie spil mellem forstand og indbildningskraft. Lyst er derfor ikke bare lyst: den må ikke forstås empirisk som sanselighed, og der er derfor intet paradoks i, at den æstetiske lyst både er lyst og ikke er det. Den æstetiske lystfølelse opstår, når den reflekterende dømmekraft kommer frem til et særligt *a priori* begreb om, hvad der ligger til grund for forstandens måde at anskue naturen på: nemlig, at der faktisk findes en enhed af de empiriske loves mangfoldighed, fordi de alle er givet af en forstand, der ikke er vores ("wengleich nicht der unsrige" p.16). Dette begreb er altså ikke fremkommet erkendelsesmæssigt, men er dét, der går forud for vores underord-

ning af objektet under de med forstanden givne naturlove. Et sådant refleksionsmæssigt begreb, der angiver, hvad naturen forestilles som, kalder Kant begrebet om naturens *hensigtsmæssighed*. I refleksionen er det som om naturen i anskuelsen stemmer overens med erkendelsens love, men det siger altså faktisk intet om naturen i sig selv, kun om subjektet. Det er hele betingelsen i Kants system, og i særdeleshed for det æstetiske, der er dét, hvis bestemmelsesgrundlag ikke kan være andet end subjektivt (p.40). Derfor er den udefra set noget paradoksale konklusion, at den æstetiske dom grunder sig på hensigtsmæssighed uden hensigt. Den æstetiske dømmekrafts lyst er således på én gang noget, der opstår i subjektet og samtidig ikke en subjektiv-privat størrelse. Smagsdommen er almengyldig, er en fælles bedømmelse, *Sensus Communis* (p.144). Æstetikken er således et punkt, hvor de empiriske videnskabers ønske eller illusion om absolut vished kan mødes med en humanistiske, kritisk undersøgelse af vishedens mulighed overhovedet.

Stiller man Kants grundsætninger om æstetik op, ser de paradoksale ud. Men som vist lykkes det ham faktisk at fortrænge paradokset fra banen. Det gør dog ikke kampen mindre interessant: Kants arbejde peger på, at æstetikken synes at udfordre de vante filosofiske distinktioner mellem subjekt og objekt, forstand og fornuft, tænkning og følelse. Kun ét sted synes Kant at komme til kort. Et ægte paradoks er, som Sverre Raffnøe formulerer det, at kunsten hverken er ren natur eller ren subjektivitet (1988 p.32). Det kunstsønne perforerer Kants sikkerhedsnet mod det tilsyneladende paradoksale: det kunstsønne er både et frembragt objekt og samtidig noget, der af subjektets dømmekraft bestemmes som skønt alene udfra subjektets indre bevægelser. Til gengæld er

det underordnet for Kant: det kunstsønne, ”vedhæftet skønhed”, er slet ikke filosofiens område.

Kastration af æstetikken: Hegels dialektik

Æstetikken sætter hos Kant en sådan uddifferentiering i gang, at det snarere blotter paradoksaltetens mulighed end styrker hans system. Dét er også, hvad Georg Wilhelm Friedrich Hegel og den postkantianske idealisme kan siges at reagere på, når de forstærker subjektet og dermed forsøger at eliminere Kants problem. Det sker naturligvis i Hegels hovedværk *Phänomenologie des Geistes* (1806), men også i den rekonstruerede forelæsningsrække om æstetik *Vorlesungen über die Ästhetik*, afholdt i årene 1818-29, der er udgangspunktet her.

Det er for Hegel at se slet ikke nødvendigt at indsætte æstetikken som en modulation af forstandens og fornuftens forskel. Forstandens kategorier er nemlig ikke længere den begrænsede mulighed, bevidstheden har for at orientere sig i forhold til det sansede objekt: det sansede kan med Hegel tænkes af fornuften. Æstetikken omfatter for Hegel således filosofien om kunst.

Æstetikken dialektiske position afhænger af ideen om, at kunsten er åndeliggørelsen af det sansede. For i den forståelse bringer kunsten sanseligt materiale til vores bevidsthed, og befrier således mennesket fra den sanselige erfarings begrænsning. Men den gør det indefra sansernes sfære, og derfor er det filosofiens, i første omgang kunstfilosofiens, opgave at bringe kunsten på oversanselig tanke. Kunst er, som det ligeledes gælder for religion og filosofi, således en måde, hvorpå den absolutte ånd bringes tilbage til bevidstheden og udtrykkes, men vel at mærke ikke den mest privilegerede. Den indbyrdes relation mellem disse måder

er afgørende: religionen er kunsten overlegen, men den tænker i forestillinger, lignelser og billeder og må derfor ligesom kunsten reflekteres af den rene tanke i filosofien, for at træde frem som trin på vejen mod åndens selvbevidsthed. Filosofien optræder som syntesen af religion og kunst: i filosofien manifesterer ånden sig som det, hvori både religion og kunst rummes i deres forskellighed. På den måde bliver der aldrig tale om paradoksalitet hos Hegel, for det absolutte kan tilstræbes i dén syntese, der efterlader modsætninger som noget, der findes på et lavere udviklingstrin.

Hegel fastholder modsætningerne som modsætninger – men denne fastholdelse er alligevel en ganske speget sag, for modsætningerne kan ikke siges at blive bevaret som selvstændige enheder i absolut forstand. De forenes i en højere enhed, der lægger sig som en hinde rundt om dét, der ellers ville stritte i flere modsatte retninger, når det absolutte stræber mod sig selv i og med subjektet.

I kunsten er bevidstheden kun beskæftiget med dét, der er dens eget; og dét er det skønnes grundlag. Men alligevel opfatter vi kunstværket som et objekt, som noget der er del af den sanselige natur og derfor fremmed for vore sjæle. Men denne oplevelse af andethed i kunsten er faktisk bare en manifestation af, hvad der altid gælder mellem naturen og subjektets bevidsthed. Naturen er nemlig ikke noget, der er uforeneligt med bevidstheden, tværtimod spiller naturen en afgørende rolle i den dialektik, der leder subjektet mod absolut selvidentitet. For naturen er ligesom bevidstheden et moment i den absolutte ånd: naturen sætter den objektive sfære, som en nødvendig forudsætning for det subjektives dialektiske bestemmelse af sig selv. Den opfattes af bevidstheden som noget, der er bevidstheden fremmed, men i refleksionen over denne

fremmedgørelse når bevidstheden til næste trin: at betragte sig selv på baggrund af det andet, altså at lade identiteten bestemmes negativt. Umiddelbart fordobler bevidstheden altså problemet i dialektikkens dobbelte udfoldelse. Først har den naturen som sin genstand, i forhold til hvilken den oplever sig som fremmed. Dernæst får den sig selv som genstand, og denne opdeling i betragtet og betragtende subjekt er jo nødvendigvis også en ulykkelig selv-fremmedgørelse: på den ene side ser bevidstheden i refleksionen sig selv som uendelig ånd, på den anden siden oplever den sig selv som endelig og sansbundet. Det svarer til det niveau æstetikken befinder sig på: den er filosofi, men er paradoksalt knyttet til kunsten og dens sanselighed og derfor endnu ikke ren tanke.

Dialektikkens første trin leder altså til et paradoks, hvilket for Hegel er det samme som en katastrofe for subjektet. Målet er derfor at hele denne ulykkelige bevidsthed og overvinde paradokset: at nå helheden i en højere sandhed, hvor det subjektive moment i refleksionen kan overvindes og en mere sand, kritisk refleksion dermed opnås. Det sker i og med den spekulative fornuft: når filosofien filosoferer over sig selv, når tanken reflekterer sig selv som tanke, kan bevidsthedens refleksion hæve sig over den subjektive begrænsning og se sig selv som det, der uden at ophæve delene i den indledende modsætning når ud over samme. Det er også, hvad der sker, når æstetikken bliver ren filosofi. I og med den spekulative fornuft sker der på et højere plan en forening af det subjektive og det objektive, af endelig, sansbundet og uendelig, intelligent bevidsthed. Kunstens sanselighed forlades endeligt, og selv-fremmedgørelsen ophæves.

Den ulykkelige bevidsthed fødes af paradokset, og derfor er kampen mod den også en kamp mod paradokset. Hegels filo-

sofi bevæges således frem i en afstandtagen til æstetikens lurende paradoksalitet – om det lykkes, er så en anden diskussion, som man med stor fordel kan følge i Dorte Jørgensens *Aber die Wärme des Bluts* (1996). Under alle omstændigheder er undvigelsens bevægelse tydelig.

Paradoksalt ironi: Jena-romantikken

Hegel kastrerer æstetikken og kunsten i ét hug. Han underordner æstetikken filosofien, og kunsten under æstetikken. Og idet filosofiens kraft, fornuften, samtidig potenseres enormt, forsvinder de tilsyneladende paradoksale modsigelser, æstetikken hos Kant førte med sig. Desuden bliver Hegel i stand til at overvinde kunstens paradoksale tilstand af både at være natur og subjektivitet, som det gjaldt hos Kant. Hegel vender således værdisætningen af det kunstske om, og gør kunsten til et afgørende våben i begrænsningen af æstetikken: kunsten træder kun nærmere ånden som dobbeltmedieret i absolut forstand – når æstetikken som kunstfilosofi ophæves i spekulativ filosofi. Kunsten er derfor ikke noget, der som hos Kant truer med at ekspandere æstetikens betydning. Kunstens paradoks ophæves aldeles: der gives væsentligt kun absolut subjektivitet, og paradokset kan derfor i kraft af Hegels dialektik indkapsles som noget, der blot endnu ikke er udfoldet som absolut identitet. Hos Kant sneget kunsten sig ind som noget, der som fremstillet både er subjektivt fornuftigt, og som samtidig er det væsentligt ukendte objekt, som den rene smagsdom fældes over. Men Hegel løser sagen ved at medtænke, at fornuften kun kan have problemfrit med kunsten at gøre, hvis kunstens karakter af andethed kan siges kun at gælde på et immanent niveau – for ellers vil der opstå en paradoksal samtidighed af det subjektive og det

objektive, som truer filosofiens helhed. Æstetikens status som kunstteori opstår således som led i Hegels ekspansion af fornuften: den opretholder grænsen mellem filosofien og kunsten og sørger samtidig for, at kunsten ikke får status af noget, der er væsensforskellig fra filosofien. Hegel holder linjen til kommunikationen med den rent rationelle videnskab klar, men gør det alene på rationalitetens betingelser.

Hegel skal imidlertid ikke kun læses i forhold til Kant. Hans filosofi kan også i høj grad siges at være et forsøg på at blive toneangivende i romantikken. En torn i øjet på Hegel var således Jena-romantikerne, der med Friedrich og August Wilhelm Schlegel og Novalis i spidsen for tidsskriftet *Athenäum* i årene 1798-1800 udfordrede netop skellet mellem filosofi og kunstteori. De gjorde kunsten at filosofere til en uforløst paradoksal størrelse – og dét er i vidt omfang, hvad Hegel både implicit og eksplicit reagerer på. Hegels indkapsling af det paradoksale kan derfor ses som et forsøg på at begrænse rækkevidden af Jena-romantikernes tanker radikalt. For de dyrkede (paradoksal!) paradokset som den eneste vej til at nå ud over paradoksaliteten.

En absolut enhed af kunst og filosofi kan således for Jena-romantikerne kun tilnærmes i og med den romantiske ironi, der er iværksættelsen af paradoksaliteten. Friedrich Schlegel (herefter: Schlegel) siger lige ud i Lyceum-fragment 48: "Ironie ist die Form des Paradoxen. Paradox ist alles, was zugleich gut und gross ist." (De nummererede fragmenter med betegnelserne "Ideen" (1800), "Lyceum" (1797) og "Athenäum" (1798) citeres fra Friedrich Schlegel *Kritische Fragmente*, 1988). Det vil sige: romantikernes fokus er ikke rettet mod den syntese, som var et højere bevidsthedstrin hos Hegel. De bliver derimod på paradoksets niveau,

og gør spejling af tesen i antitesen til det primære: refleksionen og kunsten som refleksionens medium er det, der er Jena-romantikens omdrejningspunkt.

Den romantiske refleksion er ikke en fornuftsmæssig refleksion, som filosofferne i traditionel forstand forstår ordet: den opstår ikke blot som hos Kant i arbejdet med at udkaste en oversanselig idé, der er fjern fra al erfaring. Derimod har refleksionen et element af samme uformidlethed, som er i følelsen: tankens nærhed til tænkningen selv udfoldes intuitivt i refleksionen. Som Benjamin skarpt ser det i *Der begriff der Kunst-kritik in der deutschen Romantik* (1991), så har romantikerne et ganske andet sigte end Fichte. Schlegel opfatter radikalt refleksionen som tænkningens tænkning af sig selv. Han opererer ikke med en dialektisk produktion af objektet, men lader refleksionen være tankens produktion af dens egen form: i refleksionen er tankens form dens indhold. Dét er ikke, som Schlegel opfatter det hos Fichte (Benjamin p.34-35), en endeløs række af ufrugtbar selvspejlinger, hvor intet nyt tilføres for hvert refleksionstrin. For Schlegel er refleksionen uendelig, men den er frugtbar og kan udfoldes som romantisk ironi: "Ironie ist klare Bewusstsein der ewigen Agilität, des unendlichen vollen Chaos" (*Ideen* 69). Romantikerne løsgør sig fra futil subjektivismen: som et medium for tankens tænkning af sin egen form vil kunsten altid strække sig mod det transindividuelle og mod ironien som selve mulighedsbetingelsen for subjektets refleksion.

Refleksionens ironi er den eneste vej til at komme det absolutte nærmere. Og er, hvad romantikerne fremhæver, paradoksalt også dét, der forhindrer, at målet nås. Som det berømte programmatisk Athenäum-fragment 116 lader forstå, så skal den romantiske universalpoesi genforene alle poesien

genrer og bringe poesien i berøring med filosofien og retorikken: den skal ikke assimilere og underordne filosofien, men arbejde hen mod den oprindelige enhed af poesi og filosofi. Den romantiske ironi er ganske vist principielt ufuldkommen, men er en evigt tilblivende vækst: "Und doch kann auch sie am meistens zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei vom allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen." Det er altså denne uendelige potenserede refleksionsrække, der paradoksalt udgør den frugtbare dobbeltheden af tung immanens og let transcendens i romantikken.

Æstetik i Jena-romantisk forstand er således udfoldelsen og potenseringsen af det paradoks, at kunsten både er dét, der er vejen frem, og er den lukkende dør, der forhindrer, at transcendenten nås. Sverre Raffnsøe siger det præcist: "Det romantiske kunstværks paradoksale bestræbelse er at være inkarnationen af noget, som er ophøjet over kunstværkets egen virkeliggørelse." (1998 p.62). Jena-romantikken vil bestemt være mening, men betinges af ubestemt mening; ligesom den vil transcendere sprogets former i det enkelte kunstværk og nå en absolut værkform – hvilket er et paradoks i sig selv: en absolut form er vel enheden af alle former og derfor ingen bestemt form – og samtidig vil fastholde, at dét kun forsøges i og med sprogets ironisering. Det paradoksale sætter sig således igennem både tækningsmæssigt og fremstillingsmæssigt, fordi filosofien og sproglig opmærksomhed betragtes som afhængige størrelser. Hvor paradokset hos Baumgarten og Kant var dét, der skulle skrives uden om, omformulerer romantikerne dialektikken hos Hegel til at blive en blot-

læggelse af paradokset, både som tankestruktur og direkte bestemmeligt i Athenäumteksterne: der findes her en voldsom dyrkelse af flertydige udsigelsespositioner, paradokser og oxymoroner som stilfigurer, ordspil og paradoksale udfordringer af genrebegrebet.

Ikke desto mindre kan romantikerens mål godt siges at være det samme som Hegels. Selvom paradokset får en langt mere positiv og produktiv rolle hos romantikerne, er målet stadig dybest set at overvinde det og nå frem til det absolutte, hvor ingen paradoksalitet kan være. Men hvor Hegel faktisk bekræftede muligheden af at hæve sig over det sanselige og det endelige subjekt, er den romantiske ironi melankolsk, og kan kun i sin lystfulde sorg approximere det absolutte. (Hvad angår Hegel, så kan det omvendte faktisk også siges at gøre sig gældende. Dorte Jørgensen udfolder i *Aber die Wärme des Bluts* (1996) den hovedpointe, at Hegel fortrænger sin modernitetserfaring, der kun kan høres negativt som tavshed i hans påfaldende heftige kritik af romantikken). Derfor risikerer denne form for paradoksal ironi at blive en fornægtelse af verden som den ser ud, og et abstrakt drømmeri om det mystiske væsen, der kun kortvarigt kan fremkaldes i det tilsyneladende.

Præcis denne verdensfjendtlighed tages op i kølvandet på romantikken. Mest bemærkelsesværdigt er Søren Kierkegaards forsøg på gentænke ironien og overvinde Hegel identificering af ironi med schlegelsk ironi. I *Om Begrebet Ironi* (1841) optræder Kierkegaard således som den skarpeste kritiker af ironiens farefulde potentiale: "For det ironiske Subject har den givne Virkelighed aldeles tabt sin Gyldighed, den er bleven ham en ufuldkommen Form, der overalt generer. Men paa den anden Side, det Nye eier han ikke. Han veed blot dette, at det Nærværende ikke svarer til Idéen"

(bd.1, 1982 p.275). Samme indignation er en væsentlig drivkraft for den tænkning, den sene Martin Heidegger udfolder fra og med *Der Ursprung des Kunstwerkes* (oprindeligt en forelæsningsrække i 1935-36, udgivet i 1950).

Den paradoksale men ikke mystiske sandhed: Heidegger

Heidegger vil ikke alene med Jena-romantikerne genindskrive paradoksaliteten i tænkningen og tænkningen i kunsten, men også insistere på, at denne paradoksalitet kan have en positiv værdi i sig selv. Heideggers æstetik går således i rette med både den indsnævring af æstetikens ontologiske betydning, som Hegel gav den, og i rette med romantikerens potenserede impotente æstetiske kunsttænkning. Heidegger tager Jena-romantikerne på ordet, før de har talt ud: han tager dét, der for dem er det principielt altid tilblivende, alvorligt som dét, der er – og ikke videre. Størrelser, der forholder sig paradoksal til hinanden, kan ikke forvandles til laverestående modsætninger som hos Hegel, ligesom paradokset heller ikke kan sejres ihjel, sådan som romantikerne forsøgte det.

Heideggers "absolutte" er således ikke forskelsløs identitet. Faktisk er det slet ikke et bestemt noget, men en begivenhed. Hos Heidegger er det som hos Hegel, at det værende kan bringes til et højere bevidsthedsniveau og dermed træde væsentligt frem – men forskellen er, at dét, der træder frem hos Heidegger, ikke er absolut selvidentisk subjektivitet. Sandheden eller det absolutte er nemlig hos Heidegger slet ikke noget, der skal udvide subjektets territorium til det absolutte alt. Tværtimod er det sådan, at subjektet i hvad der svarer til det absoluttes proces, træder frem som *Dasein*: som dét, der er til ved at sætte sig i forhold til noget, der er forskelligt fra.

Det kunne lyde som en halvfærdig hegelisk syntese, som kun kan føre til romantikernes udgangspunkt. Men det er det ikke: den paradoksale opnåelse af selvidentiteten i kraft af forskellen er nemlig ikke et trin på vejen mod noget absolut hverken i hegelisk eller Jena-romantisk forstand – denne paradoksalitet er derimod dét, der kendetegner Væren som sådan. Det bliver klart, når man følger sammenhængen såvel mellem som i Heideggers afgørende tankestrukturer.

Kunsten og tænkningen er (sammen med den statsgrundende handling og det væsentlige offer) særlige måder, hvorpå mennesket kan stå frem af og i denne tilværelsens paradoksalitet. Hvad kunstværket gør, er at *bestride* en strid mellem jord og verden. De muligheder for menneskelig tilværelse der gives overhovedet, og som vores verden står i et særligt forhold til, kan siges at svare til dét Heidegger benævner *Erde*, jord. *Erde* er dén helhed vi grunder os på, og er noget, der trækker sig tilbage fra vores del-agtiggørelse i og af den. Jorden unddrager sig os aktivt, den er *sig-tillukkende*. Menneskets *verden* er derfor at forstå som en åbnende gennemlevnen af jorden som det ubegribelige, men altid bærende, at vi er tilstede, der hvor vi er det. Striden er derfor det, der kendetegner relationen mellem jord og verden: jorden kan kun vise sig som det sig-tillukkende, hvis verdenen åbner jorden som netop sådan – mens verden kun kan være det åbnende, når jord samtidig får lov at være det lukkende, som verden grunder sig på. Denne strid mellem jord og verden foregår altid allerede allevegne. Kunstens fortjeneste er at lade striden træde frem *som* strid: at gøre tilværelsens betingelser mærkbare for mennesket eller at lade sandheden ske, som Heidegger benævner det.

Det, der er på færde i alle forbindelserne er altså, hvad Heidegger kalder *Streit*

og *Riss* (1994 p.46, 63), strid og rids – eller hvad kan kalde paradoksalitet. Striden er således et frugtbart møde mellem to størrelser, der modsiger hinanden. Det skal vel at mærke ikke forveksles med simple modsætninger, for det frugtbare består ikke blot i, at hver størrelse negerer den anden og dermed vinder negativ identitet. Tværtimod får forskellen mellem de to dele positiv substans, når hver del træder nærmere sit væsen som noget, der kun er til, når den står i et paradoksalt forhold til den anden del. Hver del griber ind i den anden, på samme måde som vandet og bredden i en flod gør det. Det er også, hvad Heidegger fanger med betegnelsen *Riss*, som både kan betyde flænge, uoverensstemmelse og rids i betydningen skitse. Forskellen eller flængen er ikke bare et brud, men optegner også en skitse, hvor det ene som en positiv del af sig selv aftegner det andet, uden at være identisk med det. Heideggers paradoks er altså ikke en fastlåst krampe, der skal løses op for. Striden og ridsen sker dynamisk i tid: tiden er det, der på én gang åbner de to dele for hinanden og samtidig er det, der forhindrer, at de ophæver hinanden.

Den kunst Heidegger taler om, er altså ikke noget, som kan reduceres til et kulturelt overflødhedsprodukt, der blot vækker behag. Tværtimod viser Heidegger erkendelsen af det skønne som en særlig, privilegeret måde, hvorpå vi kan træde i eksistens. Mulighedsbetingelsen for vores verden som dét, der er grundet på jorden, kommer nemlig til syne i og med kunsten: ikke blot vores verden, men også samtidig dette *at* den er til, træder frem. Sandheden sker således i kunsten som *Unverborgenheit*, *uskjulthed*, på græsk *alétheia*. Den paradoksale strid mellem jorden og verden som tilværelsens næring sættes frem *som* strid, og her er Heideggers ordvalg ganske afgørende: (*Un*)*verborgenheit* rummer både det dækkede og det åbne i ét.

Jorden forbliver det sig-tillukkende, der er ikke tale om nogen sandhed som forløsende oplysning eller syntese.

Tilværelsens paradoksi gælder overalt, og også for sandheden: noget kan kun ske, hvis tiden kan artikuleres, så en hændelse kan indtræffe. Og denne mulighed for, at sandheden kan ske, den altomsluttende betingelse, der er givet for tilværelsen, er hvad Heidegger kalder *lysningen*. Lysningen åbner et rum for os, hvori uskjultheden kan ske, og er selv denne åbning. For lysning skal både forstås rumligt og som en begivenhed: den er vores *spillerum*, dét, der der gør det muligt for os at være til. Nu kunne man tro, at lysningen så var Heideggers svar på det modsigelsesfrie absolutte. Men lysningen sker som en skabelse af tidsrum ud af intet, der på den måde bliver en uomgængelig del af lysningen selv: intet er noget. Lysningen er derfor også en skjulning, og uskjultheden kan kun ske som en strid mellem lysningen og skjulningen – og sandheden som uskjultheden er således paradoksalt nok u-sandhed. Det er ikke det samme som, at der ikke findes sandhed. Sandheden sker *i tid*, og dermed bliver dens paradoksalt ikke ophævelse af betydning, men en omstødelse, hvor betydningen træder frem af det betydningsløse.

Dét, der binder kunsten og tænkningen sammen er således sproget. Sproget i dets sanselighed skal derfor ikke overvindes. Det skal bare bringes til at stå frem som dét, det er, nemlig den særlige adgang mennesket har til at træde nærmere sig selv som uskjultheden indsat i lysningen sammen med dét, der ikke er mennesket selv. Mens romantikernes absolutte var ordløst mystisk, bliver Heidegger i sproget: det menneskelige sprog udfoldes som værende i dén væren, der betinges af lysningens forskelssætten. Sproget er som digtning en ontologisk begivenhed: digtningen, forstået som verbalform, er en navngi-

vende skeen, hvor det værende fyldiggøres, fordi det bliver mere sig selv, end det var før – men vel at mærke ikke noget væsentligt *andet*.

Ved at arbejde med det faktiske sprog kan selve sprogligheden eller sprogets mulighed, altså lysningens som paradoksalt forskelssætten, høres som en ubestemt tone i det bestemte udsagn: ikke som noget sanseligt, men heller ikke som noget, der er væsensforskelligt fra det sansbundne sprog. Derfor er det ikke ved at fragmentere sproget ironisk, at der kan tænkes og opnås noget ontologisk, men snarere ved at dyrke sprogets paradoksale evne til både at være mangetydigt og entydigt. Sproget er i tid og sikrer, at lysningen som en pludselig hændelse, hvor alt sker samtidig, kan fæstnes, så sandheden kan ske som noget bestemt. Det værende sprog spreder paradokset ud og forankrer det i tiden: det er en proces, hvor den bestemte betydning åbner sig mod betydningens væsentlige karakter af (u)bestemthed.

Kunstens begivenhed er æstetik, en sanselig tænkning hinsides det punkt, hvor disse dele er stive modsætninger. Hvis en samtalen med de hårde videnskaber er vanskelig, så er det måske fordi, de (eller deres karikatur) stadig tror, at sproget er noget, der skal overvindes.

Så er det sagt

Idéhistorien taler sit klare, men omstændige sprog. Paradokset er sprællevende i filosofien, når talen falder på æstetikens område, både som eksplicit stilfigurer i de filosofiske tekster og som tankestruktur, dyrket eller fortrængt.

Læser man værker om æstetik, er det da også påfaldende, hvordan ordet *paradoks* florerer side op og side ned. Det gælder f.eks. både Sverre Raffnsøes *Filosofisk æstetik* og Ole Thyssens *En mærkelig lyst* (begge 1998),

men også i æstetisk fokuserede værker af lidt større kanoner som Jacques Derrida, Theodor W. Adorno, Maurice Blanchot og Walter Benjamin.

Ikke desto mindre har det ikke været muligt for mig at finde steder, hvor opmærksomheden rettes direkte mod netop æstetikens paradoksalitet. I Adornos *Ästhetische Theorie* (1970) står paradokset eksempelvis utallige gange i forbindelse med blotlægningen af kunstbegrebet, men gennemskrives ikke i sig selv noget sted. Og Friedrich Schlegel nævner kun paradokset som *ironiens* form. Laurits Lauritsen optegner ganske vist i artiklen *Mit yndlingsparadoks: paradoksalitetens nødvendighed* subjektivitetens vilkår som paradoksal (*Paradoks* 1991). Men Niklas Luhmann står noget alene med en mere systematisk gennemtænkning af paradoksaliteten i sit omfangsrige projekt, hvoraf det sociologisk-filosofiske værk *Iagttagelse og paradoks* (1997) er en del. Her beskriver han en række autopoetiske eller selvnerende systemer, herunder kunstsystemet, som grundlæggende paradoksale: noget kan først iagttages, når det er forladt.

Jeg håber her at have slået an, at idéhistorien kan udfylde dette hul i tænkningen. For så viser det sig, at paradoksalitet ikke, som en Nils Gunder Hansen mener det, er det samme som irrationalitet og mysticisme. Paradokset kan ikke alene ses som en indirekte drivkraft igennem filosofiens historie, det kan også bringes på højde med tænkningen og direkte nære den positivt. Uden paradokset var tænkningen forblevet i en logocentritisk oplysningsmani, uhjælpeligt fastlåst af sine egne præmisser.

Litteratur

- Theodor Adorno: *Aesthetic Theory*, London 1999 (1970)
- Ulla Albeck: *Dansk Stilistik*, Kbh. 1939
- Alexander G. Baumgarten: *Filosofiske betragtninger over digtet*, Kbh. 1968 (1735)
- Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt am Main 1991 (1920)
- G.W.F. Hegel: "Ironien" in *Passage* 17, 1994
- G.W.F. Hegel: *The philosophy of fine art* vol. 1, p.125-159, New York 1975
- G.W.F. Hegel: "The philosophy of fine art – Introduction" in Albert Hofstadter & Richard –Kuhns: *Philosophies of art and beauty*, Chicago 1964
- Martin Heidegger: "Der Ursprung des Kunstwerkes" in *Holzwege*, Frankfurt am Main 1994 (1950)
- Jørgen Jørgensen: "Rationaliteter" in *Paradoks* 2, 1991
- Jørgen Jørgensen: "Paradoksets dekonstruktion" in *Paradoks* 1, 1991
- Dorthe Jørgensen: *Aber die Wärme des Bluts*, Århus 1996
- Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft* 1922 (1790)
- Søren Kierkegaard: "Om Begrebet Ironi" in *Samlede værker* bd. 1, Haslev 1982
- Laurits Lauritsen: "Selverkendelsens paradokser" in *Paradoks* nr. 1, 1991
- Niklas Luhmann: *Iagttagelse og paradoks. Essays om autopoeitiske systemer*, Kbh. 1997
- Paul de Man: "Ironibegrebet" in *Passage* 17, 1994
- Alex Preminger (red.): *The new princeton encyclopedia of poetry and poetics*, New Jersey 1993
- Sverre Raffnsøe: *Filosofisk æstetik*, Kbh. 1998
- Friedrich Schlegel: "Lyceum" (1797), "Athenäum" (1798), "Ideen" (1800) in *Kritische Fragmente* (1988)
- Ole Thyssen: *En mærkelig lyst*, Kbh. 1998

Peer F. Bundgård

Betydningens tempel
- I al hast om kognitionsforskning, semiotik
og tværfaglighed

semikolon; årg. 1, nr. 2, 2001, [s.44-51]

Kognitionsforskning er noget, som et stadigt stigende antal mennesker i dag har hørt om, læst om eller endda beskæftiget sig konkret med. Studerende, lærere og forskere fra mange forskellige fag — lingvistik, filosofi, dramaturgi, musikvidenskab, psykologi, antropologi, litteraturvidenskab, kunsthistorie, idehistorie, ... — kan punktuelt eller over længere stræk have inddraget en given kognitionsforsker eller en overordnet kognitionsvidenskabelig teori i bestemmelsen af en for dem og deres fag vigtig problemstilling. En lingvist, en semiotiker, en litteraturhistoriker og en filosof kan nikke genkendende til f.eks. George Lakoffs metafor-teori. En videnskabsteoretiker, en lingvist, en psykolog vil hver på sin måde kunne anerkende anvendeligheden af f.eks. Gilles Fauconnier & Mark Turners såkaldte Blending-model. En psykolog, en filosof og en lingvist vil alle anerkende, at f.eks. Noam Chomskys teori om den generative grammatik er et genuint bidrag til forskningen i deres respektive domæner. Mange vil selvfølgelig være uenige om, hvilken nøjagtig værdi man skal tilskrive disse kognitionsvidenskabelige teser;

færre og færre vil dog afvise dem som irrelevante spekulationer, der a priori ikke kan have noget med deres specifikke fag at gøre.

Denne situation er der al mulig grund til at glæde sig over. I hvert fald af to grunde. Den ene er historisk-social, den anden er saglig. Lad os starte med den saglige.

Tværfaglighed og mangfoldighed

Kognitionsforskningen er ikke en helt homogen disciplin. For det første er navnet en samlebetegnelse for et kolossalt antal sær-discipliner, som dækker hovedparten af de emner, der behandles på universitetet overhovedet. For det andet er alle kognitionsforskere ikke missionærer for det samme enslydende og lykkebringende budskab. De er faktisk meget uenige, så uenige, at man ikke altid med samvittigheden i behold vil lade nogle af dem sidde i stue sammen i alt for lang tid. Der er dog én grundlæggende ting, som de *er* enige om. Kognitionsforskning *skal* være tværfaglig, kognitionsforskere *skal* være til lidt af hvert, kognitionsforskere kan ikke nøjes med at udvælge sig et lille hjørne

af menneskeoplevelsernes og menneskeprodukternes landkort, lægge et uoverskrideligt grænseskel omkring det og se sig blind på det. Det kan de ikke, fordi den genstand, de undersøger, ikke er sådan anlagt. Kognitionsforskningens genstand er, som man ville have sagt i gamle dage, "menneskånden" som sådan; dvs. overhovedet menneskets fatteevne, oplevelsesevne, tænkeevne, taleevne, skaberevne. Det er det forhold, at vi kan se og forstå, hvad vi ser; at vi kan se og tale om det, vi ser, eller at vi kan se og tænke og handle og skabe i overensstemmelse hermed. Kognitionsforskningens opgave og mål er, med Daniel Andlers ord, at "beskrive, forklare og om muligt simulere de vigtigste anlæg og evner i menneskets kognitive system: sprog, ræsonneren, perception, motorisk koordination, planlægning ..." (Andler 1992: 9). Kognitionsforskningens udgangspunkt er, at mennesket er udstyret med et komplekst kognitivt system, der gør det i stand til at foretage alle de forskellige intellektuelle og praktiske handlinger, der er kendetegnende for menneskelivet. Den går ud fra, at dette kognitive system har visse overordnede egenskaber, og at man kan få indsigt i disse overordnede egenskaber ved at beskrive og forholde sig til menneskelivets udtryk i al deres mangfoldighed. Altså er kognitionsforskningen af princip tværfaglig, fordi dens genstand af natur er mangfoldig. En videnskab om menneskets kognitive evner må i sagens natur tage højde for alt, hvad mennesket kan, for at kunne forklare det system, der gør mennesket i stand til at kunne noget overhovedet.

Denne tværfaglighed er dog ikke kun karakteristisk for kognitionsforskningens overordnede metode. Det er ikke blot sådan, at den så at sige *scanner* domænet for menneskelivets udtryk og derfra henter eksempler til bekræftelse (eller omstødelse)

af sine generelle teser. Tværfagligheden giver sig også — og måske mest slående — til kende i analysen af de specifikke typer af fænomener, som er relative til menneskelivet: litteratur, kunst, sprog, myter osv. Pointen er her, at menneskets kognitive system ikke kan anses for at være udstyret med perfekt afgrænsede og egenartede "skabelsesmoduler", således at en enkelt type af fænomener kan beskrives helt uden henvisning til nogen som helst andre typer fænomener. Kognitionsforskningen ville således ikke være villig til at anerkende eksistensen af en helt specifik type "skrift", styret af sine helt egne love, principper eller erfaringer, som man f.eks. kunne kalde "skønlitterær" eller "poetisk". I den litterære kunst gør man også brug af det sprog, man anvender til daglig. Også i det litterære kunstværk opbygges der argumenter, konstrueres der betydninger, formidles der oplevelser. Dvs. også dette "tilspidsede", tilsyneladende unikke medium gør brug af evner, afhænger af fænomener (sprog, sprogforståelse, grammatik osv.), som kendetegner dagligdagens sprog og oplevelser. Også her må vi altså inddrage vor viden om, hvad menneskets sprogforståelse i det hele taget er, om hvad sprogbetødning overhovedet er, om hvad ræsonnering eller kausale forbindelser overhovedet er, om hvordan følelsesmæssige værdier overhovedet tager form.

Tilsvarende med analysen af billedkunst. Vi kan her måske stå over for malerier, som udtrykker meget prægnante erfaringer, eller som søger at formidle meget specifikke oplevelser og intentioner. Men for at gribe disse må vi først kunne *se* maleriet og dermed beror analysen af billeder allerede fra starten af på vort visuelle systems struktur og beskaffenhed. Det, man kalder en *æstetisk* effekt i et maleri, skyldes ofte ikke (aldrig) motivet alene, men måden hvorpå motivet er

fremstillet; denne fremstillings særegenhed kan ligge i visse farvekontrastforhold, asymmetrier i opstillingen, strøgkonfigurationer, modifikationer af figurer o.a. Og pointen er her, at man i kunsten efter alt at dømme udnytter perceptive forhold, som det menneskelige synssystem i forvejen reagerer stærkt på. Med andre ord: æstetiske betydninger bygger på perceptivt betydningsfulde strukturer. Afstanden mellem den heftigt henførte æstetiske erfaring og nethinden er meget mindre, end man måtte tro.¹

Lad mig sammenfatte, hvorfor der er grund til at glæde sig over den voksende interesse for kognitionsforskningen inden for f.eks. de æstetiske fag og humaniora generelt. Den bringer så at sige forskere og studerende nærmere sagen selv: Den giver os anledning til at afmystificere og generationalisere vore fænomener — f.eks. tekster, billeder, musik, religiøst-magiske praksisser osv. —, ved at udpege de elementer i dem, som er fælles for alle eller mange kulturskabte betydningsformer. Den lærer eller genlærer os, at de betydninger, vi er villige til at knytte til genstande, ikke blot er faldet ned fra himlen eller dumpet direkte ned i hovedet på os eller tilkommet os af en eller anden intraspirituel eller intravenøs vej, men indarbejdet i genstanden på en bestemt måde og aflæst af genstanden på en speciel måde, og at netop denne “specielle måde” faktisk kan beskrives, bestemmes og ofte simuleres i modeller.

Historisk baggrund

Nu lyder ovenstående unægteligt som et uddrag af et meget gladt budskab fra en eller anden meget saliggørende prædiken. Alt ville naturligvis have gået rigtig godt i den bedste af alle mulige verdener, hvis alle havde været enige om, hvordan det kognitive system skulle bestemmes, hvilke egen-

skaber man på forhånd skulle tilskrive det, hvordan det var eller ikke var betinget af sit fysisk-biologiske underlag (hjernen), og hvordan det var eller ikke var betinget af det fysisk-naturlige miljø, det bruger så megen af sin tid til at forholde sig til. Man er langt fra rede til at underskrive en fælleserklæring om disse spørgsmål.

At man overhovedet er villig til at forholde sig til menneskeåndens virksomhed og produkter på et overordnet niveau er dog et reelt fremskridt og udgør den anden grund til at glædes over den udbredte interesse for kognitionsforskningen. For det har så sandelig ikke altid været tilfældet. Tværtimod. Tværfaglighed har alle dage været ildeset (“den, der ved lidt om meget, ved ingenting om noget”, kunne omkvædet gå). I hvert fald har man sjældent brudt sig om en generel tilgang til forskellige discipliners genstande, der ikke så meget søgte at påpege de substantielle forskelle på dem, som den stræbte efter at etablere de strukturelle eller funktionelle ligheder mellem dem. Der kan være mange grunde til dette forhold. Sagen er under alle omstændigheder, at de forskellige fag inden for humaniora, i Danmark som i udlandet, har “selvforstået” sig selv som små ubændige feudaltater,² der var så meget desto mere uafhængige og selvforsynende, som deres genstand var helt unik og ulig nogen af de andre discipliners genstande. Man blæste så at sige genstandenes umiddelbare forskellighed op, “substantialiserede” og radikaliserede den, således at enhver formel lighed med andre discipliners genstande fremstod som et rent udenværk, en mere eller mindre overfladisk biomstændighed. Derved kunne man i rigt mål afvise udefrakommende antagelser om denne eller hin type genstands slægtskab med denne eller hin anden type genstand, for en sådan antagelse ville til enhver tid forbigå det *speci-*

fikt forskellige ved det litterære, det poetiske, det plastiske, det musiske, det antropologiske, *what not*, objekt. Man var altså herre i eget hus.³

Problemet med denne tilgang er, at den afbilder menneskebevidstheden og dens produkter samt evner i en lang række helt afgrænsede moduler knyttet til en masse uforbundne domæner. Et modul til grammatisk forståelse af sprog, et modul til forståelse af poetisk sprog (der ikke har noget væsentligt med det første at gøre), et modul til forståelse af skønlitteratur, et modul til forståelse af billeder, et modul til forståelse af perceptive oplevelser, et modul til det ene og et modul til det andet. Hvorved man kan få det indtryk, at når et menneske oplever eller skaber en given genstand (et digt, et maleri) eller befinder sig i en given sammenhæng, ja, så er det bevidsthedsmæssigt énarmet og ikke — som det er tilfældet — et komplekst, tusindbenet system, der samordner informationstyper fra forskellige domæner til overordnede oplevelsesindhold. Når jeg læser et digt, læser jeg også et sprog, lytter med mit indre øre til dets grammatiske variationer, falder i staver over et ord, et udtryk, en aparte vending, lytter med mit ydre øre til den særlige musik, vi kalder metrik, ser med mit indre øje de genstande og konfigurationer af genstande, digtet opstiller (måske metaforisk), ser med mine ydre øjne visuelle formforbindelser opstå mellem enslydende vokaler (assonanser), konsonanter (allitterationer), beslægtede ord (paronymer), rimpar osv.

Med andre ord er store dele af det humanistiske fakultet aktiveret, så snart vi læser f.eks. et digt: filologien, lingvistikken, retorikken, stilistikken, psykologien, litteraturvidenskaben, litteratur- og kunsthistorien og om nødvendigt mere til. Og disse discipliner kommer ikke blot med hver deres byg-

gesten til dannelsen og forståelsen af digtet. Det er ikke sådan, at vi stabler deres bidrag op, ét for ét, for således at opnå digtet, eller genstanden, som summen af disse dele. Digte, symbolske former, billeder osv. er fra starten af givet som betydende helheder, hvorfra vi kan abstrahere de deltyper af grammatisk, syntaktisk, stilistisk, retorisk, metrisk osv. art, som til tider næsten sammensmeltet indgår i denne betydende helhed. Det er netop af den grund, at det overordnede spørgsmål: hvad får overhovedet dette til at udgøre en harmonisk enhed, og hvad gør vi overhovedet for at opleve dette som en helhed? er så vigtigt. Dette spørgsmål er sammenfaldende med spørgsmålet: Hvad er betydning, og hvordan opstår betydning for en bevidsthed? Det er sammenfaldende hermed, fordi betydende genstande altid og af natur er komplekse helheder udgjort af dele af meget forskellig herkomst, der opfattes af bevidstheder, som selv er meget komplekse systemer, da mennesket er et menneske, der hører, der ser, der taler, der tænker, der har en krop, der befinder sig i omgivelser, som det kan ændre, og som det er underkastet. Der er med andre ord ingen grund til at tro, at noget som helst af menneskets produkter ikke selv skulle afspejle denne kompleksitet, og der er således god grund til at forholde sig tværfagligt til disse genstande med udgangspunkt i en teori om, hvad betydning overhovedet er.

Jeg er som antydet overbevist om, at dette synspunkt er ved at vinde indpas og ser som tegn herpå den interesse, der vises de kognitive videnskaber af netop de humanvidenskabelige discipliner, som tidligere havde en tendens til at forskanse sig bag deres længst indvunde og knæsatte partikullære viden.⁴ Jeg har nævnt, at det glædede mig, fordi denne transdisciplinære holdning og metode ganske enkelt svarer bedre

til sagens væsen. Jeg glæder mig dog også af andre, havde jeg nær sagt, halvreligiøse grunde. Jeg er nemlig overbevist om, at de sande ideer, metoder og tanker *med tiden* slår igennem, og at videnskaben så at sige trækkes mod positioner, der er rigtigere og mere formålstjenlige.⁵ Jeg siger dette, fordi kravet om transdisciplinaritet, tværfaglighed og indsigten i betydningsdannelsens og de betydende genstandes nødvendige kompleksitet langt fra er kognitionsforskningens opfindelse. Til forskel fra den aktuelle kognitionsforskning lykkedes det dog ikke fuldt ud dens foregangsmænd at slå igennem, og i så fald kun delvis. Lad mig afslutningsvis kommentere dette.

Gestalt-teori og strukturalisme

Nogle af den amerikanske kognitivsmes fædre, N. Chomsky, Simon, Newell o.a., er overbeviste om, at det historisk unikke ved kognitionsforskningens fødsel i begyndelsen 50'erne netop skyldtes den beslutsomhed, hvormed man gjorde den radikale transdisciplinaritet til princippet i den nye videnskab om menneskets forståelses- og tænkeevne. Ingen kognitionsforskning uden kybernetik, matematik, logik, neurobiologi, lingvistik, psykologi, antropologi osv.

Det besynderlige er, at det 20. århundrede — fremfor alt den første halvdel af det — kunne kendetegnes som den transdisciplinære metodes århundrede. Nogle af mest imponerende, frugtbare og stadig rigt holdige tiltag til nedbrydelsen af disciplinadskillelsens dogmer blev taget i dette århundrede og lagde således — efter min mening — grunden til den moderne kognitionsforskning.

I Prager Lingvistikretsens resolution fra dens første møde i 1929 skriver Roman Jakobson: "Skulle vi sammenfatte

den ledende idé i nutidens videnskab i dens mest forskelligartede manifestationer i ét ord, kunne vi næppe finde en mere passende betegnelse end *strukturalisme*. Et hvilket som helst sæt fænomener, der undersøges af moderne videnskab, behandles ikke som en mekanisk sammenhobning, men som et strukturelt hele, og den grundlæggende opgave er at afdække de indre love, der gælder for dette system, hvadenten de er statiske eller udviklingsmæssige" (Jakobsen 1979: 19). Og Jakobson taler her ikke om den strukturelle lingvistik, men om videnskaben generelt. Han og datidens lingvistik havde biologien i tankerne (G. St.-Hilaires og G. Cuviers topologisk-funktionelle biologi fra begyndelsen af det 1800-tallet, Goethes *Morphologie der Pflanzen*), de forholdt sig til F. Kleins nygrundlæggelse af geometrien, hvor begrebet om strukturel invarians er altafgørende (*Erlanger Programm*, 1870), de henviste til gestalt-psykologien og frem for alt til Husserls 3. og 4. *Logiske undersøgelser*.⁶ Med andre ord har strukturalismen lige fra sin begyndelse været en samlebetegnelse for en metodologisk analog tilgang til meget forskellige typer genstande i meget forskellige domæner. Den er altså ikke en "lingvistisk" opdagelse, angår ikke kun sprogforhold eller fransk filosofi i 1960'erne og 1970'erne.

En anden eksponent for denne tanke er E. Cassirer (1998, 1999), der uafhængigt af Jakobson og de mellemeuropæiske strukturalister udfoldede helt beslægtede ideer. Efter at han i sit exil i USA havde mødt R. Jakobson og C. Lévi-Strauss og således fået kendskab til den lingvistiske strukturalisme, skrev han i 1945 en synteseartikel til tidsskriftet *Word*, "Strukturalismen i den moderne lingvistik" (oversat i Cassirer 1999), hvor han påviste strukturalismens iboende transdisciplinaritet og rødder i

biologien, gestaltpsykologien, Kants skematisme-begreb og fænomenologien. I så godt som alle sine skrifter — navnlig dem, hvor han udviklede sit overordnede betydningsbegreb “den symbolske form” — søgte han at vise, hvilke formelle og funktionelle analogier der findes i bestemmelsen af forskningsgenstande på tværs af natur- og humanvidenskabelige discipliner; analogier han førte tilbage til det forhold, at i både matematik, fysik, lingvistik, psykologi, antropologi og andre fag syntes de relationelle bestemmelser af genstandene at spille en mere og mere betydningsfuld rolle. Emnet for hans allersidste artikel, som han var i færd med at rette på sin dødsdag, var perceptionen og konstitutionen af perceptiv oplevelsesindhold. Han søgte her at etablere en meget ovovet analogi mellem Kleins geometriske teorier og den empiriske erfaring (jf. Bundgård 2000 og *under udg.*). Hans konkluderende bemærkninger forudskikker bogstaveligt talt indholdet og idealet i kognitionsforskningens program: “The definitive solution of this problem is beyond the powers of an individual thinker; maybe it is beyond the powers of philosophical and epistemological research in general; it will only be found by a close cooperation between various fields of investigation: mathematics, physics, psychology, philosophy” (Cassirer 1945: 291).

Endelig skal nævnes Gestalt-teorien, der efter Christian von Ehrenfels’ (til tider lidt obskure) programartikel fra 1890, “Über Gestaltqualität”, udviklede den eksperimentelle psykologi for at afdække delhelheds-relationernes grundlæggende betydning for konstitutionen af perceptionsindhold. Gestalt-teorien er i denne sammenhæng værd at nævne, ikke blot fordi dens teser var genuint strukturalistiske (hyldet af både Jakobson og Cassirer og med rødder tilbage til Husserls 3. Logiske Undersøgelse

samt til Husserls læremestre Franz Brentano og Carl Stumpf), men fordi den ganske tidligt skabte tværfaglige forskningslaboratorier til undersøgelsen af perceptionsoplevelsens væsen. De tyske gestalt-teoretikere Wolfgang Köhler og Kurt Koffka, som i øvrigt også emigrerede til USA og satte dybe spor i det amerikanske forskningsmiljø, søgte at integrere fysik, neurofysiologi og psykologi i deres undersøgelse af gestalt-dannelsens principper.

Som antydet slog disse teser ikke afgørende igennem. I hvert fald ikke — og det skulle jo netop have været pointen — som tværfaglige forskningsparadigmer uden for de fagkredse, hvor de oprindeligt blev udviklet. Og selv om strukturalismens havde en storhedsperiode i 60’ernes og 70’ernes undertiden meget besynderlige franske tænkning, havde denne udgave af den ikke meget tilfælles med det rationelle ideal, der kendetegnede den oprindelige strukturalismes udvikling inden for lingvistikken, semiotikken og antropologien. Og man har altså skullet vente til i dag for at møde et decideret tværfagligt forskningsprogram med vind i sejlene, også inden for de humanvidenskabelige fag.⁷

Om semiotik — ultrakort og *pro domo* (for min syge moster)

Når jeg har omtalt disse forhold i jublende vendinger, så er det dels, fordi sagen fortjener at blive mødt med jubel, dels af mindre noble grunde. Jeg beskæftiger mig selv med en videnskab — semiotikken — der af væsen er tværfaglig, fordi dens genstand — betydningen — af væsen ikke kender til faggrænser: Betydning er ingenmands eje og derfor alles. Og spørger man, hvad betydning er, kan man ikke nøjes med at finde eksempler i kun ét domæne. Derfor har semiotikere altid skullet gå på jagt på andre fags marker (under-

tiden uden det ifølge ejerne fornødne jagt-tegn) for at finde nye, mere komplekse, mere subtile eller vanskeligere konkrete eksemplarer på betydningdannelse.

Som semiotiker kan man således kun være tilfreds med, at opinionen såvel som institutionerne og ministeriet⁸ anerkender relevansen af en almen tilgang til spørgsmålet om, hvad betydning og betydningdannelse er. De kognitive videnskaber og den kognitive semiotik besidder nu de institutionelle, materielle og økonomiske rammer til uholdet at tackle betydningsspørgsmålet. Og sagen er frem for alt, at der er tale om rammer. Ingen semiotiker eller kognitionsforsker kan gøre hævde på den genstand, han undersøger. Den foreligger der ganske vist som et uafviseligt fænomen — betydning findes, både umiddelbart og som en betingelse og udtryk for, hvad vi forstår ved menneskeliv —, men betydningbegrebets indhold er ikke forudbestemt; ingen kan med rette sige, hvilke indsigter er de tilstrækkelige betingelser for at bestemme betydning. Semiotikeren er betydningforsker, ikke betydningsekspert, eller betydningdørmand. Man kan ikke på forhånd udelukke biologen fra denne forskning, lige så lidt som logikeren, eksistentialfilosoffen, geografen, geologen⁹, teologen, hjerneforskeren, fænomenologen, litteraten osv. Betydning inddrager hjerner og kroppe, der skal realisere den for et menneske (det psykofysiske maskinel), den angår perciperede ting, begivenheder og forhold i verden, den har måske endda formelle-ideale egeenskaber, hvis objektivitet og gyldighed man må indrømme den, også selv om der ikke skulle være mennesker på denne Jord. Den kan undersøges med hensyn til hvert af disse aspekter, og den skal principielt undersøges i forhold til dem alle. Derfor har mennesket i langt over 2000 år (Platon, Aristoteles, Sextus Empiricus, Augustin, ...)

undrende spurgt sig selv, hvad i himlens navn et tegn er, derfor kan rammerne ikke være store nok, derfor er semiotikken en streng videnskab med mange vinduer og døre, stort gennemtræk. Betydningens tempel, men uden vagter.

Noter

¹ Der kan gives adskillige eksempler på dette. Jeg henviser til Østergaard 1996, Bundgård 1999, Brandt 1994. Hvad fænomener som magiske ritualer angår, har Jesper Sørensen i sin fremragende Ph.D.-afhandling (2001) vist, hvorledes mytiske eller magiske betydninger gør brug af helt almene, dagligdags rutiner til dannelse af betydning. Om den poetiske diskurs' forhold til dagligsproget eller "dagligtænkningen" jf. Lakoff og Turner 1987 og Turner 2000.

² Udtrykket skyldes matematikeren og filosofen René Thom, der anvendte det for at kendetegne det lingvistiske miljø, han forsøgte at debattere med i 1960'erne og 1970'erne.

³ Jeg har i en noget højtråbende artikel (Bundgård 1997) brokket mig over, hvordan denne udvikling har ført til, at man i de forskellige discipliner er begyndt at anse sig selv for "formidlere" af en substantielt forskellig indsigt, som kun et særligt disciplineret præsteskab har adgang til. Man videregiver ikke iagttagelser af konkrete forhold, man "formidler" et særligt indhold, som kun disciplinens mestre besidder koden til.

⁴ Det er mig magtpåliggende at understrege, at jeg ikke på nogen som helst måde ringeskatte den fagspecifikke viden, der udvindes i de enkelte discipliner. Tværtimod, den er betingelsen for videnskabens fremskridt. Jeg anfægter som nævnt snarere den isolationistiske holdning, ifølge hvilken ingen ikke-fagspecifikke indsigter kan tjene til at belyse fagspecifikke genstandes væsen.

⁵ Jeg tror godt, man kan forfægte noget sådant uden at være tilbøjelig til underskrive den første og bedste pamflet til forsvar for Guds eksistens. Jeg indrømmer dog, at det er en noget luftig tanke, som ikke just lader sig falsificere. Den er derfor måske bedre egnet til at blive debatteret uformelt efter midnat end i tidsskrifter. Jeg trøster mig dog med, at også C.S. Peirce forsvarede dette — som det hedder — vidensteleologiske synspunkt, idet han forestiller sig, at det værendes orden, *universal thirdness*, så at sige fungerer som en attraktor for videns-

dannelsen. Hans udsagn om, at "symboler vokser", skal antagelig forstås i den retning. De vokser i takt med, at vi udfolder flere egenskaber ved det, der er tilfældet.

⁶ I sin 3. og ifølge ham selv miskendte undersøgelse om forholdet mellem dele og helheder fremlægger Husserl en række såkaldte *formalontologiske* begreber, der tjener til at bestemme den type forbindelser, dele indgår med hinanden. *Formalontologisk* betyder, at disse relationsforhold kan bestemmes helt uafhængigt af den materie eller substans, delene og helhederne er udgjort af. Den 4. undersøgelse er en anvendelse af disse del/helhedslove på sproget eller "den universelle grammatik".

⁷ Der har selvfølgelig været ideer, ideologier, generelle tanker om, *hvad* kulturfænomener på tværs af faggrænser nødvendigvis betød. Man kunne, med lidt god vilje, tale om disse omskiftelige ideologier eller forestillinger som "tværfaglige forskningsparadigmer"; de adskiller sig dog grundlæggende fra det kognitivistiske, det semiotiske og det strukturalistiske paradigme ved på forhånd at levere fænomenernes *indholdsfællesskab*, men ikke at interessere sig for de formelle eller almene egenskaber, der kendetegner dannelsen og forståelsen af betydning.

⁸ Således tilbydes der i dag en kandidatuddannelse i semiotik på Aarhus Universitet.

⁹ Roman Jakobson hentede bl.a. metodologisk inspiration fra datidens russiske geografiforskning til at udvikle det erkendelsesteoretiske grundlag for lingvistikken. Lévi-Strauss henviser gerne til geologien som inspirationskilde (og til biologien). Jf. Holenstein 1976: 6-7. Hvad geologi og geografi og andre ikke umiddelbart humanvidenskabelige discipliner angår, skal det naturligvis understreges, at de ikke så meget kan bidrage til bestemmelsen af betydningen som sådan (for at mene det skal man antagelig være en meget højtflyvende pan-romantiker på syre), som til bestemmelsen af de overordnede metoder, der følges i den videnskabelige bestemmelse af en genstand. For en geolog er jordlag tegn, og hans spørgsmål er naturligvis semiotisk: Hvordan inferere korrekt fra denne forekomst til den videnskabelige betydning af forekomsten? Hvordan indsætte denne forekomst i et system af forekomster, hvori den antager en videnskabelig betydning? I den henseende er ophavsmanden til den moderne palæontologi (trykket skal lægges rigtigt, ellers betyder ordet ikke læren om uddøde dyr, men læren om paladsers væren), G. Cuvier også en forløber for semiotikken.

Litteratur

- Brandt, P.Aa., 1994: "Om kunstens naturgrundlag". In *Arbejdsrapport* (17), Center for Kulturforskning, Aarhus Universitet: 9-15.
- Bundgård, P.F., 1997: "Åndsvidenskabernes og åndshermeneutikken". In *Prismer* (red. J. Egholm), Semesterskrift fra Tværfag: 59-70.
- Bundgård, P.F., 1999: "Bildets fremtrædelse og betydning - Forladtheden mellemzone hos Hammershøi", *Kritik* (142): 48-62.
- Bundgård, P.F., 2000: "Epistemologisk rum og fænomenologisk rum, om rumbegrebets deduktion og rumforestillingens genese, med særligt henblik på Ernst Cassirer". In A. Michelsen og F. Stjernfelt (udg.), *Rum og fænomenologi - filosofi, æstetik, arkitektur, historie*, København: Forlaget Spring: 173-209.
- Bundgård, P.F., Und. udg.: "Ernst Cassirer's Theory of Perception — Towards a Geometry of Experience". In G. Foss & E. Kasa (eds.), *Forms of Knowledge and Sensibility -Ernst Cassirer and the Human Sciences*, Kristiansand: Nordic Academic Press.
- Cassirer, E., 1945: "Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception". In Donald Ph. Verene (ed.), *Symbol, Myth, and Culture*, New Haven and London: Yale University Press: 271-285.
- Cassirer, 1998: *Om kulturvidenskabernes logik*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Cassirer, 1999: *De symbolske formers filosofi — Udvalgte tekster*, København: Gyldendal.
- v. Ehrenfels, Chr., 1890: "On 'Gestalt Qualities'". In B. Smith (ed.), *Foundations of gestalt theory*, München-Wien: Philosophia Verlag: 82-117.
- Holenstein, E., 1976: *Roman Jakobson's Approach to Language — Phenomenological Structuralism*, Bloomington & London: Indiana University Press.
- Jakobson, R., 1979: *Elementer, funktioner og strukturer i sproget - Udvalgte artikler om sprogvidenskab og semiotik*, København: Nyt Nordisk Forlag.
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1980: *Metaphors We Live By*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Turner, M., 1989: *More than Cool Reason*, Chicago: Chicago University Press.
- Sørensen, J., 2001: *Toward a Cognitive Theory of Magic*, Phd. Afhandling, Århus Universitet.
- Turner, M., 2000: *Den litterære bevidsthed*, København: Haase & Søn.
- Østergaard, S. 1996: "Æstetikens dynamik", *Almen Semiotik* (11-12): 121-136.

Moralsk realisme
- et eksempel på en 'wittgensteinsk' etik?

Den sene Wittgensteins tænkning har haft en meget stor betydning for kontemporær filosofi, men alligevel er der ikke mange filosoffer, der inden for etik har arbejdet ud fra et eksplicit wittgensteinsk grundlag. Der eksisterer dog en veludbygget gren af etikken som hævder at den henter sin inspiration direkte fra den sene Wittgenstein, nemlig en bestemt type realistisk etik. Jeg vil i denne artikel fremstille to eksempler på denne form for realisme, repræsenteret af hhv. Sabina Lovibond og John McDowell, men vil samtidig problematisere rigtigheden af at disse teorier udgør en egentlig videreførelse af arven fra Wittgenstein.

1. Lovibonds ekspressive realisme

Generelt er etisk realisme filosofiske teorier som hævder at etik er objektiv fordi den hviler på erkendelsen af moralske kendsgerninger som eksisterer i verden uafhængigt af menneskene. Lovibonds udgave af denne position findes i bogen *Realism and Imagination in Ethics* (1983), et værk der udmærker sig ved at være næsten det eneste der fremstiller et samlet forsøg på at undersøge

den sene Wittgensteins sprogfilosofis betydning for etik.

Lovibond tager udgangspunkt i en kritik af non-kognitivismen som udformet hos f.eks. Hare, og hun sætter sig som mål at udvikle et stærkt alternativ til denne position i form af en realisme. Lovibonds hovedindvending mod non-kognitivismen er fænomenologisk, nemlig at mennesker set inden for et deltagerperspektiv ikke ser sig selv som den endelige autoritet i forhold til værdi, men kræver af sig selv og andre at de fremsætter objektive grunde i moralske diskussioner; dvs. at man almindeligvis stoler på at der findes en moralsk tænkning og diskurs som er ledt af en sandhedsnorm og som fremstilles vha. gyldige argumenter. Med dette som udgangspunkt bliver kravet til Lovibonds egen teori nødvendigvis at den for det første skal flytte den etiske autoritet væk fra det enkelte subjekt, og for det andet at den skal sikre at denne autoritet kan fastholdes som objektiv set netop fra et deltagerperspektiv. Begge dele vil Lovibond opnå vha. sin realisme, og hendes grundtanke er at bruge Wittgensteins overvejelser om regler¹ til at

udvide ideen om hvilke typer af omstændigheder som kan være tilgængelige for den menneskelige erfaring, og dermed vil hun muliggøre tesen om at etikken hviler på et realistisk grundlag. Lovibond ser således moralen og dens tilhørende institutioner som indlejret i den fysiske virkelighed, hvilket betyder at beskrivelsen af moralske kendsgerninger og retfærdiggørelsen for etiske udsagn vokser sammen og dermed sikrer en objektivitet i det etiske som ikke afhænger af det enkelte menneske.

I udviklingen af sin realisme henter Lovibond sin hovedinspiration i en fortolkning af den sene Wittgensteins filosofi, og hendes tilgang til moralfilosofien er derfor baseret på en analyse af sprog generelt og moralske begreber i særdeleshed. Hun tager udgangspunkt i en grundtanke hos Wittgenstein, at man ikke kan lave en absolut opdeling af sætningers status alt efter om de refererer til virkeligheden eller ej, og at deskriptivitet derfor i stedet er en funktion som findes i mange forskellige typer af sætninger, også dem som ikke umiddelbart har form som beskrivelser. Lovibond fortolker dette som om Wittgenstein hævder at *enhver* sætning indeholder den beskrivende funktion, og hun påstår desuden at enhver sætning også har en evaluativ, eller udtrykt med hendes egne begreber, ekspressiv dimension. Hun fremstiller således Wittgenstein som fortæller for en gennemført *homogen* sprogopfattelse, hvor man ikke kan lave et metafysisk skel mellem kendsgerninger og værdi, fordi alle sætninger i stedet basalt set udtrykker både beskrivelse og evaluering.

Argumentet for dette er at det sproglige ses som vokset ud af en menneskelig kultur, dvs. er en social institution som er grundlagt i et sprogfællesskab, og som forudsætter et grundlag af intersubjektivtighed der må eksistere *før* sproget kan bruges til

at videregive kendsgerninger. I denne tolkning af Wittgenstein trækker Lovibond på en bestemt udlægning af regelfølgeovervejelserne, hvor hun fremhæver hans påvisning af at en fastlagt brug af en regel for det første kun eksisterer inden for et sprogbrugende fællesskab, og for det andet forudsætter at deltagerne i dette fællesskab er blevet underlagt en oplæring eller træning som sikrer at de ved mødet med en bestemt regel vil blive i stand til at producere "the same behavioural responses as other people in the same circumstances."² Dvs. at mennesker gennem træning kommer til at tilhøre et lingvistisk samfund som er sammenbundet netop af en fælles uddannelse der sikrer konsensus, og hvor meningsfuld handlen er sat i form af sociale love der håndhæves vha. fællesskabets reaktioner over for den enkelte. Således kan Lovibond hævde at sproget er et system af tegn som vokser ud af den menneskelige kultur, og at menneskets evne til at handle – f.eks. i form af sanktioner over for de der ikke følger den fælles konsensus – er grundlaget for eksistensen af sprog, således at sproget blot er en naturlig videreudvikling af vores grundlæggende ekspressive opførelse. Med denne læsning af regelfølgeovervejelserne må Lovibond dog samtidig opgive ideen om at der er fælles-menneskelige normer for sprogbrug, for hvis enhver norm hviler på et grundlag af konsensus inden for et fællesskab, så gælder de selvfølgelig kun inden for dette, og i forhold til selve fællesskabet kan man ikke tale om regler, men blot beskrive hvilke former for konsensus, hvilke praksisser, det omfatter.

Man kan altså udtrykke Lovibonds pointe således at 'målet' med sproget ikke er at referere til virkeligheden, men at alle former for sprog til gengæld indebærer en beskrivende reference. Argumentet for denne homogene sprogopfattelse medfører også en afvisning

af ideen om at sproget udelukkende er et middel eller instrument hvormed vi kommunikerer vore tanker til andre, i stedet ses tænkning som grundlæggende sproglig eller udtrykt lidt anderledes, så er sprog og tænkning to sider af samme sag. "The expression of thought in language is likened to its expression in any other artistic medium: until it is embodied in the medium, it is without determinate content."³ Tænkning er således altid indlejret i sprog, og sproget er altid udsprunget af en bestemt livsform. I forhold til viden betyder dette en afvisning af korrespondenteorien for sandhed, for når 'virkelighed' eller 'fysisk verden' ikke har en speciel metafysisk forrang, betyder det at det ikke giver mening at forklare viden som reference til en af os uafhængig verden. I stedet må enhver sætning – den være moralsk, empirisk eller noget helt tredje – videregive viden på den samme måde og ud fra det samme grundlag, nemlig vha. de standarder der er givet inden for en kontekst sat af et sprogfællesskab. Enhver tale om den objektive verden er afhængig af kendsgerninger om sprogbrugende væsener i form af den blandt dem herskende konsensus, jf. Wittgensteins bemærkning om at enhver regelfølge afhænger af enighed i domme⁴. Dette betyder på den ene side at sandhed og rationalitet har den samme form inden for alle områder af sproget, men på den anden side indebærer det også at retfærdiggørelser for viden altid kun er gyldige inden for en bestemt kontekst, nemlig den som omfattes af konsensus i sprogfællesskabet.

Med den ovenstående udvidelse af sandhedsbegrebet har Lovibond fundet et startsted for sin realistiske tese om at en doms handlingsledende kraft er en funktion af dens kognitive indhold, dvs. at man for at forstå moralske udsagn må mestre deres sandhedsbetingelser. Men endnu et spørgs-

mål melder sig, for hvordan erkender man disse sandhedsbetingelser uden en form for speciel etisk intuition. Inden for naturvidenskaben fastslår vi relevante kendsgerninger vha. sanserne, men der melder sig ikke nogen indlysende etisk parallel til disse. Og dog, for Lovibond finder en parallel i en bestemt udlægning af synet, som hævder at det 'at se' noget ikke et spørgsmål om at man ser nogle 'rå' kendsgerninger og udlægger dem som noget bestemt, men i stedet om at man altid ser verden som noget *bestemt*, en evne man erhverver ved at udvikle de relevante syns-sprogspil. På samme måde mener hun at en 'moralisk sans' ikke består i mystisk form for intuition, men i stedet i at man oplæres inden for det moralske sprogspil og dermed opnår "possession of the specific range of discursive skills which enable us to report on moral features of the world"⁵. Dvs. at evnen til at erkende moralske træk ved verden – som udgør det moralske – er afhængig af at man udvikler de relevante diskursive evner. Denne diskurs læres ikke som system af regler, men gennem erfaring og oplæring og den kan ikke reduceres til andre former for erkendelse, f.eks. udsagn om den fysiske virkelighed.

Denne reduktion umuliggøres bl.a. af at det ikke er verden som former vores sprogspil, for de er i stedet en artikulation af distinktioner som er af praktisk interesse for os. Dvs. at de sproglige kategorier formes af vores interesse, og da interessen i etik er rettet mod *ubetingede* praktiske distinktioner, så udpeger det moralske sprogspil inden for et fællesskab ubetingede grunde til handling. Dette rejser dog et spørgsmål om hvilken form for autoritet det moralske har til at opsætte disse kategoriske grunde. Iflg. Lovibond består enhver sproglig autoritet netop af den konsensus som hersker inden for fællesskabet, og den opretholdes vha. de intel-

lektuelle autoritetsrelationer som er indlejret i den eksisterende diskurs, hvilket betyder at den moralske autoritet opretholdes af de i fællesskabet eksisterende institutioner. Dermed er moralbegreberne og deres tilhørende rationalitet kun tilgængelige for den enkelte *qua* hans status som deltager i den eksisterende fælles praksis, ligesom deltagelse er den eneste mulighed for den enkelte hvis denne ønsker at være objektiv og rationel i sine moralske overvejelser. Dette er dog ikke nødvendigvis noget problem, idet der i udgangspunktet netop ikke er nogen grundlæggende konflikt mellem den enkeltes moralske interesser og eksistensen af en konsensus i fællesskabet. For at forklare dette trækker Lovibond på Hegels begreb om *Sittlichkeit*.

Sittlich obligation enjoins the individual to maintain, or recreate, an already existing social practice which, because of his personal contribution to the common task of maintaining it, is also the expression of his own identity.⁶

De eksisterende moralske institutioner i et samfund er mulighedsbetingelsen for eksistensen af moralsk tænkning, dvs. forudsætninger for at kunne tale om objektivitet og sandhed i moral, hvilket betyder at den moralske forpligtelse også er en forpligtelse til at deltage i opretholdelsen og udviklingen af et fællesskabs moralske institutioner. Lovibond mener at dette er parallelt til Wittgensteins idé om at sproget kræver en delt opretholdelse af den fælles livsform.

At moralen hviler på de autoritetsrelationer som udtrykkes i de eksisterende institutioner i et samfund betyder samtidig at institutionerne udgør det mest præcise billede af den moralske praksis som findes i det

pågældende fællesskab, idet samfundets institutioner så at sige legemliggør den moralske praksis. Dette har som konsekvens at der kan være moralske kendsgerninger som transcenderer den enkeltes viden, selvom han har en grundlæggende forståelse af det relevante moral-begreb. Dette er muligt netop fordi subjektet stillet over for et bestemt sprogspil selv kan indse at hans sproglige kompetence ikke er fuldstændig, og med denne forståelse kan han derfor underkaste sig den i sprogspillet eksisterende autoritet, indtil han selv bliver en fuldt ud kompetent deltager på dette bestemte område. Til gengæld giver det i forhold til Lovibonds realisme ikke mening at tale om moralske kendsgerninger som transcenderer hele fællesskabets moralske forståelse, for selvom det rent sprogligt f.eks. inden for naturvidenskaben er muligt at tale om effektivt uafgørbare kendsgerninger – et sådant udsagn kan spille en meningsfuld rolle i sproget, fordi man ville vide hvad opdagelsen af en sådan kendsgerning betød – så hersker der inden for moralen rent fænomenologisk ikke nogen enighed om hvordan man ville reagere på opdagelsen af en sådan kendsgerning, og det er derfor ikke muligt at give nogen mening til eksistensen af samfundstrascendente kendsgerninger.

Lovibond fremsætter altså ikke en form for naiv realisme, hvor mennesker direkte konfronteres med moralske objekter, men tegner i stedet en reflekteret realisme, hvor individets erkendelse af de moralske kendsgerninger er medieret af bevidstheden om denne erkendelses afhængighed af fællesskabets konsensus. Dvs. at ideen om det moralsk autonome subjekt ikke mere er knyttet til det enkelte individ, men flyttes til fællesskabet. Lovibonds reflekterede realisme indebærer en forståelse af sprogets praktiske karakter, der for det første kræver af individet at han må være i stand til at stå til

ansvar for sin egen deltagelse i de eksisterende sprogspil, dvs. erkende sin egen medskyldighed i sprogspillet, og som for det andet åbner for muligheden af at ændre det eksisterende sprogspil. Det er således den reflektive viden om sprogets praktiske karakter der viser os at vi er i stand til at forandre vores praksis, samtidig med at vi vha. denne bliver opmærksomme på at vi er ansvarlige for vores deltagelse i sproget og inden for moralen ansvarlige for vores deltagelse i de eksisterende institutioner. Vha. refleksionen kan man således arbejde for en integration mellem individets og fællesskabets opfattelse af moral, idet individet bliver i stand til at overtage konsensusopfattelsen som sin egen. Dvs. at den enkeltes forpligtelse over for sprogspillet ikke udelukker kritisk refleksion, og Lovibond peger i forlængelse heraf også på muligheden for en immanent kritik af de enkelte sprogspil. Et samfund vil altid indeholde mange forskellige – og modstridende – undergrupper af værdier, og ved at tage udgangspunkt i en af disse undergrupper bliver man i stand til at kritisere de andre. Med andre ord så er det muligt at være reflektiv kritiker også inden for en livsform, dog kun under forudsætning af at man anerkender de eksisterende intellektuelle autoriteter inden for samme. Denne immanente kritik retfærdiggøres *praktisk*, idet man påviser at det tilknyttede forslag om forandring i den moralske praksis er både acceptabel og ønskelig; en retfærdiggørelse der dog ikke kan transcenderer det specifikke fællesskabs moral, men må formuleres på grundlag af de værdier som findes inden for dette.

I og med at Lovibond begrundet moral med enighed i domme, forudsætter hun på den ene side nødvendigheden af at der eksisterer en stor grad af kontinuitet inden for en livsforms udvikling, men på

den anden afviser hun at denne kontinuitet nødvendigvis behøver at medføre en konservativ holdning til forandringer i den faktiske moral. Alt afhængig af om man indtager en afvisende eller en lydør holdning over for moralske kritikere i et samfund mener Lovibond at hendes realisme kan udmønte sig i hhv. en konservativ eller en liberal moral, og hun afviser at fremhæve en af disse som mere ønskelig end den anden. Dog synes hun at foreslå at man inden for samfund hvor der hersker stor overensstemmelse mellem fællesskabets og de enkelte individers domme, bør være skeptisk over for en kritisk nedbrydelse af eksisterende etiske institutioner, mens man på den anden side bør støtte kritik i tilfælde hvor denne overensstemmelse ikke er tilstede.

Målet er gennem den reflektive proces at finde et moralsk verdenssyn som er beboeligt både praktisk og kognitivt, dvs. hvor det er muligt at handle i overensstemmelse med hvad man siger – og omvendt. I et sådant samfund vil der eksistere en høj grad af identifikation mellem individets og fællesskabets domme samt en forståelse af denne sammenhæng som gør individet i stand til at dømme retfærdigt. Det er værd at bemærke at evnen til at dømme moralsk ikke er begrænset af den fælles konsensus, for gennem vores deltagelse i de moralske institutioner og udviklingen af vores refleksions-evne udstyres vi med en lingvistisk kunnen til at behandle moralske spørgsmål som transcenderer de eksisterende institutioner. Dvs. vi udstyres med en moralsk forestillings-evne ('imagination') i form af en lingvistisk evne som kan bruges til undersøge forholdet mellem individers og fællesskabets moral og dermed arbejde for integrationen mellem de to synsvinkler, og samtidig kan denne forestillingsevne bruges til at udvikle både den moralske forståelse og det eksisterende

moralske 'væv'. Refleksionen kan hele tiden kræve forandring i forhold til praktiske formål, og den vil ultimativt rette sig mod en kulturel menneskelig enhed, hvor der ikke er uoverensstemmelse mellem individets og fællesskabets opfattelse af verden, en slags moralsk og *immanent* 'absolute conception of the reality'⁷.

Lovibond henter således de fleste af sine centrale ideer hos Wittgenstein, men vigtigere endnu er at hele hendes teori hviler på to antagelser om hvad Wittgenstein viser i sine regelfølgeovervejelser. For det første mener hun at Wittgenstein her påviser hvordan alle sproglige normer samt evnen til at følge dem udelukkende er baseret på et grundlag der består i fællesskabets konsensus, hvilket sikrer at moralen kan have et realistisk grundlag som er fuldstændig det samme som inden for f.eks. naturvidenskabene. For det andet argumenterer hun for at denne filosofiske opdagelse af at konsensus udgør grundlaget for enhver erkendelse, kan isoleres til udelukkende at omfatte den eksterne beskrivelse af sprogfællesskabet, således at den ikke får nogen betydning for beskrivelsen af moralen inden for dette. Dvs. at selvom moralsk diskurs er baseret på konsensus, betyder det iflg. Lovibond *ikke* at moralen i en livsform er begrænset til at udtrykke denne konsensus, og hun mener heller ikke at normerne kan reduceres til denne konsensus, for selvom regelfølge og dermed sprog kan beskrives rent naturalistisk, så er selve sprogspelet så at sige autonomt i forhold til dette grundlag. Lovibond finder også her en parallel til Wittgenstein, idet han på den ene side påviser at sproget hviler på nogle naturhistoriske kendsgerninger om mennesket, men samtidig understreger at det ikke betyder at vi skal reducere begreber som sandhed, rationalitet etc. til disse kendsgerninger.⁸

2. McDowells 'anden natur' realisme

Lovibonds læsning af regelfølgeovervejelserne ligner meget den – efterhånden berømte – læsning som Saul Kripke fremsætter i bogen *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982). Her viser Kripke først hvorledes den tidligere anvendelse af en regel, fordi den er endelig, altid vil underbestemme en regels fremtidige brug, og han fortsætter med en påvisning af at der desuden ikke eksisterer nogen kendsgerning om individet der kan træde ind og sikre korrekt regelfølge. Hverken bevidsthedstilstande eller dispositioner er i stand til at tilføre reglen normativ kraft, fordi ingen af dem kan sikre at man i anvendelsen af reglen opretholder skellet mellem *faktisk* og *korrekt* anvendelse. Kripke konkluderer derfor at det i forhold til individet – isoleret set – ikke er muligt at opretholde en idé om regelfølge og han mener i stedet at ideen om regler kun kan sikres hvis man ser dem som udfoldet inden for et sprogfællesskab, hvor der eksisterer en konsensus der kan sætte kriterierne for reglernes korrekte anvendelse. Dermed må Kripke skelne mellem beskrivelser inden for et fællesskab, hvor regler opretholdes vha. eksistensen af en konsensus og man derfor kan tale om normativitet, og så beskrivelsen af selve fællesskabet, hvor det ikke giver mening at tale om regler i streng forstand, for her viser de sig blot at udtrykke det, som flest mennesker er enige om at gøre. Kripkes teori tegner således en fuldstændig parallel til Lovibonds idé om at man inden for et fællesskab godt kan tale om eksistensen af en normativ etik, på trods af at denne ikke har nogen realitet udenfor sprogfællesskabet, hvor man udelukkende kan påvise eksistensen af en bestemt konsensus. Spørgsmålet er blot om dette er en korrekt udlægning af Wittgensteins overvejelser om regler.

Dette er ikke nødvendigvis tilfældet, for Kripke er kritiseret fra mange sider, bl.a. fra en anden etisk realist, nemlig John McDowell. Han viser hvordan Wittgenstein vælger at gå en helt anden vej end Kripke, idet Wittgenstein i *Philosophische Untersuchungen* netop påpeger at det er en fejltagelse at tro at der findes et spring mellem regel og anvendelse der skal sammenkædes vha. en eller anden form for meningskonstituerende kendsgerning om individet⁹. I stedet viser Wittgenstein at selvom der kan synes at være et sådant spring, så er dette en illusion som udelukkende skyldes at man overser hvordan mennesker selv giver et aktivt bidrag i anvendelsen af regler. Dette bidrag består i at man, når man konfronteres med regler, *handler* på en bestemt måde og denne handling udgør en enhed af regel og anvendelse. Wittgenstein påpeger således at sproget via menneskets evne til at handle ikke står over for verden, men allerede er sat i denne, hvilket vil sige at regelfølge ikke skal opretholdes af noget eksternt, som f.eks. konsensus, men i stedet består netop i meningsskabende handlen. Grunden til at man i filosofien nogle gange overser dette, er hvis man forsøger at foretage en fuldstændig desengageret undersøgelse af vores egen livsform, dvs. forsøger at redegøre for regelfølge fra et eksternt perspektiv, for dermed trækker man sig ud af det almindelige, menneskelige perspektiv – deltagerperspektivet – hvor regelfølge netop fungerer. Wittgenstein understøtter sin idé om at regel og anvendelse er sammenknyttet i handlen ved at påpege at anvendelsen af en regel består i at gøre noget som er velkendt, og at det er menneskets kunnen til netop 'at gøre det samme igen' som er udgangspunktet for regelfølge. Wittgenstein reducerer således ikke regelfølge til konsensus som Kripke – og Lovibond – tror, i stedet optræder hans bemærkninger

om konsensus i en helt anden forbindelse, nemlig i diskussionen af at der inden for det relevante perspektiv – deltagerperspektivet – findes en nødvendig kontekst, som regelfølge foregår indenfor. Denne kontekst udgøres bl.a. af konsensus, men også f.eks. af eksistensen af en fast praksis omkring regelfølge, af regularitet i menneskers omgivelser og af evnen til 'at gøre det samme igen', og Wittgenstein holder hele tiden fast i at selvom denne kontekst er en nødvendig betingelse for regelfølge, kan regelfølge ikke reduceres til ét eller alle af disse elementer.¹⁰

Med denne alternative læsning af regelfølge-overvejelserne kan McDowell i forhold til Lovibond fremføre et revideret eksempel på etisk realisme. Han tager udgangspunkt i det virkelighedsbegreb der viser sig, er det nødvendige udgangspunkt for undersøgelsen af regelfølge, nemlig deltagerperspektivet, hvilket vil sige han med Wittgenstein skarpt afviser ideen om at det virkelige skulle være lig med det der viser sig i naturvidenskabens objektive syn på verden, at det virkelige skulle falde sammen med Williams' objektive opfattelse af 'the absolute conception of reality'¹¹. I artiklen "Two Sorts of Naturalism" bruger McDowell ligesom Lovibond regelfølgeovervejelserne til at udvikle et udvidet naturbegreb¹², men modsat hende refererer han ikke til et deltager-eksternt begreb som konsensus. I stedet starter han med at gøre opmærksom på, at hvis noget skal være et billede af verden må det bestå af begrebsmæssigt strukturerede repræsentationer, dvs. at ethvert menneskeligt verdensbillede må forudsætte at verden er fornuftigt struktureret, at "the natural world must be in the space of *logos*."¹³ Verden kan med andre ord ikke være konstitutivt uafhængig af tænkningen, for så ville der slet ikke være tale om en verden – en sådan kan nemlig repræsenteres – og derfor må verden

allerede stå i et forhold til subjektiviteten. Med denne opfattelse af verden som allerede meningsfuld bliver McDowell i stand til at se menneskelig handlen som menings- skabende uden at dette gør den ekstern i forhold til hverken individet eller verden, og dermed bliver menneskets praktiske fornuft en integreret del af det virkelige, af naturen. Moralsk erkendelse kan således opfattes som parallel til andre former for erkendelse af verden, f.eks. synet; hvilket vil sige at moral fungerer som et bestemt 'outlook' på verden. McDowell begrundes som sagt ikke dette i et fællesskabs konsensus, men mener i stedet mennesket bliver i stand til at erkende de etiske egenskaber i verden ved at udvikle det han kalder for 'second nature', en anden natur.

Inspirationskilden til denne del af McDowells filosofi er Aristoteles' skel mellem en ren vanemæssig tilbøjelighed til at handle rigtigt og den ægte dyd; i modsætning til en tilbøjelighed – selv en hensigtsmæssig tilbøjelighed – indeholder karakterdyden altid en del af fornuften, nemlig den del af det praktiske intellekt som Aristoteles betegner med begrebet *phronesis*, praktisk visdom. McDowell mener altså at mennesket besidder en disposition til at udvikle en anden natur i form af en dyd der inkluderer den praktiske visdom, men før mennesket bliver i stand til at reagere på det etiske, må denne disposition udvikles gennem opdragelse og uddannelse. Dette betyder at den praktiske visdom ikke er noget som mennesket påtvinges udefra; for at erhverve sig denne type af fornuft opbygger man i stedet et nyt lag i sin *egen* natur, hvilket vil sige at det etiske i mennesket udspringer af – selvom det ikke er identisk med – menneskets oprindelige natur, og etikken bliver på denne måde selv en del af naturen.

Ideen om den anden natur bygger på McDowells udvidede naturopfattelse og betegner en tilsvarende udvidelse i opfattelsen af erfaring. Han ser desuden denne praktiske visdom som et konkret eksempel på et generelt fænomen, nemlig at mennesket er i stand til at danne nye begrebsmæssige evner, som åbner dets øjne for nye sammenhænge i verden. Grundtanken er en idé om erfaringens naturlighed: at mennesket ved at aktualisere sine aktive, naturlige evner bliver i stand til at erfare verdens mange forskellige aspekter. McDowell anser denne udvikling som fuldstændig parallel til Wittgensteins opfattelse af sprogtilegnelse, hvor mennesket netop gennem en form for 'Bildung' erhverver sig et sprog og derved omdannes til en tænkende, intentionel agent. Idet dannelsen af sprog også sker gennem tilegnelsen af anden natur, er det heller ikke isoleret fra resten af verden; sproget er også selv en del af naturen. Et andet lighedspunkt mellem den anden natur og regelfølge er at de begge er eksempler på en evne til at tilegne sig viden som ikke kan ekspliciteres, en viden som ikke kan kodes i universelle principper¹⁴.

I artiklen "Virtue and Reason" udvikler McDowell sin pointe, idet han hævder at mennesket gennem erhvervelsen af dyd i form af en anden natur kommer til at besidde et specifikt etisk syn på verden som gør ham i stand til at se hvilke etiske muligheder der faktisk foreligger i en bestemt situation. McDowells realisme indebærer altså at de etiske aspekter ved verden eksisterer uafhængigt af os, men samtidig afviser han den naive realistiske opfattelse af at den etiske måde at se verden på fuldt ud kan rekonstrueres udfra empirisk materiale. Dette er parallelt til Lovibond, men McDowell har ikke brug for hendes problematiske adskillelse af hvad der gælder inden for et sprogfællesskab og hvad man må sige i den eks-

terne beskrivelse af selve fællesskabet. Samtidig kan han også give plads til ideen om en reflekteret realisme, for når dyden har del i den praktiske fornuft, så vil der altid være plads til etisk refleksion. McDowell udtrykker det således, at begrebet om en anden natur står for en forbrødring mellem fornuft og natur i en ”naturalism of second nature”¹⁵ der sammenkobler Aristoteles’ idé om mennesket som et rationelt dyr med Kants idé om rationalitetens absolutte frihed inden for dens egen sfære. Det tilbageværende spørgsmål er blot hvilken autoritet McDowell kan give denne etiske refleksion – og dermed det moralske – når han ikke har fællesskabets konsensus at falde tilbage på. McDowell viser at spørgsmålet om det moralskes autoritet slet ikke stilles af den dydige, for når man erhverver sig en anden natur, så overtager denne ganske enkelt autoriteten fra ens første natur og tilegner sig dermed en autoritet som man reelt ikke kan udfordre, netop fordi den er ens egen. ”If the second nature one has acquired is virtue, the rationality of virtue is simply not in suspense, though it is always open to reflective questioning”¹⁶.

Alligevel fastholder McDowell at det etiske altid kan afkræves en retfærdiggørelse, men påviser flere begrænsninger på dens rækkevidde. For det første vil en retfærdiggørelse altid kun vil give mening internt til den etiske praksis; det den praktiske fornuft kræver af én, kan kun forstås og retfærdiggøres fra et standpunkt inden for det begrebsystem der overhovedet gør os i stand til at tænke om etiske krav. Dvs. at når McDowell insisterer på at etik kun kan forstås fra deltagerens synsvinkel, så mener han ikke at denne synsvinkel nødvendigvis er tilgængelig for alle, for i forhold til etik kræves det at man har den rette opdragelse og den rette dyd. Den anden begrænsning i retfærdiggørelserne er at de altid vil være givet

i en bestemt kontekst og kun gælde inden for denne, da disse interne retfærdiggørelser består af en redegørelse for de omstændigheder der omgiver handlingen i en konkret situation *som de bliver set af den dydige agent*.¹⁷ Retfærdiggørelser i etik er med andre ord bundet til bestemte omgivelser, fordi de netop består i en måde at opfatte situationer på. McDowell indskrænker således retfærdiggørelser til kun at gælde kontekstuelt og internt til det etiske, men mener alligevel at de inden for disse rammer gælder med tvingende nødvendighed, for med den dydiges bestemte måde at se situationer på opdager man kategoriske retfærdiggørelser for rigtige handlinger.¹⁸ Dette indebærer at etikens krav kan udmønte sig i kategoriske grunde til handling, uden at disse dog vil yde indflydelse på alle rationelle mennesker, for det kræver som tidligere nævnt en dydig natur at opdage dem.

Der hvor McDowells mere korrekte læsning af Wittgenstein får ham til at adskille sig fra Lovibond er altså i hans afvisning af at det giver mening at kræve en retfærdiggørelse af moralen fra et objektivt eller eksternt perspektiv og i hans insisteren på at moral *udelukkende* kan undersøges fra deltagerperspektivet. Man skal dog være opmærksom på at hvor deltagerperspektivet hos Wittgenstein dækker hele den fællesmenneskelige livsform, så indsnævrer McDowell dets rækkevidde til et standpunkt inden for en konkret, tids- og stedbundet etik som kræver en bestemt dannelse og opdragelse. Det betyder at hvor Wittgenstein fuldstændig undgår spørgsmålet om relativitet, fordi han insisterer på at mennesker i forhold til sprog besidder en delt livsform, så nærmer McDowell sig en relativisme, idet hans deltagerperspektiv bliver bundet til en bestemt etik, hvorved de konkrete etiske systemer bliver til lukkede paradigmer.

3. Realistisk etik – et eksempel på 'wittgensteinsk' etik?

At McDowell har en mere korrekt læsning af regelfølgeovervejelserne end Lovibond betyder dog ikke at han hele vejen følger Wittgenstein, for netop hans *realisme* repræsenterer en overskridelse af Wittgensteins deskriptive opfattelse af filosofi. For at kunne være tilhænger af en realisme må man mene at denne position er svaret på et meningsfuldt filosofisk spørgsmål; dvs. at det er en forudsætning for både realisme og anti-realisme at der findes ægte filosofiske spørgsmål om eksistensen af metafysiske træk ved virkeligheden, og dette er en forudsætning som afvises af både den tidlige og den sene Wittgenstein. Spørgsmålet om realisme er et eksempel på den type filosofiske spørgsmål som prøver at bevæge sig udover grænsen for vores erkendelse for dér at opnå ny viden om hvordan vi eller verden er skruet sammen, det er et eksempel på den type spørgsmål der af Wittgenstein afvises som fuldstændig meningsløse¹⁹. Med andre ord så overskrider McDowells realisme Wittgensteins idé om den deskriptive filosofi, idet den tilsidesætter grundtanken om at de filosofiske beskrivelser ikke kan samles til en systematisk teori.

I forhold til Wittgenstein kan man ligeledes kritisere McDowells teori for på forhånd at afgøre *hvad* der kan gælde som retfærdiggørelse, nemlig en bestemt opfattelse af omstændighederne. Dette er ikke i overensstemmelse med regelfølgeovervejelserne, hvor Wittgenstein godt nok fremlægger en del forudsætninger som må være tilstede for at retfærdiggørelser for en bestemt regelbrug kan gives – forudsætninger som eksistensen af en praksis, muligheden for at kunne 'gøre det samme igen' etc. – men hvor han samtidig afviser at man kan sige noget generelt om selve indholdet af de konkrete

retfærdiggørelser. I stedet for som McDowell at påstå at retfærdiggørelsen for en rigtig etisk handling eller måde at leve på altid vil bestå i en rigtig, en dydig måde at opfatte eller se verden på, hævder Wittgenstein at selvom strukturen omkring retfærdiggørelser ligger fast, så vil selve indholdet af retfærdiggørelserne skifte fra situation til situation. På trods af at McDowell er meget inspireret af regelfølgeovervejelserne, så overser han altså for mange punkter ved Wittgensteins filosofiopfattelse til at man kan sige at han gennemfører en decideret wittgensteinsk undersøgelse af etik.

En filosof som på andre punkter har kritiseret forsøget på at udlede en realistisk etik fra Wittgensteins filosofi er Cora Diamond, hvis kritik af realismen primært bliver fremsat i artiklen "Wittgenstein, Mathematics and Ethics. Resisting the Attractions of Realism", hvor den er direkte henvendt mod Sabina Lovibond, men i lige så høj grad rammer McDowells teori. Formålet med artiklen er at finde kilden til realisternes fejl-læsning af Wittgenstein, og Diamond mener at den udspringer af et dilemma som de fejlagtigt tror at de befinder sig indenfor; et dilemma som siger at enten kan man finde et metafysisk skel mellem de sætninger der beskriver verden og dem der ikke gør det, eller også er alle sætninger beskrivelser af verden i en eller anden form og skal behandles som sådan. Den realistiske læsning af Wittgenstein tager således afsæt i hans afvisning af et absolut skel mellem beskrivende og ikke-beskrivende sætninger og hævder ud fra denne at sproget må være fuldstændig homogent og at relationen mellem sprog og virkelighed derfor er ens i alle regioner.

Diamond understreger – på linie med McDowell – at man må se det etiske som sat og som virkeligt inden for et deltagerperspektiv, men hun afviser at det er nødven-

dig, eller muligt, at bruge dette som argument for en etisk realisme. Hun mener i stedet at man som udgangspunkt bør acceptere Wittgensteins afvisning af forsøget på at nå 'bag ved', 'ud over' virkeligheden; man bør acceptere hans påvisning af at alt allerede er tilstede i sproget og i verden som de fremtræder, og på dette grundlag bliver realisme kontra antirealisme debatten i streng forstand meningsløs. Dette gælder også i forhold til det moralske, der blot skal anerkendes – ikke forklares – som eksisterende inden for det perspektiv hvor det hører hjemme, nemlig deltagerperspektivet. Måden hvorpå man undgår realismen og dens problemer, er ved at holde sig til en korrekt udlægning af Wittgenstein, for han accepterer slet ikke det dilemma realismen udspringer af, men fremsetter i stedet et tredje alternativ, nemlig at indikative sætninger – sætninger der grammatisk set har beskrivende form – kan have mange forskellige funktioner. Dvs. at den beskrivende form ikke i sig selv er nogen indikator for hvilken brug en sætning har eller om den overhovedet har en brug²⁰. Hvad realisterne overser, er altså Wittgensteins påvisning af at en sætnings form ikke altid er en pålidelig indikator af dens brug, og den bagvedliggende advarsel om at vi, når vi filosoferer, ofte slet ikke er bevidste om de komplekse standarder for mening som vi normalt er i stand til at bruge fuldstændig uproblematisk²¹.

Begrundelsen for at antage en etisk realisme var ideen om at hvis man afviser et metafysisk syn på relationen virkelighed-sprog, så har alle sætninger en deskriptiv funktion, hvilket betyder at de kun kan være forskellige i kraft af emneområde. Diamonds argument mod dette tager afsæt i den sene Wittgensteins påvisning af at der findes mange forskellige former for brug, at selv ensartede sætninger kan have forskellig

brug og at de dermed kan være ansvarlige over for virkeligheden på forskellige måder. Som afslutning på behandlingen af realismen fremdrager hun et andet kritikpunkt der er rettet mod realisternes analogi mellem synsansen og en eller anden form for moralsk perception. De klassiske moralteorier overser at denne analogi synes at fungere i en del områder, men Diamond mener til gengæld at realismen strækker analogien meget længere end der er grundlag for. I en given situation kan man tale om at man så modet hos en anden person eller ondskaften i en bestemt handling, men når man f.eks. hævder at et land uretmæssigt har angrebet et andet, så er dette ikke noget man bedømmer på grundlag af en perception²². Generelt kan man sige at Diamond ikke kritiserer selve de enkelte elementer som realisterne bygger deres teori på – den realistiske tilgang til verden, syns-analogien etc. – men hun kritiserer den hårdhændede generalisering af disse træk og realisternes forsøg på at give dem en form for metafysisk underbygning, for hermed overskrider de både Wittgensteins metode, den deskriptive filosofi, og hans afvisning af muligheden af at give forklaringer i filosofien, og dermed kan man afvise både Lovibonds og McDowells påstand om at have udviklet en egentlig *wittgensteinsk* etik.

Litteratur

- Diamond, Cora:
 :- *The Realistic Spirit*, Cambridge: The MIT Press (1991) 1996.
 :- "Wittgenstein, Mathematics and Ethics. Resisting the Attractions of Realism" i: *Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga og D.G Stern (red.), Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Lovibond, Sabina:
 :- *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983.
- McDowell, John:
 :- *Mind and World*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1994.
 :- "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" i: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 1978.
 :- "Wittgenstein on Following a Rule" i: *Meaning and Reference*, A.W. Moore (red.), Oxford: Oxford University Press 1993.
 :- "Virtue and Reason" i: *Virtue Ethics*, R. Crisp og M. Slote (red.), Oxford: Oxford University Press 1998.
 :- "Two Sorts Of Naturalism" i: *Virtues and Reasons*, R. Hurst-House, G. Lawrence og W. Quinn (red.), Oxford: Clarendon Press 1998.
- Wittgenstein, Ludwig:
 :- *Philosophische Untersuchungen*, i: *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Noter

- ¹ Regelfølgeovervejelserne findes i *Philosophische Untersuchungen* §138-§242.
- ² *Realism and Imagination in Ethics* side 55.
- ³ *Ibid.* side 28.
- ⁴ *Philosophische Untersuchungen* §242.
- ⁵ *Realism and Imagination in Ethics* side 50.
- ⁶ *Ibid.* side 63-64.
- ⁷ Begrebet om 'the absolute conception of reality' henter Lovibond fra Bernard Williams som bruger det om opfattelsen af verden når den erkendes fuldstændigt *objektivt*, dvs. fuldstændig uafhængigt af subjektets specielle erkendevner.
- ⁸ Se f.eks. *Philosophische Untersuchungen* §142.
- ⁹ Wittgenstein skriver på dette sted i *Philosophische Untersuchungen* §202: "Dass da ein *Missverständnis* ist..." (min kursivering).
- ¹⁰ For en yderligere gennemgang af Kripkes teori og Wittgensteins egen position henvises til mit speciale *Det normative spørgsmål – Wittgenstein om sproglig og etisk normativitet* kapitel 2 eller McDowells artikel "Wittgenstein on following a Rule".
- ¹¹ Temaet optræder i næsten alt McDowell har skrevet også "Two Sorts Of Naturalism"; se side 168-169.
- ¹² McDowells udvidede naturbegreb udspringer af og er udviklet sammen med den erkendelsesteori som han udfolder i sit hovedværk *Mind and World*.
- ¹³ "Two Sorts Of Naturalism" side 161.
- ¹⁴ "Virtue and Reason" side 147.
- ¹⁵ *Ibid.* side 86.
- ¹⁶ "Two Sorts Of Naturalism" side 170.
- ¹⁷ McDowell: "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" side 14.
- ¹⁸ *Ibid.* afsnit 7.
- ¹⁹ Se *Philosophische Untersuchungen* §126-§133. Denne pointe er også central i Diamonds læsning af Wittgenstein, se *The Realistic Spirit* kapitel 7.
- ²⁰ "Wittgenstein, Mathematics and Ethics. Resisting the Attractions of Realism" side 229.
- ²¹ Se f.eks. *Philosophische Untersuchungen* §122: "eine Hauptquelle unseres Unverständnisse, dass wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*".
- ²² "Wittgenstein, Mathematics, and Ethics. Resisting the Attractions of Realism" side 250-251.

Interview med den italienske filosof og EU-politiker Gianni Vattimo.

Historien om den halve sandhed og andre svage symbolske former - chancer, næbdyr og guder.

Hvordan fortolker du, som hovedrepræsentant for den idéretning du sammen med Pier Aldo Rovatti indledte i starten af firserne under termen "den svage tænkning", fundamentproblemet? Eller er Il pensiero debole (Den svage tanke) død?

Først og fremmest problemet fundament og ikke-fundament. Selvfølgelig beror spørgsmålet om et fundament for mig på det faktum, at det 20. århundredes filosofi, som begyndte sidst i det 19. århundrede med Nietzsche, har kritiseret selve ideen om et fundament. Med Nietzsches termer korresponderer selve ideen om et fundament med troen på Gud. Men troen på Gud som grunden – førstprincippet, hvorpå alting grunder – afmytologiseres ifølge Nietzsche af det faktum, at vi tror mere på teknikken eller på videnskaben, så med Nietzsches ord har vi ikke længere brug for et så stærkt og magtfuldt princip. Troen på Gud fortolkes af Nietzsche som en slags magisk attitude eller magisk anstrengelse for at få magtbesiddelse over *alle* ting. Som for eksempel i de første linjer af den aristoteliske *Metafysik*: den klogeste mand er den, der ved alting, men da

det ikke er muligt at vide alting, så kender man alting gennem indsigt i det førstprincip, hvorpå alting beror. Det var Nietzsches kritik.

Men hos Heidegger er kritikken meget stærkere, fordi spørgsmålet om et fundament for mig at se er spørgsmålet om vold. Selvfølgelig formulerer Heidegger det ikke på denne måde. Men jeg tror, det er det grundlæggende, for man kan ikke forudsætte, at Heidegger ikke er tilfreds med ideen om væren arvet fra traditionen som korrespondens – han kan ikke mene, at ideen om væren ikke korresponderer med væren som den er, fordi det ville stadig være at beskrive væren i objektive termer – så han har ingen muligheder for at give teoretiske indvendinger imod værensopfattelsen. Han har kun, som store dele af den avantgardistiske tænkning havde det i begyndelsen af det 20. århundrede, praktiske, etiske men også politiske grunde – for hvis man tænker væren i termer som objektivitet, beregnelighed, målelighed osv., så bliver man mere eller mindre totalitær. Jeg foretrækker at udvikle en speciel dimension af Heideggers kritik af

ideen om et fundament, fordi jeg mener, at fundamentet er voldeligt i den forstand, at førsteprincippet er det, hvor overfor du ikke længere kan spørge om noget. Man holder simpelthen bare mund, og beundrer det.

Jeg mener, at det er en interessant pointe i det 20. århundredes filosofi. For selvfølgelig involverer væren også en slags usikkerhed og uvished, og har man ikke et førsteprincip, bliver mennesket generelt nervøst over dets fravær.

Men hvordan svarer ideerne i den svage tænkning til denne situation?

Den svage tænkning er i en vis forstand en slags anstrengelse for at gøre en dyd ud af nødvendigheden, altså acceptere denne situation og forsøge at undersøge, hvad den situation af fundamentets opløsning betyder for os. Det 19. århundredes og det 20. århundredes socialisationskritik viser, at selv når man tror at have princippet, adlyder man sandsynligvis blot en autoritet, som prætenderer eller påstår at være dette førsteprincip.

I øvrigt er det i vores samfund meget synligt og klart, at vi fortolker virkeligheden fra mange forskellige perspektiver. I et traditionelt samfund, hvor der kun var en autoritet, enten paven, herskeren eller staten, kunne man have en stærk følelse af virkeligheden, fordi virkeligheden var det, som alle troede på, under magten fra en, to eller tre autoriteter. Men i et samfund hvor der er så mange forskellige fortolkningsattituder – stater, etiske systemer, multikulturelle samfund etc. – bliver det sværere og sværere at tro på, at der kun skulle være én virkelighed, der skulle udgøre altings grundlag. Jeg er ikke idealist i Berkeleys forstand - jeg mener: jeg tror ikke, at vi skaber virkeligheden, mens vi føler eller perciperer den. Men på den anden side tror jeg, at jeg er en moderat hegeliensk-kantianer; det kan godt

være, at noget eksisterer uden for os, selvfølgelig, men hvad vi kan sige om det, er kun hvad vi kan sige *indenfor* vores fortolkningshorisonter. Når vi altså åbenlyst har så mange forskellige fortolkningshorisonter, er virkeligheden ikke længere så stærk, og hvordan omgås vi så den følelse af usikkerhed og uvished? Jeg vil svare; kun gennem den svage tænkning.

Og, det som svar på det manglende fundament eller metafysiske førsteprincip?

Ja, i den forstand at vi skal forsøge at gøre det faktum eksplicit, at vi lever i en verden i hvilken den eneste sikkerhed, vi kan have, er den, vi kan konstruere gennem en konsensus blandt mennesker; som en generalitet konstrueret ud af den virkelige foreliggende dialog. Det var mere eller mindre også, hvad Kant sagde i *Kritik der Urteils-kraft* (1790), fordi skønhedens universalitet - for eksempel - ikke er en begrebslig universalitet. Den er kun en forventning, jeg kan have, eller måske har om, at alle for eksempel vil værdsætte Beethovens symfonier, hvis blot de er i stand til at høre det. Jeg skaber, jeg konstruerer fremadskridende en universalitet, og det er en basal universalitet.

Jeg vil også mene, selvom det ikke altid fremgår helt klart af Kant-studierne, at det også er naturvidenskabernes basale universalitet, fordi naturvidenskabernes universalitet – hvis man tager Kuhns terminologi – er baseret på, at vi deler et paradigme. Men selve det faktum, *at* vi deler, er mere et æstetisk eller et eksistentielt faktum end en begrebslig bevisførelse. Når vi opdager, og ekspliciterer det, kan vi tilslutte os Heidegger: væren ikke er det givne, men er en *givende magt*. Den givende magt er noget som taler i os, gennem os og til os gennem traditionens sprog. Hvis vi altså for eksempel forudsætter den naturvidenskabelige idé,

at objektiviteten bliver objektiv gennem den eksperimentelle proces, konsensusen i det videnskabelig fællesskab osv., så betyder alt dette præcist, at *situere*, at sætte tingene ind i vores a priori horisont, som vel at mærke ikke er de kantianske rationelle og evige a priori, men vores historiske *Ge-Schick*, sendning, kald.

Hvis vi forudsætter dette, så kunne den svage tænkning også stoppe her og sige: okay, vi befinder os altid indenfor en horisont. Men at sige, at vi altid er indenfor en horisont ville stadigvæk være en slags relativistisk metafysik, fordi hvem er det "vi", der siger, at "vi er altid"? Vi er *i* en specifik situation, hvori vi erkender eller opdager, at vi fortolker. Men at sige, at vi er i en situation, er ikke en objektiv beskrivelse af vores situationen eller tingenes tilstand, det er en måde at forudsætte en historisk situation på.

Vi skal forsøge at ekspliciterer for os selv, hvilke tegn, hvilke tråde i den historiske situation, der kan *lede* os i vores valg. Det er ikke nok at sige, at alle befinder sig i og vælger ud fra deres individuelle historiske horisont. Hvorfor skulle jeg for eksempel vælge at blive hegelianer eller demokrat? Jeg har et muligt kriterium for et valg; hvis jeg overvejer min specifikke tilstand i *denne* historiske situation, hvordan kom vi så til bevidsthed om fortolkningen, hvordan nåede vi til klarheden i den idé, at vi fortolker og *ikke* beskriver objektivt? Det var, hvad jeg forsløg at kalde svækkelsen. Jeg mener ikke, at overgangen fra Aristoteles til Heidegger beror på den kendsgerning, at Heidegger var mere intelligent end Aristoteles...

Og, der er ingen historiefilosofisk teleologi i denne overgang?

Nej, der ingen historisk teleologi, jeg beskriver ikke en objektiv teleologi. Jeg foreslår at fortolke overgangen fra følgende per-

spektiv: svækkelsen af selve opfattelsen af væren. Og jeg har historisk belæg for det; hvis jeg analyserer de politiske institutioners historie, så ser jeg en overgang fra en monarkisk, totalitær og autoritær magt til demokrati; hvis jeg analyserer subjektivitetens idéhistorie, så går jeg fra en slags positivistisk idé om ego'et til den freudianske og psykoanalytiske idé om det stratificerede ego - ingen sidstegrunde igen og igen. Det er altså ikke usandsynligt, at vi lever i en historisk situation, i hvilken mange tegn kalder os imod en svagere attitude i forhold til væren. Det er, hvad jeg kalder den svage tænkning.

Så den svage tænkning er altså en stærk idé, der stadig lever?

Ja, en stærk teori om værens svækkelse.

En venstrefløjs heideggerianer

Hvad betyder det at være en venstrefløjs heideggerianer, for eksempel for forbindelsen og forskellen mellem Hegels begreb 'Aufhebung' og Heideggers begreb 'Verwindung'?

På den måde forbandt jeg endnu ikke eksplicit forskellen mellem *Aufhebung* og *Verwindung* med forskellen mellem venstre- og højrefløjs hegelianisme og heideggerianisme. Når jeg taler om venstrefløjs heideggerianisme, så refererer jeg til en fortolkning, der radikaliserer og ikke bringer Heidegger tilbage til en mere accepteret og konventionel fortolkning. Højrefløjs heideggerianisme vil jeg kalde den fortolkning af Heidegger, som for eksempel vil have ham til at være en negativ teolog: væren eksisterer et eller andet sted, men vi kan ikke nå den, eller vi har glemt væren, men væren kan komme tilbage. Al dette vil jeg kalde højrefløjs heideggerianisme. Analogt til højrefløjs hegelianisme, som var den hegelianisme, der forsøgte at bringe Hegel tilbage til den mere

eller mindre kristenortodokse tradition. Kun i afgrænsning fra denne betydning kalder jeg mig selv venstrefløjs heideggerianer.

Selvfølgelig er spørgsmålet om *Aufhebung* og *Verwindung* også interessant, fordi begrebet *Aufhebung* stadigvæk involverer ideen om den endelige forsoning i en slags genvinding af væren selv i-sig selv. Dette vil for eksempel være, at fortolke Heidegger som en, der forkyndte værens mulige genkomst. Men hvis vi ikke tror på det, og vi i stedet taler om *Verwindung*, er det præcist, fordi vi ikke tror på muligheden af den endelige genkomst af væren og forsoning. Og i den forstand er ideen om *Verwindung* overfor *Aufhebung* et forsøg på at 'venstredreje' Heidegger men også Hegel, fordi jeg - med Gadamer og som en slags hegelianer i en vis forstand - tror, at den svage tænkning ikke er meget forskellig fra Hegels, bortset fra at der ikke er en endelig forsoning. At der findes en værens historie, som har en slags kald til over-levering, sending, reduktion osv., er præcis fordi der ikke findes et finalt punkt. Det er ikke engang en forsoning i intetheden, for intetheden kan ikke realiseres fuldstændigt. Derfor ser jeg kun et 'permanent' kald til at reducere vold, nærvær og magt.

I den betydning husker jeg altid på et essay af Gadamer om det 20. århundredes filosofi - uden at resumere det præcist med Gadamers ord - hvori han skrev, at vi kunne være hegelianere, hvis blot Hegel var stoppet ved den objektive ånd. Ånden er kun den kulturelle tradition, den historiske rigdom, og det er væren. Hvad jeg kalder væren, er produktionerne og fortolkningerne af 'symbolske former' - hvorfor ikke?

Hvis vi fortsat følger linjen af dine Heidegger fortolkninger, kunne du så uddybe hvorfor "det mest radikale og mest sande problem i dag

er for-forståelsens historicitet og endelighed i Heideggers Geworfenheit"?

Angående problemerne omkring viden, erfaring og også etik, så er det at genkende den historiske 'kastethed', *Geworfenheit*, ved vores eksistens ekstremt vigtig. For eksempel for et så elementært men vigtigt spørgsmål som multi-kulturalitet i samfundet. Hvis man ikke radikalt forudsætter ideen om 'kastethed', som betyder endelighed, relation til over-leveringen, så vil man aldrig løse problemstillingerne omkring multi-kulturalitet. Hvis ikke man radikalt tænker, at man er kastet ville man sikkert forudsætte, at man har sandheden, og at den anden skal omvendes eller tvinges til at tro det. I Italien har vi gjort den erfaring i politik, når en ortodoks katolik siger, at hvis en lov er imod det paven tror at være den naturlige lov, så kan den ikke gælde. Det er som det 17. århundredes jesuitiske teori om legitimiteten af at slå kongen ihjel, og på dette tidspunkt var det en revolution: hvis kongen beordrede noget, der var imod den naturlige ret, så havde man fra et religiøst synspunkt ret til at slå ham ihjel. Men hvis man i demokratiet i dag beslutter noget, der er i modstrid med den naturlige ret, har man ret til at være uenig eller, hvis muligt, med magt at ændre den sociale orden. Det var, hvad der skete i nogle penible spørgsmål såsom abort, skilsmisse osv. Ethvert skridt det italienske samfund har taget i fortiden på denne vej mod accepten af skilsmisse, og senere af abort, blev af katolikkerne fordømt som den absolutte destruktion af den kristne civilisation (hvilket i øvrigt ikke skete), og det blev den under påberåbelse af en naturlig sandhed. Så i det tilfælde er demokratiet en form for begrænset regime, der, i sine synspunkter, ikke accepterer vores eksistens' specifikke *Geworfenheit*. Det er blot et eksempel, men et overordentligt vigtigt eksempel.

Men også for diskussionerne omkring videnskab og videnskabelighed er termen *Geworfenheit* af afgørende betydning. Videnskabelighed er igen en slags filosofisk absolutisering af de eksperimentelle videnskabers resultater. Så også fra dette perspektiv kan man se en trussel mod demokratiet, fordi man skal ikke tro paven, men tro videnskabsmanden - bare tro eksperter i den og den henseende - og friheden forsvinder.

Det forekommer mig altså både i et filosofisk og et praktisk-politisk perspektiv meget vigtigt at videreudvikle konsekvenserne af termen *Geworfenheit*, for eksistensen - i Heideggers udgave af eksistentialisme.

Historie, nihilisme, erfaring

Mange af dine refleksioner og fortolkninger kredser omkring ophør og afslutninger som fx titlen på en af dine bøger La fine della modernità (1985): er det fordi ophør og afslutninger også altid er starten på noget nyt, begyndelser, og i så fald hvilke nyheder og hvilke begyndelser?

Når jeg understreger termen "fine della", er det sandsynligvis, fordi jeg generelt er konfronteret med mennesker, der dybest set ikke tror, at der sker noget nyt, en idé om at der ikke er noget nyt under solen. Valget, ikke at tro på det nye i historien, er altid inspireret af en metafysisk fordom om de naturlige essensers stabilitet: selvfølgelig kommer og går historien, men hvad der tæller, er enten naturen erkendt af naturvidenskabsmanden, eller menneskets og verdens evige essens. I den forstand vil jeg gerne understrege, at det eneste grundlag vi har for vores argumenter, er at vide, hvor vi er, specifikt ved hvilket punkt i processen vi er, fordi der er *ingen* stabilitet, der er ikke nogen væren dér, evige og ydre strukturer osv. Det retfærdiggør også det faktum, at jeg talte om modernitetens - og, hvor jeg følger Heideg-

gers ideer - også om metafysikkens ende.

Men er det muligt at indtage dette perspektiv af en ende eller et ophør af, hvad der virkelig sker i en verden, hvor der tilsyneladende ikke sker noget, fordi alt er smeltet sammen i et kontinuert kontekstuel væv af nyheder? Jeg læser for eksempel aviser hver dag, og jeg indser altid, at jeg kunne nøjes med at læse dem en gang om ugen, fordi de skriver hinanden. Der er en slags langsomhed og sløvhed i begivenhederne, som beror på det faktum, at vi ved for meget om dem, og det er det egentlige spørgsmål. Men jeg har ikke noget entydigt svar på det, undtagen, at når vi taler om modernitetens ende, så bliver vi først og fremmest opmærksomme på de store paradigmeskift - hvis vi altså forudsætter det kuhnianske motto: der er paradigmer, indenfor hvilke vi altid argumenterer. For så vidt et paradigme deles af mange mennesker, mange flere end før, fordi vi er informeret, så forekommer paradigmerne sandsynligvis også mere stabile, idet alle kender til dem. Der er ikke længere klasseforskelle. Tidligere kunne det for eksempel være muligt, at de rige kendte verden på en anden måde end de fattige - fordi de havde forskellige paradigmer. I dag deler vi næsten alle de samme paradigmer, og det gør - som sagt - i en vis forstand paradigmerne mere selvfølgelig og tilsyneladende også mere stabile. Men på den anden side er det som i moden: når en mode bliver meget udbredt forældes den også hurtigere, så jeg vil ikke sige, at der ingenting sker i vores verden...

Men er det muligt at gøre stærke og længerevarende erfaringer under disse betingelser - jeg tænker på Walter Benjamins diagnose over det moderne storbymenneskes erfaringsmodus som en "distraheret perception"?

Det er sikkert udfordringen. Lad os vende tilbage til Nietzsche. Når Nietzsche

sagde, at hvis man ikke var et individ i den fuldendte nihilismes verden, et *Urbemensch*, tabte man enhver eksistens og blev blot et nummer i rækken - man er ikke længere et *individium*, og man farer vildt - så mente han sikkert noget, som også er vores problem. I en verden af tæt sammenvævede fortolkninger, hvor der ikke er nogle kendsgerninger men kun fortolkninger, har man enten en selvstændig og personlig fortolkning, eller også er du ikke længere nogen, fordi du taber din personlighed. *Det* er et svært spørgsmål; ifølge mig er det spørgsmålet om massesamfundet. Jeg tror på, at massesamfundet tilbyder chancer, men jeg tror ikke det tilbyder nødvendige måder at være et individ på - det er mere besværligt.

Moderniteten tilbyder chancer til at være noget og/eller for nogen?

Ja, til at være nogen, men det er overhovedet ikke klart, at alle kan være det, end-sige at alle *er* det. Så jeg tror stadig, at for at begribe hvad der sker, så skal man være meget forsigtig og opmærksom også mere end før, for der blev man måske ledt af sit klassetilørsforhold, hvis man før kunne have anderledes fortolkninger, var det kun i relation til hvilken klasse man tilhørte; var man en arbejder kunne man for eksempel være revolutionær osv.

Lad os følge sporet omkring historie, nihilisme og erfaring lidt videre. I en diskussion med den italienske filosof Emanuel Severino i Filosofia al presente (1991), er dit synspunkt, at hvis vi fortsætter med at tænke væren og intet som modsætninger, så vil historien og eksistensen ikke give mening for os - hvorfor ikke?

Mit problem er igen, at jeg vil være tro mod erfaringen, så i den forstand forekommer det mig at Severinos ideer - selve det faktum at acceptere at virkelighedens tilbli-

velse involverer nihilisme på en ren destruktiv måde - ikke giver mening. Selv hvis vi accepterede tesen, at væren er væren, og at der er en slags skæbnens nødvendighed, som han siger det i titlen på en af sine bøger, hvorfor skulle jeg så gøre nogen anstrengelser for at ændre mig, idet det der sker, er udtryk for nødvendighed; hvis jeg er nihilist, så kan jeg ikke være noget andet. Det er selve problemet hos Severino. Han kan ikke prædike noget, for man prædiker ikke nødvendighed men mulighed. Så hvis man ikke accepterer nogen ideer om transformation, eller tilblivelse, så tier man, fordi man simpelthen er en betragter, og der er ikke andet at gøre.

Det grundlæggende i alle mine attituder i relation til Severino er derfor som sagt ideen, at jeg vil være tro mod min erfaring, jeg vil have betydning i mit liv. Selvfølgelig, hvorfor skulle jeg det? Men hvis jeg siger 'skulle' eller 'skulle ikke', så er jeg allerede praktisk imod Severinos nødvendighedsfilosofi.

Men hvordan hænger det sammen med ikke at tænke væren og intet som modsætninger?

Det gør det, fordi grundlæggende at modsætte disse termer så radikalt betyder, at man tager logisk-diskursive strukturer metafysisk, og jeg tror ikke en gang på logikkens absolutte karakter, fordi logik er blot vores egen historiske epokale horisont. Så al Severinos spil med logik - hvis man siger, A er A, så skal man fortsætte indtil Parmenides - er en måde at tage diskursformer, som i sig selv er historisk givne, for seriøst. Jeg har ingen evidens for korrespondensens struktur, bortset fra at mit sprogs struktur er den eneste struktur i min virkelighed, men når jeg går udover dette punkt, møder og støder jeg også altid på andre

sprogstrukturer; jeg møder mit sprogs historie, hvilket betyder min logiks historie, hvilket igen betyder, at mine logiske fremstillede strukturer *ikke* kan identificeres med en evig værens struktur.

Ja, i Oltre l'interpretazione (1994) skriver du et sted, at Heidegger med den ontologiske differens "har lært os, at afvise den uproblematiske identifikation af værens strukturer med strukturerne i vores historiske grammatik og sprog, sådan som det faktisk er os givet.."

Ja. Den ontologisk differens; jeg lever i en historisk orden, der kommer fra væren – og måske er det den eneste betydning, væren har – men jeg kan kun kalde det væren, for så vidt jeg ikke forudsætter den som evig, for hvis jeg gjorde det, så ville jeg dermed give eller forstå værens historiske orden, som om væren var en evig og stabil struktur. Og *det* er præcist imod enhver form for erfaring.

En svag kritik af Rorty og Derrida

Jeg vil gerne udvide perspektivet lidt til den aktuelle filosofiske tankescene. I den samme bog - Oltre l'interpretazione - kritiserer du svagt både Rorty og Derridas filosofiske projekter for at være irrationelle trusler mod rationaliteten. Hvilke trusler?

Både Rorty og Derrida bryder sig ikke om at tale om værenshistorie, de er kun moderate heideggerianere. Selvfølgelig respekterer de Heidegger, men de følger ham ikke på dette punkt. Det medfører, at Rorty, når han opdager, at vi altid argumenterer indenfor paradigmer, accepterer en form for uoversættelighed paradigmerne imellem. Jeg mener fx, med en nazist kan du ikke argumentere, fordi han vil ikke diskutere. Så enten forsøger man at holde sig fra ham, eller man accepterer denne form for kamp. Men endelig kan man også prøve det eneste argument, man kan have imod ham: "vil du

fortrække at leve i verden, hvor alle er hindansens fjender, eller i en verden af venner"?, og man forudsætter at nazisten vil svare, at det er bedre at leve mere bekvemmeligt i en verden, hvor man ikke altid behøver at forsvare sig selv med våben osv. Men så klart er det ikke altid, fordi nogen gange kan en nazist svare på en anden måde. Så der er en form for pragmatisk vitalisme hos Rorty, som for mig at se er utilfredsstillende, fordi det altid er som en slags hypotetisk imperativ; hvis du vil leve i en verden, så skal du være demokrat, men hvis du vil leve i en verden af kamp, så skal du være nazist.

Hvis jeg argumenterer i værenshistoriske termer, så er det ikke fordi, at jeg foregiver at give en streng bevisførelse for noget, men jeg har flere muligheder for at argumentere med menneskene omkring mig. Jeg siger ikke "hvis du fortrækker..." men, "hvis du siger det og det...". Og måske selv også i nazistens syn på verden er der noget, der sporer og leder tilbage til vores civilisationshistorie, fordi selv nazisten vil for eksempel 'forbedre' den menneskelige race ved at udrydde jøder; "okay", siger han, "det er en nødvendighed at gøre sådan og sådan..."

Ideen om værens historie er altså ideen om, at det sidste ord ikke er vores præference, men er noget som skal skabes, argumenteres og dannes. Selvfølgelig kan det fejle - som hos Rorty i hans anstrengelse for at argumentere med en nazist. Men i denne betydning er der mindre irrationalisme, i den forstand, at man i sidste instans *ikke* skal erklære en præference, hvilket ellers er en måde at være irrationel på. Jeg mener: man argumenterer til et vist punkt og udover det punkt, er det ikke muligt, at argumentere længere. Ifølge mig er det altid *muligt* at argumentere, det er faktisk ikke altid nødvendigvis sådan. Jeg accepterer ikke ideen om, at der er grænser, der ikke kan overvin-

des. Dette svarer til Gadammers idé om, at ideer altid kan relateres til hinanden...

Oversættes til hinanden..

Oversættes ja. Vi må selvfølgelig prøve, vi behøver ikke at acceptere principper.

Derridas dekonstruktion kritiserer du sammesteds for at ligge under for en irrationalistisk idé om en geni-romantisk avantgarde æstetik?

Ja, for mig at se. Det vil han selvfølgelig ikke acceptere, men jeg spørger ham altid, hvorfor han ikke fortsatte den 'metode', han introducerede på de første sider i *De la grammatologie* (1967). Fordi heri husker jeg at have læst noget i den retning: "I dag, fordi der er sket det og det, kan vi ikke længere mene at...", han *introducerede* altså sin sprogteori, 'écriture' osv. gennem en slags historisk beskrivelse af situationen, hvilket for mig at se er meget vigtigt. Det er i en vis forstand forskellen mellem filosofi og poesi. Men altså, når jeg spørger ham om det, svarer han "nej, det vil jeg ikke gøre længere, fordi det ville stadig være en art metafysisk fundering." Ja, men det implicerer, at når han vælger at dekonstruere dette eller hint emne eller begreb, så forklarer han aldrig *hvorfor*. Hvorfor skulle jeg for eksempel tale om venskab (der er et godt sted hos Derrida i *Politiche dell'amicizia*, der starter "De venner, der er mine venner..." osv.)?

Det er ikke engang som Heidegger gjorde nogle gange, når han vendte tilbage til præsokratikerne, fordi han valgte i en vis forstand noget, der indlysende var en slags *Urwort*, et slags "princip". Men ikke hos Derrida, han accepterer det ikke, derfor er alt hos ham en art *coup de dés*. Men hvorfor skulle jeg tro det, hvorfor skulle jeg have tillid til *coup de dés*, hvis ikke der enten var en idé om et geni, eller en art symbolistisk

tro, idet det i en symbolistisk verden er ligegyldigt, *hvorfra* man starter: alt vil åbenbare substansen og sandheden for dig. Selvfølgelig vil Derrida ikke sige det sådan, men hans filosofiske 'metoder' er utilstrækkelige.

Derfor vil jeg give en *introduktion* til mine teorier, og en introduktion er blot at gøre sig den anstrengelse, at tilbyde en fortolkning af det, jeg med Heidegger kalder værens historie. De eneste indvendinger jeg får, når jeg foreslår det er, at modernitetens kendsgerninger er mere forskellige, end du tror. Men dette er igen en objektivistisk indvending; "der er kendsgerninger, du beskriver dem ikke adækvat når du siger, at moderniteten er svækkelsen af autoriteter, psykologien osv., du glemmer det og det...". Okay, men hvorfor skulle jeg beskrive kendsgerninger, hvis det for eksempel ikke var forudsat, at det er bedre at beskrive objektivet end at fortolke. Det er en slags fordom, fordi igen *hvorfor* skulle jeg beskrive? Og det modsætter sig selvfølgelig også den heideggerianske analyse af væren-i-verden i *Sein und Zeit* (1927), idet denne analyse blandt andet implicerer, at vi kun gør erfaringer i verden, for så vidt vi er motiveret af et eller andet projekt. Det forekommer mig meget basalt, og alle de positivistiske og objektivistiske attituder i forhold til verden glemmer dette basale faktum, som vel at mærke selv stadig er en fortolkning. Selvfølgelig skal man starte fra et eller andet punkt, og startpunktet for mig er dette her.

Hermeneutisk rationalitet og naturvidenskab

Men hvori består så dit begreb om rationalitet idet man efter din svage kritik af Derrida og Rorty, kunne henvise til Michael Dummett, der i en artikel i Rivista di Estetica (1998) for nyligt har kritiseret dit filosofiske projekt for at

”glemme rationaliteten”?

Det afhænger af, hvad vi kalder og forstår ved rationalitet. Dummet selv anerkender også, at der ikke findes en fundamental rationalitet, altså kan han ikke påstå, at rationaliteten er en slags global apodiktisk struktur af virkeligheden. Hvis der ikke er et absolut fundament baseret på et førsteprincip af logiske strukturer, der ’afspejler’ realiteten, hvad vil da være min opfattelse af rationalitet - og hvad burde også Dummet og den analytiske eller postanalytiske filosofi kalde rationalitet? Det jeg kalder for rationalitet, er at give plausible argumenter, hvilket vil sige plausibilitet med udgangspunkt i vores kulturhistoriske præmisser. I øvrigt betød *logos* på græsk oprindeligt diskurs – sprog og diskurs. Diskurs betyder diskursivitet, dvs. at gå fra et punkt til et andet uden spring eller huller i den, og i den forstand kalder jeg rationalitet et diskursivt argument for en eller anden tese, som ikke kan baseres på et førsteprincip, men kun på vores logisk-historiske arv.

Jeg vil mene, at det er som i videnskaben; ingen videnskabsmand starter fra nul, han tager en masse pointer for givet og gyldige. I filosofien er det det samme, jeg mener, der er mange sætninger vi opfatter som tilstrækkeligt sikre, og udfra dem argumenterer vi. Jeg ville være en irrationalist, hvis jeg sagde; ”jeg foretrækker det, og det er alt.”, men hvis jeg i stedet foreslår dig; ”jeg foretrækker det...”, og så tilbyder dig argumenter, som ikke er argumentet, men argumenter baseret på, hvad vi er enige om, og på det der sandsynligvis er vores historiske arv, vores historiske rigdom, så er jeg ’mere’ rationel.

En lokalt situeret rationalitet?

Ikke nødvendigvis lokal. For hvis du for eksempel argumenterer i fysikken eller i

anden eksperimentel videnskab, så argumenterer man med udgangspunkt i et forsøg, som er forberedt, forstået og analyseret indenfor rammerne af et paradigme, hvilket ikke er skabt eller fuldstændigt fremstillet og bevist af dig. Det samme gælder for filosofien.

Men argumenterer jeg på den anden side om politiske emner, så er jeg sandsynligvis mere lokal i den forstand, at vores problem for eksempel er at renovere eller bygge en ny bydel. Argumenterer jeg derimod udfra eksistentielle synspunkter, påstår jeg at være universel, men jeg har ingen overbevisende årsager til af den grund at kalde mig selv for universalist. Jeg tilbyder simpelthen blot argumenter, som jeg forestiller mig kunne være gyldige for alle, et generelt publikum. Derfor opfatter jeg heller ikke mig selv som irrationalist.

I øvrigt har det prætenderede førsteprincip en historisk betingelse, der som regel ikke opdages. Så egentlig opfatter jeg mig selv som værende mere rationel, når jeg accepterer, at jeg har provisoriske årsager, end hvis jeg sagde: dette er det førsteprincip og lad os så gå videre.... For det ville igen virkeligt være ideologi, totalitarisme og vold.

*Følgende din placering som venstrefløjs heideggerianer, har du dog på trods af det indtil videre sagt om videnskaben alligevel altid argumenteret for en mere venlig og mindre teknologiforskrækket fortolkning af Heidegger. For eksempel siger du et sted i *Filosofia al Presente* (1991) i en debat med den italienske videnskabshistoriske filosof Francesco Barone, at ”jeg er en smule mere optimistisk [end FB] og mener ikke blot at videnskaberne ikke er dehumaniserende, men og især, repræsenterer en lille passage imod en bedre ”humanisering” af mennesket, som jeg forsat tænker i termer af en lettelse [som også konnoterer svækkelse,*

HDJ].” *Hvordan?*

Ja, nogle gange er Heidegger meget polemisk overfor de positivistiske videnskaber, men ikke så meget endda. Man kunne faktisk sætte hans navn sammen med konventionelle videnskabsmænd eller selv sammen med de postanalytiske filosofers positioner. Hvis man eksempelvis læser nogle af de amerikanske postanalytiske filosoffer som John McDowell, som ikke blev opfattet som en officiel repræsentant for den stærke analytiske filosofi, men helt sikkert for den analytiske skole - han plejede at undervise i Pittsburgh, som er et stærkt analytisk sted.

John McDowell siger i sin fortolkning af kantianismen, at det sanselige materiale kun bliver til perceptioner og erfaringer, hvis de er indenfor rammerne af de kantianske a priori, men i den samme bog – *Mind and World* (1994) - når John McDowell de samme konklusioner, som jeg ville nå med Gadamer: de kantianske a priori, formerne er faktisk videnskabernes og hverdagerfaringernes *historiske* paradigmer. Hvilket betyder, at virkeligheden bliver virkelighed eller væren bliver væren indenfor rammerne af vores sprog og vores kulturelle arv, der er ingen umiddelbare erfaringer af verden. I denne betydning kunne Heidegger være enig i ikke stærkt at være imod videnskaberne.

Selvfølgelig levede han stadigvæk i begyndelse af det 20. århundrede under humanismens atmosfære af mistillid overfor den socialrationelle organisering, det forstår jeg godt, men dette er for mig at se kun epokale og i en vis forstand kontingente attituder hos Heidegger. Jeg mener, at selv i hans opfattelse af væren er der en måde at fortolke moderne videnskaber på som virkelighedens første glimt. Hvorfor? Fordi Heidegger har skrevet et par essays, der kan fortolkes sådan: 1) ”Die Zeit des Weltbildes” i *Holzwege* (1950) og 2) det første essay i

den lille bog *Identität und Differenz* (1957), i hvilket han skriver at *Ge-Stell*, er det første glimt af *Ereignis*. *Ge-Stell* er systemet af den teknisk-videnskabelige verden, i hvilken vi lever i det totale system af videnskabelig rationalitet, og *Ereignis* er værens begivenhed. At sige, at *Ge-Stell* kan være det første glimt af *Ereignis*, den første måde hvorpå den viser sig ved sig selv som *Ereignis*, betyder at videnskaben og teknologien ikke er den blotte negation eller benægtelse af menneskeheden. De er også *chancer* eller måder, hvorpå man kan forestille sig og forberede en *ny* mulig og forbedret situation for mennesket som ikke længere stedt i den totale værensglemsel. Så hos Heidegger finder jeg altså muligheder for positivt at fortolke de moderne videnskaber.

Selvfølgelig er de kun muligheder, og som jeg sagde før, er min fortolkning af Heidegger både venlig og ”venstrefløjet”. Igen, så er der også en højrefløjs heideggerianisme, der er en nostalgisk idé og længsel efter fortiden - nostalgi og længsel efter at præmetafysiske betingelser kan komme tilbage og virkeliggøre sig selv osv. Jeg tror som allerede nævnt ikke på, at Heidegger kan mene, at vi har glemt væren, men at vi kan huske *den* som nærværende. Vi har altid allerede glemt væren, og vi skal leve i bevidstheden om selve glemslen, dette er overvindelsen af metafysikken. Ikke som den konstatering at vi nu ikke glemmer væren - vi husker og har væren nærværende - men at vi husker, at vi har glemt. Det er, hvad jeg kalder den svage tænkning.

Så i hvilken forstand tror jeg, at den samtidige videnskab og teknologi kan være et ’glimt’ og en lettelsesproces af væren? Det kan jeg i den forstand, at videnskaberne bliver mere og mere abstrakte. Man genkender ikke længere så stærkt forbindelsen mellem videnskabens objekter – for eksem-

pel ”sorte huller” – og hverdagserfaringens ”objekter”, hvilket betyder, at videnskaberne bidrager til at gøre tingene abstrakte. Men at gøre den såkaldte virkelighed mere abstrakt implicerer også, at virkeligheden bliver mere og mere manipulerbar for videnskabsmanden og teknikeren. I den forstand arbejder videnskaben og teknologien altså for en slags ’åndeliggørelse’ af verden. Egentlig mere eller mindre i den germanske idealismes forstand: verden bliver mere og mere ’åndens hjem’ i den forstand, at jeg oftere og oftere kun møder virkeligheden, som virkeligheder for så vidt menneskeheden har *skabt* dem, ikke fordi de er umiddelbart givet i verden. Det faktum, at virkeligheden i tiltagende grad åndeliggøres, forekommer mig at være post-modernitetens muligheder og de ’teleologiske’ veje for frihed og emancipation.

Ud fra et politisk synspunkt er demokratiet også en mere fri måde at være sammen på, som er mindre stærk: for at føre eller lave krig har man sandsynligvis brug for en diktator, men for at leve menneskeligt har man ikke brug for en diktator men for dialog.

Eco og Vattimo – journalistik, næbdyr og fortolkningsteorier

Hvori består forskellen mellem dig og Umberto Eco?

Min idé er, at Eco grundlæggende er forblevet en middelalderfilosof. Han begyndte med at studere Thomas Aquinas, og hvad han lærte hos Aquinas, var ideen om, at det er muligt at verificere eller falsificere selv Gud gennem viden om strukturerne af et eller andet objektivt. Den eneste transformation Eco har undergået, er den, at han ikke længere tror på ideen om virkelighedens strukturer, men nu på sprogets strukturer. Hans tro på semiologi er altså en

ren oversættelse af objektivismen, troen på virkeligheden i sig selv, verden, naturen som hos Aquinas - til noget andet, til en anden videnskab.

Eco siger altid, når vi mødes for at diskutere; ”jeg vil aldrig acceptere Nietzsche”, fordi Nietzsche præcis var den, der sagde; der er ingen kendsgerninger kun fortolkninger. Sprogets ’kendsgerninger’, de er kendsgerninger for Eco, så han er altså stadigvæk én, der vil fundere filosofi på en videnskabelig viden om et eller andet. Selvfølgelig er det ikke længere naturen eller kosmologien, men nu på grammatikken, sprogets strukturer altså en semiotik. Jeg vil egentlig ikke engang udelukke, at Eco er chomskyaner. Selvfølgelig ved jeg ikke, om han accepterer Chomsky eller ej, men for Eco er sprogets strukturer viden om virkeligheden.

For eksempel taler Eco nogle gange om moral, men jeg forestiller mig altid, at han gebærder sig i dette domæne, som når store fysikere og biologer rådgiver i moralske sager. Her er en god forsker i fysiske eller biologiske emner, ham kan vi også spørge, hvilken politisk attitude vi kan have i den og den sag. Men der er ikke nogen direkte forbindelse mellem de to emneområder. I Italien har vi for eksempel en nobelprismodtager i medicin, Rita Levi Montalcini, som er en meget gammel dame, til hvem alle stiller spørgsmål om moral, politik osv., og hun svarer selvfølgelig, borger som hun er. Jeg vil naturligvis ikke forbyde dette, men folk formoder, at der er en forbindelse, og det tror jeg ikke. I filosofi – i andre filosofiske områder, der ikke er sprogfilosofiske – nyder Eco godt af en autoritet, som er falsk afhængig af hans kompetence som en slags positivtisk sprogvidenskabsmand. For så vidt sprog selvfølgelig har meget mere med vores hverdagsliv at gøre, end fysik eller specialiseret kemi har, så er det da meget sandsynligt, at

der er mange forbindelser, men han opfatter mere sig selv som filosof end som for eksempel journalist. Jeg opfatter mig selv som værende en filosof tættere på journalistik og politik.

Men Eco har da skrevet mange og også mange gode avisartikler i for eksempel La Repubblica og essayistiske artikler L'Espresso?

Ja, selvfølgelig. Men jeg har det indtryk, at han altid analyserer vores sprogprocedure fra et semiotisk synspunkt. Han tror for eksempel, at hvis vi har en større semiotisk kompetence, så beskytter den os mod at blive bedraget af politikernes snyderier, men dette er igen en form for tro på den positivistiske viden: hvis du kender sproget *bedre* – sprogets grammatiske og retoriske *strukturer* – bliver du ikke snydt. I det han siger om generelle emner såsom etik og politik, er det en videnskabsmands autoritet, appliceret på noget fuldstændigt forskelligt fra hans videnskab - som om han arbejder uden for sit felt.

Men selvfølgelig opfatter han det ikke selv sådan, fordi han tror, at hans (videnskabelige) sprog er tættere på hverdagslivet, men det er ikke præcist en filosofisk attitude. Jeg tror filosofi er noget andet: filosofi er en fornuftig måde at organisere hverdags sproget på, ikke at korreksere det fra et specifikt videnskabeligt synspunkt.

Jeg ved ikke, om jeg beskriver Ecos position korrekt, men for mig forekommer den at være sådan.

I deler også den lidenskabelige interesse for de morsomme, ironiske og risikofyldte fortolkninger, men også problemerne omkring fortolkningens teoretiske status; for eksempel må vi - som Eco også spørger om i sit semiotiske værk Kant e l'ornitorinco (1997) - have et kriterium for at vurdere om en fortolkning er god

eller dårlig, om den blot er en drøm eller om den er virkelighed?

Ja. Men som jeg sagde lige før, så har Eco endnu ikke taget skridtet over til Nietzsche og Heidegger - og sikkert også til mig - når de siger, at der ikke findes nogen kendsgerninger kun fortolkninger. Dette punkt engagerer han sig præcist ikke særligt meget i for eksempel i hans seneste mere eller mindre filosofiske værk, *Kant e l'ornitorinco*.

Faktisk var Kant repræsentant for en a priori opfattelse af erfaringen, og næbdyrene var noget som verden 'gav', og de gav anledning til et paradigmeskift, så Eco tror stadigvæk på at paradigmerne skifter på basis af en erfaring. Jeg vil ikke benægte dette fuldstændigt. Men jeg undrer mig over, om næbdyrene egentligt virkeligt kan siges at komme udefra, fordi næbdyrene faktisk blev erfaret indenfor et paradigme, der ikke var så dækkende, at det blev os muligt at forstå dem. Men det er som overgangen fra Ptolemaios til Kopernikus, og den overgang blev for eksempel af Kuhn benævnt som et historisk skifte, som ikke var motiveret af en sammenligning mellem to forskellige paradigmer, det var 'blot' en virkning eller effekt af vores historie. Så jeg vil altså ikke benægte, at mødet med næbdyrene er et faktum, der ikke beror på, eller som ikke alene er afhængig af min bevidsthed. Men på den anden side er det en global historisk begivenhed, en erfaring i den hegelianske tænkningsskema, og ikke en rent positivistisk idé om erfaring forstået sådan, at jeg finder noget, som jeg ikke har et navn for, og så leder jeg efter et - det er en meget underlig historie. Men altså, næbdyrets historie var også historien om at give dette dyr forskellige navne, som blev taget ud af traditionen for så igen og igen at blive modificeret. Så det er præcis det modsatte af en rå, ren og

brutal erfaring.

Generelt tror jeg, at jeg er enig med Eco i, at ikke enhver fortolkning er en god fortolkning. Men forskellen mellem den gode og den dårlige fortolkning findes ikke ved, at jeg sammenligner fortolkningen med kendsgerningen, fordi også 'kendsgerningen' er noget jeg præsenterer, ved at fortolke den. Et bedre kriterium for fortolkning, ville være om vi fulgte Gadammers opfattelse; en god fortolkning er den, der ikke lukker diskussionen, og som giver anledning til nye muligheder. Det er den egentlige historie. Selv i videnskaberne er et udsagn eller en tese, der konkluderer glemt med det samme, men i videnskaberne er der også teser, der rejser nye problemstillinger og dermed nye muligheder, og *det* er også et fortolkningskriterium.

Problemet er det at fortolke, at beskrive det som et faktum, at jeg møder 'kendsgerninger' med et ja eller et nej, forekommer mig meget rå og naivt, og med udgangspunkt i alt hvad jeg ved om filosofi, så forekommer det mig egentligt ikke at være en god fortolkning.

Men hvordan skelne mellem hvad der er en drøm, og hvad der er virkelighed?

Hvad er drøm, og hvad er ikke? Det er et spørgsmål om kontinuitet. Det var allerede et problem Karl Löwith diskuterede; når jeg er vågen, husker jeg at være vågnet op. Generelt i mine drømme beskriver jeg ikke mit daglige liv som en drøm - og nogen gange okay, så kan jeg drømme, at jeg drømmer, men det er meget sjældent, - jeg gør det omvendte. Så har det egentligt været et problem i menneskehedens historie at sige "drømmer jeg, eller drømmer jeg ikke?" Det er de abstrakte og absurde forestillinger, vi gør os for at diskutere med nogen, men de er fuldstændigt artificielle.

Fortolkningsteori som "aktualitetens ontologi"

Når du følger Foucaults idé om en "aktualitetens ontologi", er det så for at finde en vej til at omgås hermeneutikkens applikationsproblemer på uden at glemme den ontologiske radikalisering hos Heidegger?

Egentligt brugte Foucault ikke denne term særligt kontinuert og stærkt, han brugte den simpelthen blot for at demarkere denne forskel, når han talte om Oplysningstiden: filosofi kan enten være en sandhedsanalytik eller en aktualitetens ontologi, men han fortsatte ikke meget længere fra dette punkt..

...men du vil fortsætte denne vej?

Ja. Jeg forsøger at gå videre, i den forstand at det er vigtigt for mig - så længe jeg ikke tror på metafysikken som en evig videnskab om evige principper - ikke at glemme væren, fordi så ville jeg identificere, hvad der er aktuelt, med hvad enhver ting kunne være; det værende er ikke Væren med stort 'V' hos Heidegger, også fordi det værende ikke er den eneste mulige virkelighedsorden. Det er for eksempel også vigtigt fra et marxistisk synspunkt; jeg skal skelne mellem, hvordan tingene går, og hvordan de kunne gå, eller kunne være. Heidegger kalder det for det værende og Væren. Når jeg siger, at jeg vil have en aktualitetens ontologi, så er det der interesserer mig ikke kun som filosof, men også som menneske af denne epoke at forsøge at opnå en bedre forståelse af hvad væren betyder for mig i min situation - bare en lille smule bedre. Jeg har ingen idé om, hvad væren er, fordi væren er ikke, den *sker*. Men det er vigtigt for mig for eksempel for ikke at blive skizofren - for ikke at have en total spredt og opløst erfaring - at have en idé om hvad virkeligheden er, hvad væren betyder. Ikke hvad væren er, men hvad væren betyder i mit sprog og

i min erfaring. Hvis du for eksempel tager den samtidige fysik, så har den sandsynligvis noget at sige om, hvad væren betyder for os. Det samme gælder for teknologien, som vi også talte om før; i en totalt teknologiseret verden er væren ikke længere noget, der gives uden for os, men noget der involverer transformationer og fortolkninger.

Hvad er der, hvad sker der omkring mig? Jeg ved det egentlig ikke, jeg ser to-tre Tv-stationer for at finde ud af det. Men hvis jeg skal se to-tre Tv-stationer, så er det sandsynligt, at væren ikke længere betyder, hvad der er 'derude', men snarere hvad den *bliver* gennem fortolkningen og dialogen.

Guder, grænser for fortolkning og EU

Måske kunne vi forbinde din fortolkningstori som en "aktualitetens ontologi", med dine aktuelle ideer om religionens 'svage' tilbagevenden - som du blandt andet fremsætter dem i bogen Crede di credere (1996)?

Fortolkningens forbindelse med religion består først og fremmest deri, at jeg i en vis forstand forudsætter at hermeneutikken som en filosofisk teori ikke ville være mulig i dag uden den kristne tradition. Selvfølgelig er det en risikabel tese, men den er tænkt analogt til Max Webers idé om, at det moderne rationaliserede samfund ville være utænkeligt uden den jødisk-kristen mono-teisme og etik. Det er selvfølgelig ikke det samme forhold, men hvordan kan vi forestille os, at fortolkninger ikke blot er kopier eller beskrivelser af objektive kendsgerninger, men noget andet? Jeg mener, skabende historie som Gadamer tænker det; værens historie er fortolkningens historie. Væren til-tager, bliver mere artikuleret etc. gennem fortolkning og ikke vice versa; væren er ikke givet *dér*, og så fortolker vi den til det bedre eller værre. Selve ideen, at fortolkning

kan være skabende, stammer fra den kristne åbenbaringshistorie og den kristne teologi. Du husker måske, at Jesus, når han talte i templet, plejede at sige "I har hørt, at der er sagt....men jeg siger jer...", allerede genfortolkende det Gamle Testamente på sin side, som den jødiske tradition allerede var en kontinuert fortolkning af Moses ord i Pentateuken, og det var Toræen.

Jeg forudsætter altså, at vores forbindelse og mine filosofiske præferencer - men ikke blot mine præferencer også en stor del af de aktuelle tænkeres - foretrækker og forsværer hermeneutikken i en eller anden form.

Hvad med Derrida, som du jo også for nyligt har redigeret tekstsamlingen Religion (1996) sammen med?

Derrida vil jeg mene, hører til den jødisk-kabbalistiske tradition, der allerede var en hermeneutisk tradition. Men hvad er forskellen mellem Derrida og mig, og også mellem Derrida og Gadamer? Den er, at Derrida som jøde ikke tror på, at der har været en inkarnation, så åbenbaringshistorien er altid ved sin begyndelse. Den idé stammer fra Levinas, og Levinas, mener jeg også ville sige, at den universelle dom er i ethvert livsøjeblik; jeg er altid i en form for vertikalt tilhørsforhold til Gud, men min forbindelse til moralloven er nøjagtig den samme som Adams i de første dage af menneskehedens historie. Der er altså ingen historie.

Jeg ser en meget afgørende distinktion i samtidsfilosofien mellem det Rorty kalder den kantianske retning og så den hegelianske retning. Den distinktion er basalt set en distinktion mellem en jødisk retning, der ikke tror, eller som ikke har en idé om inkarnation i forskellige historiske faser i åbenbaringshistorien. Og så den kristne retning, som involverer den idé, at der er sket noget,

der afgørende har ændret den historiske situation for det Gamle Testamente og så den historiske situation for det Nye Testamente, og som giver mening til de forskellige historiske faser eller øjeblikke. Som vi talte om før, svarer Derrida - når jeg diskuterer det med ham - generelt ”ja, men vi er altid i historien”, og igen vil jeg indvende, at hvis du *altid* er i historien, så er du *aldrig* i historien, fordi historien præcis er det, der *ikke* er altid. Det forekommer mig meget vigtigt at understrege.

Den forbindelse, som jeg føler til den jødisk-kristne tradition, er for det første, at jeg er hermeneutiker, fordi jeg er kristen, eller fordi jeg er *i* den jødisk-kristne bibeltradition, og for det andet at jeg ikke er en relativist eller en dekonstruktivistisk arbitrær hermeneutiker, fordi jeg er kristen. Fordi jeg tror på, at der er en mening *i* historien, som følgelig er mig givet, som noget der skal fortolkes som en besked eller et budskab. Men det er ikke sådan, at jeg ikke skaber noget, og det er ikke sådan, at jeg skal dekonstruere enhver historisk fremtrædelse, fordi den er tilfældig eller uvæsentlig. Noget i historien er væsentligt, og det er det Nye Testaments ledetråde, evangelierne for eksempel.

Ja, men der synes også at være grænser for fortolkningen, den Anden er fortolkningens grænse?

Ja, i den forstand at jeg har et ansvar overfor den anden, men det er 'kun' en *indre* grænse for fortolkning, jeg mener, hvad er kriteriet for, at min fortolkning ikke er fuldstændig arbitrær og hasarderet? Det er næstekærligheden. Jeg kan kun 'frit' fortolke det Nye og det Gamle Testamente på basis af det faktum, at Jesus gav mig et 'instrument' til at dekonstruere dem, men dette 'instrument' kan ikke selv dekonstrueres. Jeg mener fortolkningens legitimitet i sammenligningen af

'objektive kendsgerninger' - som ikke er dér, for der er kun fortolkninger - er grundlæggende respekten for den anden, eller respekten for mig selv og den anden. Det skal ikke forstås på den måde, at kun hvis jeg fortolker, så respekterer jeg den anden, men omvendt, kun hvis jeg respekterer den anden, så kan jeg legitimere mine fortolkningsaktiviteter, der ellers blot ville være hasard, eller tilfældige kast med terningerne. Det er vigtigt, tror jeg, og jeg vil gerne understrege det, fordi jeg mener, at fortolkningen er en måde at kende noget andet på - men også mig selv - gennem udtryk, og som sådan en måde at modificere og ændre verden på.

Når du nu ikke tror på metafysikken, hvordan så tænke religion - uden metafysik?

Uden metafysik i den forstand at når vi taler om metafysik, så taler vi om det, Heidegger kaldte for metafysik: ideen om at være er objektivitet. Den kristne religion kan ikke tro på objektiviteten fordi i så fald ville skabelsen også være utænkkelig. Det er det samme problem som Aquinas allerede havde, at hvis man fulgte Aristoteles, ville det være mere korrekt at antage, at verden er evig, fordi det er umuligt at tænke sig, at Gud - tænkt i rene kategorier som førstebevæger, tankens tanke, rationel nødvendighed osv. - på et bestemt tidspunkt skulle have besluttet sig for at skabe en verden. Så kristendommen og den kristne religion - en skabelsesreligion - kan ikke være metafysisk i den forstand, at den må benægte opfattelsen af være som objektivitet, og i stedet indoptage opfattelsen af være som *Ereignis*, som hændelse, begivenhed, historie.

Det har selvfølgelig taget os lang tid at indse dette, men som regel henviser jeg til Wilhelm Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), i hvilken han klart skelner moderne fra antik metafysik. Antik

metafysik er objektiv, kontemplativ, former, Platon, og moderne metafysik er subjektiv ifølge Dilthey, sådan at Kant allerede var 'bebudet' med Jesus. Men hvorfor kom Kant så så sent? Fordi kristendommen var involveret i den antikke verdens historie; man arvede de sociale strukturer, den sociale autoritet, og man arvede også antikkens kulturelle strukturer fx platonismen hos Augustin osv.. Så først meget sent indså vi, at kristendommen var imod antikkens metafysik. Selvfølgelig er det, jeg kalder kristen filosofi, ikke det Dilthey kaldte moderne metafysik – jeg tror ikke, at jeg er en kantiansk subjektivist.

Men, grundlæggende er processen den, at kristendommen gennem Jesus' inkarnation introducerede verden for et princip til udelukkelsen af den objektivistiske metafysik, og dette 'princip' arbejdede så langsomt på grund af de historiske og psykologiske betingelser.

Er der en forbindelse, mellem det du just har sagt omkring filosofi og så dit engagement i EU-parlamentet, er der en kontinuitet?

Der er en forbindelse, fordi aktualitetens ontologi egentlig er den levende fortolkning af, hvad der sker i moderniteten. Men nu er moderniteten ikke et objektivt datum, den er snarere mange forskellige ideer; en ønskende tænkning, et slags forsøg på at spore levende ledetråde, tidens tegn, og så realisere dem. Derfor føler jeg en fuldstændig kontinuitet mellem mine filosofiske aktiviteter og så det at være politiker. Principielt er det sådan - i praksis tvivler jeg nogle gange.

Ved Henrik Dresbøll – Torino, 2000.

Litteratur

- Aristoteles: *Aristotle's Metaphysics*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1953 (1924).
- Derrida, J., 1967: *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit.
- Dilthey, W, 1883: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. GS Band I.
- Dummett, M., 1998: Prof. Vattimo, Non dimentichi la ragione. I *Rivista di Estetica*, s. 16-18
(Heri findes også G. Vattimos svar til Dummet s. 11-13, s.24-26).
- Eco, U., 1997: *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- Heidegger, M., 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M., 1950: *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M., 1957: *Identität und differenz*. Pfullingen: Neske.
- Kant, I., 1790: *Kritik der Urteilskraft*. In Kants samlede Skrifter, V. Berlin-Leipzig, 1908-13.
- McDowell, J., 1994: *Mind and World*. London/Cambridge: Harvard University Press.
- Vattimo, G., 1985: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*. Milano: Garzanti.
- : Tysk oversættelse, 1990: *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam.
- : Engelsk oversættelse, 1988: *The end of modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Vattimo, G., 1990: *Filosofia al presente*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, G., 1994: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Rom/Bari: Laterza.
- : Engelsk oversættelse, 1997: *Beyond interpretation: The meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Svensk oversættelse, 1996: *Utöver tolkningen. Hermeneutikkens betydelse för filosofin*. Göteborg: Daidalos.
- Vattimo, G., 1996: *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*. Paris: Éd. du Seuil.
- : Engelsk oversættelse, 1998: *Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, G., 1996: *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- : Dansk oversættelse, 1999: *Jeg tror at jeg tror*. Århus: Forlaget Anis.

Forfatter: Line Brandt, Cand. Mag.

Specialets titel: *Explosive Blends - from Cognitive Semantics to Literary Analysis.*

Afleveret: Oktober 2000, specialet er et integreret speciale i filosofi og engelsk afleveret ved Roskilde Universitetscenter.

Vejleder på Filosofi og videnskabsteori: Arne Thing Mortensen.

Vejleder på Engelsk: Gregory Stephenson

Længde: 111 s. (inkl. bilag, litteraturliste og resumé).

Kontakt: linebrandt@post.tele.dk

Synopsis:

Explosive Blends har som sit udgangspunkt en fænomenologisk interesse i sproget, som det anvendes i almindelig kommunikation og i særdeleshed i litteraturen, idet semantik og pragmatik opfattes som to forbundne dimensioner, der begge bør indgå i analysen af sproglige frembringelser, for så vidt det, vi ønsker, er fænomenologisk realistiske beskrivelser af de kognitive processer, som er virksomme i tekstproduktion- og forståelse. Jeg har ladet mig motivere af Mark Turners Reading Minds (1991), hvori han foreslår en ny form for litteraturkritik grundet i kognitiv retorik. Hensigten med dette speciale er at udforske muligheden af en sådan litteraturkritik, og jeg forsøger gennem praktisk analyse at demonstrere, hvordan en kognitivt inspireret litteraturkritik er mulig. Denne idé er ikke blevet aktualiseret hverken af Turner selv eller af andre, omend der eksisterer adskillige lokale analyser af tekststudrag og eksempler på citeret daglig tale.

Her analyseres en tekst i sin helhed, hvilket gør det muligt at nå frem til en hypotese om læsning og tekstforståelse generelt. Jeg arbejder med teorien om 'mentale rum' og 'blending' (jf. Fauconnier og Turner) og gør i det første kapitel rede for, hvordan jeg forstår begrebet 'konceptuel integration'

('blending'), og hvordan denne teoretiske konstruktion anvendes i min analyse. Selve analysen har som sin genstand en eksplosiv kortprosatext af den amerikanske forfatter F. Leebron. Der drages fortælle tekniske paralleller til blandt andre Joyce, Sade og Mauissant i løbet af analysen, som strækker sig over tre kapitler efter en kort introduktion til kortprosa genren og til Leebrons tekst *Water*. W. C. Booths betragtninger om fortællersynsvinkler i *The Rhetoric of Fiction* diskuteres i sammenhæng med tekstens udsigelse, hvor også E. Benveniste og P. Aa. Brandts ideer om udsigelsesproblematikken tages op til revision. Jeg skelner i denne forbindelse mellem udsigelsen (hvem siger hvad i hvilken situation), udsigelsens subjekt (på hvis vegne tales der?), udsagnets synsvinkel (hvis synsvinkel fremstilles i udsagnet?) og udsagnets epistemiske scope (hvem kan i princippet tænkes at have adgang til det, udsagnet refererer til - for så vidt der refereres til noget (sproget har jo som bekendt andre funktioner end den referentielle)).

Indholdet i *Water* har en narrativ struktur, og selve plottet viser sig at være et resultat af en blending på udsigelsesniveauet.

I det næstsidste kapitel forholder jeg mig til spørgsmålet om litterær fortolkning og gør mig betragtninger over *Water* og litterære tekster generelt, herunder hvad det vil sige at læse mellem linierne, forholdet mellem fortæller og læser, tekstlige skalaskift og deres betydning for læserens opmærksomhed, og skriften som sådan. Derudover diskuterer jeg forskellige moralske, æstetiske og epistemologiske forudsætninger for fortolkning. Jeg argumenterer imod en nominalistisk tilgang til fortolkningsprocessen og kritiserer R. Rortys afvisning af, at visse fortolkninger er mere motiverede og dermed også mere kvalificerede end andre (se Rortys tekst

”Væren der kan forstås er sprog”).

Både udsigelsen, handlingsstrukturen og fortolkningen analyseres som integrerede netværker, og jeg viser, at man ved at rekonstruere disse niveauer i analysen kan undersøge de kognitive processer, som ligger til grund for tekstforståelsen.

Den overordnede hypotese er, at det kognitive netværk af blendede mentale rum, der bliver til i læsningen af en tekst, består af tre - af hinanden afhængige - niveauer (som gerne indeholder underniveauer), der skal forstås som mere eller mindre bevidste processer, som på det teoretiske plan kan modelleres arkitektonisk via en kombination af grafik og skrift (i.e. blending-netværk): udsigelsesniveauet, det semantiske (og eventuelt narrative) indholds niveau og fortolkningsniveauet.

I det konkluderende kapitel henleder jeg opmærksomheden på forskellige problemstillinger og uløste spørgsmål i forhold til blending-teorien generelt, og i forhold til en videre udvikling af dette videnskabelige projekt, som vil forene kognitiv semantik og litterær analyse. I den form for litteraturkritik, som jeg her præsenterer, ses meningskonstruktion som en intentionel proces, hvor udsigelsesbetingelser og kontekstuel situationsindramning (framing) er centrale begreber. Ideen er at undersøge strukturen i de mentale operationer, der er virksomme både i skriveprocessen og i læsningen, med henblik på at opnå en større indsigt i den forestillende bevidsthed, hvori skriften er en mulighed, før den bliver til, en indsigt, som i princippet både kan komme litteraturens forfattere og læsere til gode.

Forfatter: Mikkel Holm Sørensen, Cand. Mag.

Specialets titel: *Filosofien, forskningen og fremtiden. En undersøgelse af kognitionsforskningens betydning for filosofien.*

Afleveret på: Institut for Filosofi, september 2000.

Vejleder: Søren Harnow Klausen.

Længde: 110 sider
(inkl. litteraturliste og engelsk resumé).

Kontakt: megel@get2net.dk

Synopsis:

Hvad er filosofi for en aktivitet? Hvad omhandler filosofien? Når det endnu aldrig er lykkedes og måske aldrig vil lykkes at besvare et filosofisk spørgsmål endegyldigt, hvad er så årsagen? Skyldes det spørgsmålenes karakter, en fejlagtig fordring om besvarelse eller måske blot de forkerte værktøjer? Har filosofien en positiv essens, eller er filosofien blot residualbeholder for alle de spørgsmål, vort praktiske levned rejser, som vores teoretiske modeller ikke kan forklare.

I specialet søges spørgsmål som disse belyst, ved at gennemføre en analyse af hvorledes naturalistisk tænkning - specifikt repræsenteret af kognitionsforskningen - kan og vil få betydning for filosofien. Hvis naturalisme tillægges betydning for filosofien, så kan filosofien ikke længere opfattes som 'højere' eller 'før' naturvidenskaberne i logisk forstand, men må besinde sig på samarbejde. Specialet er et forsøg på at sandsynliggøre, at filosofien ikke kan sidde naturalismen, i særdeleshed ikke kognitionsforskningen, overhørig, når det drejer sig om erkendelsesteoretiske og visse ontologiske spørgsmål.

Specialets første del indledes af en generel præsentation af filosofisk naturalisme. Dernæst gennemgås kognitionsforskningen og dens forskellige positioner, hvoriblandt en specifik model fremhæves som udgangspunkt for en konkret diskussion. Den valgte position

er en syntetisk konstrueret version af hvad man kan kalde en inkorporativistisk-konnektivistisk model. Modellen er inkorporativistisk, idet den fremhæver menneskets konkrete og kropslige 'væren-i-verden' som et ikke-trivielt aspekt af erkendelsen. Med konnektivistisk menes den opfattelse, at kognition ikke består af regelstyret centraliseret manipulation af symboler, men foregår i distribuerede systemer, hvor mange små enheder med simple funktioner er forbundet i komplekse selvorganiserende netværk. Kun på et højere niveau kan disse systemer tilskrives intentionalitet og semantik.

Med udgangspunkt i modellen diskuteres kognitive tilgange til klassiske filosofiske spørgsmål, såsom intentionalitet, mening, bevidsthed og tid, af hensyn til en afprøvning af kognitionsforskningens forklaringskapacitet. Uden at komme nærmere ind på disse undersøgelser kan det overordnet siges, at spørgsmålet om det fænomenologiske aspekt af mening, intentionalitet, tid og bevidsthed placerer sig centralt i diskussionen. Sagen er, at flere af de undersøgte forklaringstyper enten er formelle, eksternalistiske eller på anden vis ikke-fænomenologisk baserede. En typisk indvending mod dette er, at en negligering af det fænomenologiske aspekt medfører, at man forsøger at forklare nogle helt andre fænomener, end de i filosofihistorien så omdiskuterede. Kritikken medgives i nogen grad, men imødekommes med forskellige argumenter mod at give fænomenologien status som fundament eller privilegeret tilgang i stedet for blot ét beskrivelsesniveau blandt andre. Det indrømmes, at bevidstheden udgør et særdeles vanskeligt problem, men samtidig slås det fast, at der intet principielt er i vejen for, at kognitionsforskningen kan bidrage til belysning af sagen.

I anden del diskuteres metafilosofi-

ske spørgsmål i relation til kognitionsforskningen. Først gennemgås forskellige indvendinger mod naturalisme og kognitionsforskningen mere specifikt; dels i form af traditionelle analytiske indvendinger og dels som kontinental kritik. Først diskuteres refleksivitet som konsekvens af den skitserede positions fallibilisme og relativisme. Der argumenteres for, at kun hvis rigid rationalisme gøres til målestok, udgør refleksivitet et problem. Og i så fald kan ikke engang en rationalisme honorere kravene, idet man altid er nødt til at forudsætte i hvert fald sandheden af sit øverste begrundelsesprincip. Anden indvending er naturalismens problem med at redegøre for rationalitet, der klassisk er blevet opfattet som universel og derfor harmonerer dårligt med en kontingent kognition.

Kritikken imødegås ved at analysere rationalismebegrebet, som rummer forskellige betydninger. Dels en normativ betydning, hvor rationalitet angiver formålstjenlighed, og dels en mere metafysisk betydning, hvor rationalitet identificeres med logiske grundprincipper o.lign. Til førstnævnte kan siges, at denne form for normativitet ikke er universel, men blot hypotetisk imperativ. De normative aspekter af en handling hviler (supervenierer) på konkrete kriterier og hidrører ikke fra en ideal rationalitet. Til den metafysiske variant kan siges, at de logiske grundprincipper o.lign. ikke besidder en ideal væren, men blot er deskriptive udsagn af ekstrem generalitet. Identitetsprincippet er således blot det aller mest almene træk ved den konkrete virkelighed og er ikke idealt i rationalistisk forstand.

Af kontinental kritik anføres Husserls indvendinger mod psykologismen, som kognitionsforskningen er et slags udtryk for i dens bestræbelser på at naturalisere rationalitet og ideal erkendelse. Husserl imødegås med, at kritikken bygger på en arkaisk distinktion mellem ideal og real, som ikke lader sig

opretholde uden vidtløftig platonisk metafysik. Hvis ideale størrelser kun forekommer i menneskelig erkendelse, kunne noget tyde på, at de også har deres fundament heri. Det 'ideale' er blot visse abstrakte træk ved en ellers konkret erkendelse. Der er derfor ingen principiel forskel på 'Genesis' og 'Geltung' i erkendelsen, som Husserl hævder.

Heideggers kritik at teknikken anføres ligeledes som problematisering af en scientistisk kognitionsforskning. Heidegger medgives sin påpegning af det aspektuelle i en naturvidenskabelig tilgang til virkeligheden, men da en ægte værensafdekning *ad modum* Heidegger ikke findes opnåelig, argumenteres der for det gyldige i en *erkendt* aspektuel videnskabelig ontologi. Kognitionsforskningen er netop ydmygt fallibilistisk og ikke naiv-realistisk.

Til sidst opregnes de forventelige perspektiver af kognitionsforskningens arbejde, og det påpeges, at den kan blive en moderne naturalistisk variant af en kritisk filosofi. Hermed menes, at kognitionsforskningens bestræbelser ligner Kants kritiske projekt deri, at kognitionsforskningen forsøger at afdække karakteren af og forudsætningerne for den menneskelige erkendelse. Disse forudsætninger regnes dog i modsætning til Kant ikke for nødvendige, men højst faktisk *a priori* og udtryk for neurologi, adaption, ontogenese o.lign. Desuden kan forudsætningerne ikke afdækkes restløst, men kun på fallibilistisk vis tilnærmes. I dette arbejde vil kognitionsforskningen anvende et stort antal beskrivelsesniveauer, deriblandt f.eks. fænomenologiske, økologiske, dynamiske osv. Nødvendigheden af stor differentiering af beskrivelsesniveauer for at matche de komplekse fænomener umuliggør filosofien som isoleret tilgang. Filosofien bør alliere sig med kognitionsforskningen, hvis den vil deltage i beskrivelsen af *verden*.

Vinter 2000-2001- no. 30.

Lars Andreassen

SLAGMARK er atter på banen. Redaktionen er ny og tidsskriftet har skiftet ham. Det skal man ikke lade sig forlede af; redaktionen forsikrer, at "det er dét SLAGMARK", der er tale om. Endvidere videreføres den traditionelle redaktionelle linie, undtagen på et væsentligt punkt – SLAGMARK vil fremover udkomme 2-4 gange om året. Fortsat som temanumre, med udgangspunkt i en person eller et emne med særlig idéhistorisk interesse.

Nærværende nummer er helliget temaet RET OG DEMOKRATI – et aktuelt eller måske evig aktuelt emne. Det er værd at overveje, om ikke det er sådanne størrelser fremtidens politiske debat vil kredse omkring, nu hvor den højre- og venstreideologiske debat synes at have mistet sin substans? I så fald er dette nummer af SLAGMARK et fortrinlig afsæt!

Artiklerne kredser om statens funktionstømning, i kraft af økonomisk integration og globalisering, og dens deraf hæmmede muligheder for at effektuere retten. Emnet er ikke alene interessant i forhold til ovennævnte overvejelse, men også i forbindelse med den løbende EU-debat, og ikke mindst i forhold til fremtidens militære interventionspolitik og altså spørgsmålet om, hvad demokratiet stiller op som sit forsvar. Må demokratiet opføre sig udemokratisk for at opretholde sig selv - spørgsmålet har før været diskuteret, men synes ikke at have mistet sin aktualitet.

Claude Lefort, tidligere elev af fænomenologen Merleau-Ponty, leverer i artiklen *Menneskerettigheder og politisk handling*, et tankevækkende forsvar for NATOs

intervention i Kosovo på trods af at man ikke havde FN-mandat.

Jens Elo Rytter berører i artiklen *Menneskerettighedernes fremmarch efter 1945*, en problematik meget lig Leforts, blot historisk. Lefort taler om en stigende sensibilitet i forhold til menneskerettigheder. Rytter viser at uskrevne normer satte sig igennem i forbindelse med processerne mod nazisterne efter anden verdenskrig. Retten fandt her sin begrundelse eksternt i noget der kan benævnes som moral.

Længere tilbage i historien, nemlig i de franske revolutionsår, finder man ovenstående problematikker i sin vorden. Hvad stiller man nemlig op, hvis man som republikaner forsøger at indføre demokrati, hvor der hersker despoti? En sådan proces er emnet for **Niels Høffding** i artiklen *Billaud-Varenne og demokratiet - et studie i jacobinismens teori og praksis*. Ikke mindst praksisdelen er af interesse - der rullede en del hoveder dengang. Teori i sig selv guillotinerer ingen, men det hænder ind imellem, at teori, ad omveje, slår hårdt.

Jürgen Habermas diskuterer i artiklen *Om den interne sammenhæng mellem retsstat og demokrati* folkets muligheder for at opfatte sig som selvlovgivende.

I *Forestillinger om retten og dens samfundsmæssige relationer*, diskuterer **Jørgen Dalberg-Larsen** begrebet retspluralisme; det forhold, at retsdannelse finder sted på flere niveauer end det statslige.

Samme forhold elaborerer **Alexander Carnera Ljungström** over i det rene begrebscirkus betitlet *Radikalt demokrati og nomadisk ret - Spinoza, Negri og Deleuze*. Begreberne er desværre ikke defineret til lejligheden, hvorfor pointerne er vanskelige at følge, for læsere der ikke i forvejen er bekendt med diskursen. Det medfører desværre et eklatant tab af prægning og mulighed for

intervention i tekstens argumentationsgang. Hvilket er en skam, fordi Ljungstrøms projekt tilsyneladende er at tænke tanken om retspluralisme ud i sine ekstremer.

At retspluralisme ikke nødvendigvis behøves at anskues så radikalt, som hos Ljungstrøm, er Dalberg-Larsens ovennævnte artikel et eksempel på. Han argumenterer bl.a. for, at middelalderens samfundsopbygning kan anskues som en art retspluralisme.

Ydermere viser **Frederik Thuesen Pedersens** analyse af den tyske retssociolog G. Teubners tanker, i artiklen *Efter staten - globale netværk og retspluralisme? - om Gunther Teubners visioner for retten i et verdenssamfund*, at det med "gamle begreber" er muligt, at indkredse og diskutere de udfordringer retten og politikken står overfor.

Inden den prisværdigt omfangsrige anmeldelsesdel rundes nummeret af med et interview med **Nikolas Rose** - *Samtidshistoriker* - *Interview med Nikolas Rose* - begået af **Anders Dræby Sørensen** og **Pernille Hjort**. Heri diskuteres Roses arbejder i lyset af hans inspiration fra Michel Foucault.

rivista di
estetica

For dem der ikke kan nøjes med den italienske madkultur: Rivista di Estetica.

Henrik Dresbøll

For første gang har den danske forskningsoffentlighed nu mulighed for at stifte bekendtskab med det traditionsrige og hæderkro-nede italienske tidsskrift *Rivista di Estetica*. Tidsskriftet blev grundlagt af den italienske hermeneutiks founding father **L. Pareyson**. Med italienske og internationale notabiliteter som **U. Eco**, **G. Vattimo**, **D. Marconi**

og **M. Ferraris** og sin problemorienterede tilgang til aktuelle og historiske teoridannelser er tidsskriftet en væsentlig indgangsvinkel til italiensk forskning i filosofi, idéhistorie og semiotik.

Af tidligere og essentielle emner kan nævnes temanummeret om netop L. Pareyson fra 1993 med bidrag af bl.a. G. Vattimo og U. Eco, et nummer om dyr med bidrag fra **J. Derrida** og U. Eco, og endeligt den hidsige debat som foregik i 1998 i den italienske dagspresse om forholdet mellem kontinental og analytisk filosofi. I dette nummer finder man bl.a. en interessant diskussion mellem M. Dummett og G. Vattimo. Disse numre findes ikke i DK, men kan rekvireres i kopi fra Semikolons redaktion.

De seneste numre har haft følelsernes arkæologi (I-II), og intentionalitet som tema. De udkom i 2000.

Med den nye redaktør M. Ferraris, der i øvrigt sidder i G. Vattimos gamle professorat i filosofi ved universitet i Torino, har emnevalget i tidsskriftet undergået en væsentlig drejning: fra Vattimos emnekontinuerede overtagelse af sin læremesters tidsskrift er *Rivista di Estetica* gået fra hermeneutisk orienterede temaer til mere kognitivt fænomenologiske temaer, dog stadig med æstetikken som krumtap. En drejning, der i øvrigt er helt i tråd med megen aktuel forskning indenfor filosofi og semiotik. Drejningen afspejles i, at man i redaktionen har valgt at skelne mellem en ny og en gammel serie. Den nye serie blev indledt i 1996.

Tidsskriftet findes på Center for Semiotiks bibliotek, som træffes på Center for Kulturforskning eller ved henvendelse på tlf. 89424499.

Journal of Consciousness Studies

Kroppens comeback. Specialnummer af Journal of Consciousness Studies gør op med intellektualisme og kognitivism og sætter fokus på de ikke-mentale aspekter af kognitionen, berunder den af filosofien så stedmoderligt behandlede krop.

R.Núñez og W.J.Freeman (eds.): *Reclaiming Cognition – The Primacy of Action, Intention and Emotion. Journal of Consciousness Studies*, 6, No.11-12, 1999, 284 s., paperback 14,95 £, Imprint Academic.

Mikkel Holm Sørensen

På trods af en relativ ung alder i idehistorisk målestok har kognitionsforskningen allerede vist alvorlige tegn på forkalkning og forstoppelse. Af samme grund har adskillige allerede afskrevet den som et seriøst bud på filosofisk tænkning. Nu synes det dog at lysne i horisonten, og måske vågner kognitionsforskningen endelig til dåd. Hjælpen kommer heldigvis indefra, i form af en tvivl om hvorvidt den halvtreds år gamle 'kognitive revolution' nu også var et nybrud og ikke blot gammel vin på nye flasker. Sagen er den, at der internt i kognitionsforskningen er igangsat en oprydning i rationalistisk, intellektualistisk og transcendentalistisk arvegods og en øget orientering mod biologiske, fysiologiske, neurologiske, dynamiske, kontekstuelle og handlingsbaserede forklaringsmodeller. Modeller, som ganske vist gør beskrivelsen af kognitionen til et langt mere kompleks forehavende, men som samtidig fremstår som en nærmest banal påpegning af kognitionens konkrete vilkår.

I det relativt nye, men ansete, tidsskrift *Journal of Consciousness Studies* har man viet et særnummer til denne nye tendens. At tendensen er ny, er måske så meget sagt. Spredte kritiske røster har længe forsøgt at gøre opmærksom på problemerne med den herskende tro inden for kognitionsforskningen, den såkaldte kognitivism, men hidtil har kritikken lydt uden samme fælles fodslag som nu. Termen *kognitivism* (ikke at forveksle med den homonyme modposition til skepticisme) dækker over en række mere eller mindre implicite antagelser om kognitionens natur, fundament og status. Antagelser, som både Hobbes, Descartes og Leibniz på hver deres måde har sået kim til. Man genfinder mere specifikt levn fra Hobbes' mekanistiske materialisme, Descartes' dualisme og Leibniz' kalkulative rationalisme, hvis man roder lidt i kognitivismens *credi*. Kognition antages at være rationel, formel, ikke emotionelt relateret, atemporal, løsrevet fra krop og kontekst, uafhængig af biologiske parametre som fylogense og ontogenese osv. For kognitivismen er kognition processer af symbolmanipulation på et vilkårligt substrat (funktionalistisk dualisme). Symbolerne er små semantiske kvanter, der hentes frem fra lagre eller tilføres som input til systemet, og vha. formelle syntaktiske regler sammensættes eller adskilles på et centralt transportbånd - af Dennett døbt 'det kartesianske teater'. Ligeledes antages der at bestå en klar adskillelse af hhv. perception, kognition og handling. Selvfølgelig med en klar vægtning af den *kognitive* transition af stimulus til respons som følge af kognitivismens status af opgør med behaviorismen. Det kan derfor heller ikke undre, at computeren er yndlingsreferencen (mere eller mindre metaforisk), og at udviklingen af kunstig intelligens regnes for et mål.

Ikke alene virker kognitivismen temmelig barok, men modellen er også blevet grundigt miskrediteret af de senere års empiriske studier. Dertil kommer, at en indrømmelse af at menneskets kognition er et evolutionært produkt, gør det meningsløst at opfatte kognition som løsrevet fra kroppen og de øvrige konkrete aspekter af vores færden. Kognition må tværtimod, som biologisk kategori, tjene til at opretholde og reproducere organismen. Derfor er det ikke kun relevant at afdække 'hvordan' kognition fungerer, men i lige så høj grad 'hvorfor'. Kroppen er ikke en maskine, der bærer vores guldrandede forstand rundt. Forstanden er derimod en ganske usexet og banal del af organismens værktøjskasse, som måske er særegen, men som ikke fortjener en særlig ontologi. Der er vel heller ingen, der fristes til metafysiske excesser pga. håndens griberefleks.

Læseren må undskylde mine grove udmalinger, men dette tilsyneladende trivielle faktum, at mennesket er en levende biologisk organisme, er ikke desto mindre fundamentalt kontroversielt i forhold til årtusinders metafysisk trældom under først det platoniske og siden det kartesianske åg. Bestræbelser på en decideret 'destruktion af metafysikken' fremgår også af flere af bidragsydernes historiske gennemgang, hvor selvfølgeligheden af den intellektualistiske opfattelse forsøges undermineret.

Den nye orientering i kognitionsforskningen, som i mangel af en bedre dansk term kan kaldes *inkorporativisme*, udgør ikke en homogen bevægelse og har mange halv-hjertede medløbere. Vi kan med **Rafael Núñez** (s. 55-57) inddеле tilhængerne i tre forpligtelsesgrader:

1) *Triviel inkorporativisme*: Den antagelse, at kognitionen hviler på fysiologiske og neurologiske processer og er relateret til

biologiske strukturer. Kognition bør ikke studeres uden hensyntagen til det neurologiske fundament.

2) *Materiel inkorporativisme*: Erkendelsen af, at kognition hviler på neurologiske og fysiologiske processer, bør medføre en systematisk fokusering på dette substrat i beskrivelsen af kognitive processer. Kognition er decentraliseret og kompleks, hvorfor beskrivelsen bør være 'kropsnær' i betydningen tidsmæssig, neurologisk og kontekstuel konkret. Kognition foregår ikke blot i en kontekst, men konteksten er et intrinsisk element i kognitionen. Den materielle inkorporativisme fokuserer typisk på lave-reordens og lokale kognitive fænomener - såsom håndens griben om glasset eller perception.

3) *Komplet inkorporativisme*: Udvider inkorporativiteten til at gælde 'hele vejen op', således at al kognition - også abstrakt tænkning - er influeret heraf; f.eks. i form af kropsligt afledte metaforer og begrebsdannelser.

Oven på disse tre beskrivelsesniveauer kommer tillige forskellige metodologiske og teoretiske tilgange. For nogle angår inkorporativitet alle typer agenter, artificielle eller biologiske, der agerer i en given kontekst. For andre dækker termen over et eksplicit opgør med repræsentationalisme og computationalisme til fordel for andre beskrivelsestyper, f.eks. kompleksitetsteori og dynamiske modeller. Atter andre accentuerer det fænomenologiske aspekt i den levede krop som essentielt i forståelsen af kognition. Der gives dog også synteser som f.eks. Núñez selv, der hælder til: "a non-computational view that emphasizes the primacy of the organization of the living and the resulting bodily experience it sustains" (samst.).

Også **Andy Clark** forsøger i sin artikel at udkaste en syntetisering af redukti-

onistiske tilgange, der minutøst fokuserer på lokale minisystemer, og mere holistiske tilgange der fokuserer på organismers overordnede adaptationer og handlinger. Sådanne forsøg på brobygning er vigtige, hvis ikke inkorporativismen skal ende i beskrivelsesniveau-chauvinisme, og genskabe den dualistiske plage.

Den canadiske fysiolog **Paul Cisek** slår et slag for en anti-computationalisme, idet han hævder, at computeranalogien for kognition ikke forklarer 1) hvorfor vi råder over vore kognitive evner, og 2) hvorfra det semantiske indhold stammer. Til 1) siger Cisek, at kognition ikke er til for at levere den rette *handling* ved et givent input, men at den derimod har til formål at levere en handling, der sikrer det rette *input* (kontrol af feedback). Forskellen er sprogligt lille men biologisk set stor, idet den overhovedet forlener kognition med motivation. En organisme har interesse i de kommende inputs (sikkerhed vs. rovdyr, fuld mave vs. tom mave), hvorimod output'et - handlingen - ikke er interessant *per se*. I modsætning hertil er computeren ligeglad med input (og output for den sags skyld) og designet til at give det rette output.

Dette peger også på, hvorledes mening opstår. Mening er den ydelse ("affordance", et udtryk der stammer fra øko-psykologen J.J. Gibson), som omgivelserne leverer ved at understøtte organismens handling og dermed kontrollen over det ønskede input: "*the meaning of an object is secondary to the meaning of the interactions which the object makes possible*" (p.136). Meningen med et musehul er for musen selv 'skjul', hvor det for katten er 'potentiel kilde til føde'. Ligeledes opnår repræsentationer mening ved at bidrage til kontrol-handling, f.eks. af en arm: "these representations do not require meaning to be somehow assigned to them;

their meaning is their role in the behavioural control of the arm" (ibid.). Kontrolhandlingen (den motoriske kontrol af armen) indfinder sig før repræsentationen, hvorfor kognition ikke primært kan siges at være konceptuel og repræsentationel. Ydermere er adskillelsen af handling og kognition ikke legitim. At afprøve isens bæreevne (affordance) skænker isen mening. Handling *er* kognition.

Hjernen foretager ikke primært input-output processer (på samme måde som en bil ikke primært omdanner kemisk energi til kinetisk energi). Hjernen er et kontrolorgan (og bilen et transportmiddel), der interagerer med omgivelserne i feedbackløjfer for at opnå de rette inputs.

Følelsernes altafgørende betydning for kognition er veldokumenteret, i særdeleshed af Antonio Damasio i værkerne *Descartes' Error*, og *The Feeling of What Happens*. Deres tætte relation til bevægelse er derimod knapt så belyst kendt, og i et andet af bogens interessante bidrag redegør **Maxine Sheets-Johnstons** for sammenhængen mellem bevægelse og emotioner. Følelser er i bund og grund motivation til bevægelse, hævder hun. Det fremgår også af, at 'motivation' er tæt beslægtet med 'motion' og 'emotion', at motiv betyder bevæggrund, at man bevæges osv. Og båndene båndet er tætte: "What is kinetic is affective, or potentially affective; by the same qualitative measure, what is affective is kinetic, or potentially kinetic" (s. 259). Studier har vist, at der hersker såvel generativ som ekspressiv relation mellem bevægelse og emotioner, idet det ikke er muligt at føle visse emotioner, hvis man er fikseret og ikke kan indtage den rette kropsholdning. F.eks. er det umuligt at føle opstemthed ved en sammenlukket kropsholdning eller nedtrykthed ved en helt åben kropsholdning: "emotional behaviours

are fundamentally kinetic bodily happenings that originate in experiences of being moved to move and that evolve kinetically” (273). Idet emotioner udgør et kropsligt beredskab til at udføre visse handlinger, kan disse ikke føles, hvis beredskabet ikke er til stede. De kommunikative aspekter af emotioner er således sekundære til de motiverende, og vi interesserer os kun for andres emotioner pga. de konsekvenser (handling), de kan have.

Moralen er ifølge Sheets-Johnston, at studiet af kognition må tage sit udgangspunkt i at vi primært er levende og bevægelige (”animate”), og at vi derfor må vægte fænomenologiske metoder mere. Bevægelse er *ikke* det samme som output og opførsel. Hvad vi frygter ved døden er ikke tabet af evnen til at processere information, men ikke længere at kunne bevæges til bevægelse; at blive u-levende. Vi bør ligeledes passe på buzzwords som ’embodiment’ og ’embodied cognitive science’ (og ’inkorporativisme!’), der bibringer dualistiske konnotationer, hvilket tautologisk anvendelse afslører (’embodied agents’, ’embodied actions’).

På trods af bidragenes forskellige optikker og svært varierende kvalitet, udgør *Reclaiming Cognition* værdifuld læsning for alle med interesse og nysgerrighed for området. Det øgede fokus på ikke-intellektualistiske aspekter af erkendelsen er i mine øjne sund, men jeg kan kun give Andy Clark ret i, at tendensen ikke må begå den klassiske fejl blot at indtage en rigid modpol og løbe løbsk i en militant konkretisme. Jeg er dog overbevist om, at kognitionsforskningen i sin nye form vil blive markant tendens fremover. Selvom kognitionsforskningen er en filosofisk opkomling, så er den i mine øjne en oplagt kronprins til den epistemologiske trone.

Almen SEMIOTIK

Nr. 16 - 2001.

Lars Andreassen

Blot nogle måneder forsinket er Almen Semiotik på trapperne. Denne gang med narratologi som tema og problemfelt. Nummeret byder på en oversættelse af Guy de Maupassants fortrinlige novelle ”La Fichelle” - ”Snoren”, om Hauchecornes fortrædeligheder. Desuden en oversættelse af **A.J. Greimas’** analyse af selv samme novelle *Beskrivelse og Narrativitet. Med henblik på Guy de Maupassants ”Snoren.”* Heri udforskes novellens plotstruktur i forhold til det deskriptive og narrative niveau i teksten.

Endnu en oversættelse byder sig til, nemlig **J.M. Lotman’s** *Bemærkninger til strukturen i Den Fortællende Tekst*, med en kort introduktion af **Kristian Tylén**. Denne artikel former sig som en sammenligning mellem semantiske konstitutiver i henholdsvis narrationer, malerier, tegneserier m.m. Narrationer bygges over distinkte ordtegn, der hver især byder sig til med forskellig betydning, men alligevel tilfører teksten global mening. I modsætning til f.eks. malerier, hvor den globale betydning eller billedets repræsentation bygger på tilnærmelsesvist ens penselstrøg.

Todd Oakley analyserer i *Mapping the Museum: Verbal and Nonverbal Semiosis in a Public Art Museum* forholdet mellem audio præsentationer af museets udstillingsgenstande. Det foregår på Cleveland Museum of Art, hvor hvert maleri præsenteres på bånd for henholdsvis voksne og børn. Oakley viser, hvorledes de lingvistiske udsagn giver anledning til forskellige mentale relationer mellem

genstanden, beskueren og verden uden for museet.

Per Aage Brandt diskuterer i *Causation and Narration: A Dynamic Approach* begrebet kausalitet i forbindelse med narrationer. Det vises, hvorledes et givet scenarie giver anledning til et kontrafaktisk scenarie, hvorefter disse knyttes kontinuerligt sammen og afstedkommer et "blended space", hvori de to scenarier anskues som dele af en kausal kæde. Herefter finder man en grundig gennemgang af kausale skemaer og begreberne "letting" og "making", der giver anledning til forskellige typer af narrationer.

Svend Østergaard foreslår i artiklen *Accidental Events in Narration*, den idé, at tilfældige begivenheder ofte spiller en afgørende rolle som igangsætter af en fortællings begivenhedsrække. Han argumenterer for, at en sådan igangsætter kræver to uafhængige scenarier med overlappende strukturer. En tilfældig, trivial og uskyldig begivenhed, f.eks. det at samle et stykke snor op fra gaden, kan derefter, hvis dele af begivenheden "mappes" på et andet scenarie med strukturelle ligheder og fortolkes inden for dette scenaries rammer, få fatale konsekvenser for personer i det første scenarie. Østergaard viser, at det er hvad der sker i Maupassants "Snoren".

I artiklen *Ontology and Structure in Narratives* diskuterer **Mads Storgaard Jensen** forholdet mellem deiktiske og fiktive narrationer som forskellen mellem historier fra det virkelige liv og rene fiktioner. Ved hjælp af denne distinktion bliver det muligt, at se hvilke strategier, der emfases i de forskellige genrer. Desuden diskuteres diverse effekter af at blande deiktiske og fiktive elementer i tekster. I sidste del af artiklen gennemgås nogle grundelementer, såsom temporalitet, narrative faser, iscenesættelser og

begivenhedsstrukturer.

I et historisk vue gennemgår **Svend Erik Larsen** i artiklen *Narratology and Narrative. History and Perspective*, forskellige tekstopfattelser, der alle havde sit udspring i forrige århundredes "linguistic turn". Det drejer sig om den formelle narratologi, samt et udvidet begreb om tekst, dvs. alt hvad der afstedkommer betydningsdannelser. Dette giver anledning til en distinktion mellem narrationer og diskurser, hvorefter de sidste deles op og forstås ud fra henholdsvis lingvistisk, fænomenologisk eller sociologisk orienterede diskursteorier. Endelig viser han i en analyse af Théramènes fortælling fra Racine's *Phèdre*, at ingen af de ovennævnte positioner bør negligeres i arbejdet med tekster.

Herefter serveres der, traditionen tro, digte og billedmateriale. Denne gang står **Peter Poulsen** for digtene og **Nynne Livbjerg** for grafikken.

I de *Semiotiske noter* vender vi tilbage til Maupassants novelle. **Peter Hammer** går under overskriften *Fatal Mappings in Narratives* i detaljer med de tilfældige og fatale begivenheder i "Snoren". I *Dostoyevsky: "The Double". A short comment on Narratology and Spatio Temporal Structure* redegør **Kristian Tylén** for hvorledes en bestemt tidsorganisering kan anskues som "mental spaces" og deres "blends".

Get a grip!

Brandbesindelse. *Om vi vil det eller ej, lever vi (også) i en vægtløs verden styret af reklamer og mærkevarer- sådan er det, og det bliver ikke anderledes. Men spørgsmålet er, om ikke den verden af vægtløse og i sidste instans kommercielle tegn har behov for en kritisk men konstruktiv besindelse fra såvel producenter som forbrugere. Det diskuterer N. Klein i hendes trendsættende og debatskabende bog No logo, som er et vægtigt indlæg i den antikorporative debat.*

Naomi Klein: *No Logo – Taking Aim at the Brand Bullies*. 490 sider, 17 \$, Picador, 1999.

Mads Nyegaard Outzen

Naomi Kleins imponerende rejse gennem vores brandede verdens vanvid og effekterne det har på vores kultur, definition af arbejde og integritet som semiotiske væsner nyder stadig større opmærksomhed i DK og er blevet kendt som Seattle-folkets bibel. Betegnelsen bibel kan dog undre noget, fordi der ikke er spor af paroler eller dogmatik i den velskrevne bog. Klein, årgang 1970 og journalist bosiddende i Toronto, fremlægger en række facts og personlige oplevelser med globaliseringen, som hun forholder sig til. Skal man kort beskrive hendes agenda, må det være: *Get a grip*, som titlen lyder på det tunge letmetalsband Aerosmiths plade fra 1993.

Hvad er det, der sker i vores angiveligt så globaliserede verden, hvor det reelt kun er økonomier og kapital, der er blevet globaliserede og nyder godt af udviklingen, en verden, hvor det er de multinationale selskaber, der sætter den politiske, økonomiske og sociale dagsorden?

Netop ”branding”, det at firmaer forsøger at brænde sig ind i vores bevidsthed gennem markedsføring af livsstilssymboler i form af mærkevarer, er en central metafor for en udvikling, der griber ind i alle livets domæner. Hvad er det, der sker med os, når vi kommer i tegnenes vold? Når vi bliver grebet af tegnet? Bliver vi så selv et tegn? I yderste konsekvens, ja. Vi bliver under alle omstændigheder et brand, ”a brand called you” eller ”Me inc.”, som Klein formulerer det. Men hele denne rejse ind i tegnenes verden i den rige del af verden har uhyggelige konsekvenser i tingenes tyngende verden andre steder på kloden. Vi taler om ”Dream Society” og ”cyberspace”, andre steder, langt væk, dør mennesker, der producerer de apparater, der gør vores afstand fra tingene mulig. Klein maner i lyset af disse facts til besindelse og ønsker at udstyre os med en ballast af viden, der kan gøre os i stand til at reflektere globalt, der med andre ord kan bringe lidt tyngde ind i vores ellers så vægtløse tilværelser.

No Logo er opdelt i fire afsnit. I det første, *No Space*, behandler Klein udviklingen fra produkt til brand, der først for alvor tog fart i løbet af 90’erne, og mærkevarerfirmaernes stræben efter at erobre al tilgængeligt rum. Det projekt er lykkedes. Brandene er allestedsnærværende. Man kan ikke længere flygte fra dem, der er ingen fristeder tilbage. Koncerne udkæmper en hård kamp om at finde fodfæste i det sidste territorium, din og min bevidsthed, det mentale rum. Hvordan tilkæmper man sig bedst en plads i kundens bevidsthed? – Ved at gøre sin vare til et vægtløst tegn, der bliver til en livsstil, ja en religiøs og spirituel oplevelse. Her behøver man blot besøge en af sine lokale brandbutikker: Diesel, Nokia, H&M, B&O osv. Du skal ikke tale til kroppen, men til det spirituelle, til følelsernes domæne, hvis du

vil brande dig ind i forbrugernes bevidsthed. Det betyder at man hverken i den fysiske virkelighed eller i det mentale rum længere har fred for mærkerne. *No space*, ganske simpelt. Klein er ikke så naiv at tro, at vi kan få de gode gamle ubrandede dage tilbage igen. Det er slet ikke hendes ærinde. Hun maner blot til besindelse og opfordrer til forsvar mod tegnenes magt.

En af de sektorer, hvor brandingens indtog også herhjemme har vakt største furor, er inden for undervisningsverdenen. Hvad er det for noget med Coca Cola i matematikbøgerne? Og hvad var det for noget med Dandy og den fri forskning? Undervisningsinstitutionerne var den sidste helle, det sidste uskyldige sted. Men selv et barn kan forstå, at det er et attraktivt mål for Coca Cola, Nike, Ikea, Reebok osv. Her kan du nå børnene, de kommende forbrugere, og samtidig bruge skolens autoritet som vej ind i deres bevidsthed. Det samme med Dandy og alle de andre selskaber, der gerne vil besmykke sig med den prestigefulde, videnskabelige undersøgelser kan give et produkt, men ikke vil være med længere, når resultaterne ikke stemmer. Klein opregner flere eksempler. En yderligere konsekvens af brandingens indtog er den konsumbevidsthed, der rammer lige midt ned i universiteternes selvopfattelse som tyngdens højborg. Hvor ofte har man ikke hørt undervisere beklage sig over uengagerede studerende, der synes at alting er ”spændende”.

Andet kapitel, *No Choice*, er en beskrivelse af, hvorledes man har forrådt det, der var informationstidsalderens løfter: flere valgmuligheder, interaktivitet og forøget frihed. I deres higen efter at kontrollere markedet er der sket det, som efterhånden er gået op for de fleste, at stadig færre multinationale selskaber kontrollerer og fylder mere og mere af både det mentale og det fysiske rum. Det sker gennem fusioner og det Klein kalder

Pacman-adfærd eksemplificeret ved den amerikanske kaffebarkæde Starbucks ekspansion fra 5 lokale barer i Oregon i 1986 til 1600 over hele verden i 1999. Det er cirka 120 nye butikker om året, eller en hver tredje dag og medfølgende lukninger af konkurrenter, uafhængige og andre kæder.

Den ultimative vision for disse brands er, at folk skal kunne leve hele deres liv i brandet. Som Klein skriver, vil de ikke længere blot have en kort flirt med kunden, men de ønsker at flytte sammen. Og det i bogstavelig forstand. Man forestiller sig storcentre, hvor folk bor inden for området. En udvikling, der indtil videre er stoppet ved, at man har formået at gøre storcentrene til udflugtsmål: Bilka, City 2, Kolding Storcenter osv. Brandet kan også blive selve livet. I Celebration, Florida, har Disney-koncernen opført en by. Den er det, man på nydansk kalder et ”gated community”. Det paradoksale ved stedet er, at det er en besyngelse af det brandløse. Der er god plads og ingen påtrængende reklamer. Du er ikke længere i tegnenes vold, du lever i et. Det store problem med Celebration og storcentre for Klein og mange andre er, at de har privatiseret det offentlige rum. Fint nok, kunne man mene. Men der er den hage ved det, at der gælder ytringsfriheden ikke længere. Samfundets regler er ophævede.

Samme censurproblematik gælder de store mediekoncerner, f.eks. Disney og ABC, hvor medarbejderne hos ABC helst ikke skal udtale sig kritisk om Disney. Et ekstremt eksempel, som Klein ikke nævner, er Silvio Berlusconi sammenblanding af politik og forretning i hans dobbeltforetagende Forza Italia, ledende højrefløjsparti og vel nok kommende regeringsparti, og Mediaset, hans mediekoncern, der kontrollerer tre landsdækkende TV-kanaler og flere aviser og ugeblade.

Andre eksempler på censur er verdens største dagligvarekæde Wal-Mart's politik om at forsvare noget så diffust som *family values* ved at nægte at sælge varer, der forbryder sig mod dem. Det samme gælder Blockbuster - der dog i DK har pornofilm på hylderne. Max Weber ville have kunnet få mange interessante iagttagelser ud af det faktum, at både Wal-Mart's og Blockbuster har hovedsæde i bibelbæltet i det sydlige USA.

Brandene har i den grad brændt sig fast i vores bevidsthed, at de er blevet en del af sproget, af den kulturelle diskurs og det offentlige rum i det hele taget. Klein påpeger så det paradoksale i de milliontunge sagsanlæg, koncernerne samtidig anlægger mod misdædere, der går ind og bruger brandene i egne kulturelle og/eller kommercielle foretagender; var der nogen, der sagde McAllan eller Barbie Girl. Læren synes at være: I skal leve og ånde brandet, men prøv ikke på at indhalere. Det Klein kalder "corporate space" går på den måde hen og bliver til små, men stadig større lommer af kulturel fascisme, hvor koncernerne definerer reglerne. Det er dog også ved at gå op for brandindustrien, at man ikke kan indføre copyright på sprog og fantasi. De nyeste teorier går ud på at frigive brandet. Men frygten for, at brandet skal erodere, brand erosion, er hele tiden til stede.

Branding er dyrt, meget dyrt. Den samlede sum brugt på reklamer i USA steg fra 127 mia. \$ i 1991 til 196 mia. \$ i 1998. Mon ikke beløbet var kommet godt over de 200 mia. \$ i 2000? Samtidig betales der stadig lavere selskabsskatter. Kapitalen til branding og ekspansion skal frigøres et eller andet sted. Helt i brandingens ånd sker det ved også at gøre virksomheden vægtløs, i og med at man skærer det, der tynger den væk: nemlig produktionsapparatet. Det handler tredje afsnit, *No Jobs*, om. Klein taler om den vægtløse

virksomhed, som går fra at være jobskaber til at være profitskaber, eksemplificeret ved Levi's, der mellem november '97 og februar '99 fyrede 13.000 arbejdere i Nordamerika. Men som Phil Knight, Nikes grundlægger, har sagt: "Der er ingen værdi i et lave ting længere. Værditilskrivning sker gennem god forskning, fornyelse og marketing". Denne tankegang har flyttet titusindvis af jobs til "sweat shops" i de såkaldte Export Processing Zones (EPZ) i Indonesien, Haiti, Mexico, Vietnam, Kina og mange andre lande. Der er 850 – 1000 sådanne zoner i verden, der beskæftiger ca. 27 mio. mennesker. I en EPZ er der ingen told og afgifter på varerne. I sig selv lyder det fint nok, men de forhold, der produceres under, står i grel kontrast til brandets skinnende blanke overflade. Zonerne, som Klein har besøgt flere af, er militærstater midt i demokratiet udenom. Vi kender sagerne allerede: Nikes underbetalte arbejdere, fodbolde der sys af børn på otte år osv. Der er grusomme historier om vold, uhumske sovesale, graviditetstest for at sikre at kvinderne, som der er flest af fordi de arbejder bedst og giver færrest problemer, ikke kommer til at lægge arbejdsgiveren til last. Endelig er al lovgivning i områderne vejledende, det betyder blandt andet, at man i Kina, hvor eksistensminimum er opgjort til 87 cents i timen, nogle steder betaler så lidt som 13 cents i timen for mellem 60 og 80 timers arbejde fordelt på 6-7 dage om ugen. WTO anslår, at der hvert år omsættes for 200-250 mia. \$ i disse zoner.

Selskaberne, der får deres arbejde udført af leverandører, er kendt som "svaler", på grund af deres tendens til at flyve til bedre zoner, hvor omkostningerne er mindre, så snart muligheden byder sig. Det er økonomisk turisme og har ikke det fjerneste med langsigtede investeringer at gøre. Det er den forstemmende sandhed for mange af de

superbrands, vi kender, måske også vores eget B&O, der får deres komponenter fra Philips, der får lavet mange af deres ting i Asien. Bliver de konfronteret med de kummerlige forhold deres varer produceres under, vasker de deres hænder ved at sige, at det er deres underleverandører langt ude i Østen eller andetsteds, der begår misgerningerne. Afstanden til produktet såvel fysisk som mentalt bliver total. Tingen skal ikke have lov til at trække tegnet ned i realiteternes søle af uretfærdigheder og liv, der brændes op. Hvis brandet var let og skinnende, så er forholdene de produceres under ofte det stik modsatte.

Så vidt, så godt. Klein opregner alle disse facts for sin læser uden de store armbevægelser. I vores del af verden har brandingen også konsekvenser, der rækker ud over produktets ophævelse til løsrevet tegn, til ren livsstil. Her gælder nemlig også en "new deal" på arbejdsmarkedet, der af Klein betegnes "no deal". Der er tale om forhold, vi alle kender, selv om den amerikanske virkelighed sikkert er hårdere. Mange jobs i servicefagene er Mcjobs, en slags "hobbyjob" eller "jokejob", som Klein kalder dem. Den fleksibilitet der besynges så højt, bliver lig med ingen løfter om sikkerhed; især kendt fra mediebranchen, men også fra den akademiske verden, hvor man kan få lov at få småbidder hele tiden uden nogensinde at nå videre. Det er her Klein kommer med sin radikale tese om, at vi selv er nødt til at blive et brand for at opfylde disse krav. Man skal pumpe sig op for at kunne hævde sig i konkurrencen. Mod sætningen er hele tiden mellem brandet og produktet, tegnet og tingen, kontrakten og jobbet. Den evige flygtighed og vægtløshed kan ramme os alle.

Disse forhold gør sig især gældende i beklædningsindustrien. Her produceres til meget lave omkostninger i Østen, og varerne igen sælges af underbetalte ansatte i Vesten

uden sikkerhed i ansættelsen og hvor (Mc)jobbet nærmest skal betragtes som en hobby. Mellem de to led er brandet: Nike, H&M, Diesel, GAP og mange andre, der søger hen mod det vægtløse nirvana, hvor de kan svæve lige ind i forbrugerens bevidsthed.

Bogens sidste afsnit, *No Logo*, befatter sig med, hvad der kan gøres og er blevet gjort for at trække i den anden retning. Her er brandets natur, som et særdeles emotionelt ladet tegn selv med til at levere muligheder. Netop fordi det ønsker at trænge ind i vores bevidsthed, bliver brandet sårbart over for dårlig omtale eller sabotage. Brandets ophævelse af sig selv til "celebrity" er samtidig dets akilleshæl. Se bare hvad der skete med Bjarne Riis, da myten brast og virkeligheden blev for påtrængende. Nike var ude for samme rutschetur i senhalvfemserne. Klein citerer en forsikringskoncernchef for at have sagt: "Det kan tage 100 år at opbygge et godt brand og 30 at vælte det omkuld igen".

Sabotørerne af brandene, "adbusters", er semiotiske Robin Hood'er, der går til angreb på tegnenes rige. De spiller spillet og forvrænger budskaberne ved f.eks. at lave modellens hoved på GAP's billboards om til et dødningehoved og dermed spiller på andre konnotationer ved GAP: brugen af "sweat shop"-arbejdere på Haiti osv. Det de ønsker, er at få skoven tilbage igen, hvor man kan være i fred for påvirkninger. Denne form for semiotisk jiu-jitsu, hvor man bruger brandets vægt mod brandet selv, er en vanskelig disciplin, al den stund at den hurtigt kan blive til skyggeboksning, fordi et af brandets kendetegn er, at det som en stor svamp er i stand til at absorbere kulturelle fænomener, og altså også kritikken, i løbet af ingen tid. Det gør modstanden vanskelig, når dens tænder gang på gang hives ud.

Der handles også gennem pression på selskaber og politikere for at få gennemført etiske og moralske retningslinjer for forretningsførelsen. Det sker hele tiden og til tider med stor succes. Det kender vi også herhjemme. Men ifølge Klein er der et problem i, at det er selskaberne selv og ofte deres PR-folk, der definerer retningslinjerne. Hvem er det med andre ord, der kontrollerer dem? Vi ved godt at lokal handling kan nytte til at lægge pres på de store multinationale selskaber. Husk bare Brent Spar og Shell. Men hvad der er behov for, og hvad vi endnu har lov at håbe på, er politisk vilje til forandring. Det kan man her i 2001 godt tvivle på, set i lyset af George W. Bushs kovenning omkring Kyoto-protokollen. Det afgørende spørgsmål synes at være: er det de store multinationale koncerner, der bestemmer over politikkerne eller omvendt? Klein er ikke i tvivl om, at politikken må stå over koncernerne og deres fokus på bundlinjer og profit.

Det får hende til at konkludere, at der fra den enkelte er brug for en mentalitetsændring i retning af en besindelse på sine forpligtelser over for samfundet, hun kalder det "citizenship", modsat den konsumorienterede tankegang, der er fremherskende. Det er et stort system, også kaldet *global kapitalisme*, man skal forholde sig kritisk til som forbruger og som politiker. Kapitalismen er kommet for at blive; det er udgangspunktet, men vi skal have en ny form for global solidaritet for at gøre den anstændig. Klein er overbevist om, at den store offentlighed er i stand til at tænke globalt og efterhånden er blevet i stand til at forstå sammenhængen mellem en underbetalt arbejder i Indonesien og den poloskjorte vedkommende selv har på. Men vil vi gøre noget ved det? Vil vi med andre ord gribe de gennembrandede tegn og tvinge dem mod jorden for at give dem et

skud realisme? Kan vi vriste os fri af tegnenes jerngreb?

Kleins bog er en tankevækkende *tour de force* ind i brandenes glitrende overflader og dystre skyggesider. Hun skriver med en beundringsværdig klarhed og uden det store retoriske omsvøb. Hun er ikke ude på noget korstog for en sag, selvom hun har en. Man kan ikke andet end at anbefale bogen til alle, der ønsker at forholde sig til kapitalens og varernes globalisering og de konsekvenser den har for såvel vores egen integritet som relativt frie og tænkende semiotiske væsner og for de mennesker, der bliver ofre for ønsket om stadig vækst og stærkere brands, der skal kunne trænge endnu længere ind i vores bevidsthed. Bogen er yderst vedkommende og er trods sin illusionsløshed, hvilket er dens store styrke, et signal om, at det kan lade sig gøre at bringe mere tyngde ind i brandenes vægtløse verden og i hvert tilfælde for et øjeblik få greb om dem, og dermed tilføre dem social fylde. Opfordringen, der henvender sig til såvel forbrugere som producenter, der i forvejen har et solidt greb i vores bevidsthed, er med andre ord: *Get a social grip!*

På flugt fra det altfor-identiske

Fransk filosofi. *Ny dansk antologi introducerer til et uomgængeligt forfatterskab i nyere fransk filosofi.*

Mischa Sloth Carlsen, Karsten Gam Nielsen og Kim Su Rasmussen (red.): *Flugtlinier – Om Deleuzes filosofi*. 280 sider, 248 kr. Museum Tusulanums Forlag, 2001.

Paw Hedegaard Amdisen

Filosoffen og filosofihistorikeren Gilles Deleuze (1925-95) har i de seneste år opnået kultstatus blandt mange yngre humanister. Ja, interessen for Deleuzes forfatterskab har simpelthen aldrig været større. Sekundærlitteratur - om denne mærkværdige franske tænker - på dansk, har det dog skortet på. Denne skævhed mellem interesse og udbud har med udgivelsen af artikelantologien *Flugtlinier – Om Deleuzes filosofi*, nu udjævnet sig. Med få undtagelser udmærker forfatterne bag antologien sig ved deres forholdsvis unge alder, og må altså henregnes til den gruppe af unge humanister, som jeg nævnte ovenfor. Det skal dog siges, at Deleuze ikke på noget tidspunkt i antologien gøres til objekt for kultisk dyrkelse, men, at der - trods alt - er tale om overvejende sympatiske læsninger. Helt i tråd med Deleuzes egne metodikker.

Udover *Flugtlinier* har det som sagt været småt med dansksproglig sekundærlitteratur om Deleuzes tænkning. Undtagelserne er her idehistorikeren Esbern Krause-Jensens ganske udmærkede bog *Nomadefilosofi – Aktuelle tendenser i fransk tænkning* fra 1983 og artikelsamlingen *Deleuze og det æstetiske* fra 1995. Som en anden mere direkte introduktion til forfatterskabet kan nævnes *Hvad er filosofi?*, der er skrevet af Deleuze selv

i samarbejde med den faste sparringspartner Félix Guattari (fransk udgave i 1991, dansk i 1996). Her samler Deleuze trådene fra sit tidligere forfatterskab og redefinerer samtidig filosofiens *raison d'être*, en - må man sige - ikke lille indsats.

Men som introduktion til forfatterskabet i bredeste forstand, er *Flugtlinier* - med sine 11 artikler om de politisk-filosofiske, æstetiske og erkendelsesmæssige implikationer af Deleuzes tænkning - det på dansk grund til dato mest vellykkede forsøg på at tegne et nuanceret portræt af den mangefacetterede og anarkistiske bevægelse, der udgør Gilles Deleuzes filosofiske indsats. Fordelen ved det antologiske kommer her klart til udtryk. Selvom der naturligvis kunne skrives, og er blevet skrevet, hele bøger om hver af de delemner som *Flugtlinier* beskæftiger sig med i Deleuzes forfatterskab, så virker artiklernes kortfattede introduktioner velplacerede - særligt i et intellektuelt klima, hvor vi konstant bombarderes med nye udgivelser om dette og hint, kan det være på sin plads med den lapidariske artikelform.

Men nok om disse overordnede betragtninger. Hvad er det for en bog, der - udover de allerede nævnte ting - præsenterer sig for os som læsere. Skal man placere bogen i et teoretisk landskab, så er fokus - selvom en vis bredde er formuleret - lagt på de mere filosofiske og filosofihistoriske betragtninger i Deleuzes forfatterskab.

Det er ingen hemmelighed, at Deleuzes indsats har delt sig i de mere selvstændige filosofiske værker (*Différence et Répétition*, *L'Anti-Oedipe* etc.) og - hvad man kunne kalde - mere monografiske bøger (*Nietzsche et la Philosophie*, *Le Bergsonisme* etc.), hvor andre filosofiske forfatterskaber undersøges og efterfølgende drænes for stadigt brugbare kategorier og begreber, der dernæst indskri-

ves i Deleuzes eget filosofiske projekt. Heraf opstår senere det selvstændige forfattereskab. Begge disse (i virkeligheden uadskillelige) dele af Deleuzes filosofiske aktivitet kommer under behandling i *Flugtlinier*. Naturligvis med vekslende resultat, men altid med et vist udbytte. Blandt de mest udbytterige bidrag er Carsten Henrik Meiners artikel om Deleuze og Nietzsche samt Karsten Gam Nielsens og Malene Busks artikler om subjektivitetsproblematikken hos Deleuze. Af antologiens lidt ældre bidragydere vil jeg fremhæve Frederik Tygstrup, der med sit *Efterskrift* leverer det korteste og – indtil videre – mest præcise, jeg på dansk har læst om Deleuze.

Centralt placeret i antologien (og meget vanskeligt at læse) er også Michel Foucaults klassiske indføring i det deleuzianske verdensbillede: *Theatrum philosophicum*. At en klassisk tekst som denne – i oversat stand – har fundet vej til antologien, er i sig selv noget, der gør bogen til en god investering, hvis bare man har den mindste interesse for nyere fransk tænkning.

Det er i de seneste år blevet god tone at afvise postmoderne eller poststrukturalistisk, fransk filosofi (eks. Sokal-affæren) over en bred kam. I modsætning til denne opfattelse, insisteres der i *Flugtlinier* på – hvad denne anmelder kun kan sympatisere med – at der i Deleuzes tænkning og i Deleuzes begrebslige indsatser findes ganske vigtige bidrag til en moderne filosofisk praksis, der ikke, med en ny-positivistisk og oplysningsfilosofisk indstilling, blot kan afvises, men som faktisk i sig selv rummer de væsentligste våben til bekæmpelsen af den identitetspolitik, der udgør oplysningsmodernitetens absolutte og repressive fundament. Uden at redegøre i detaljer for Deleuzes filosofiske program, så er det nok her, at man finder det mest betydningsfulde og anvendelige i

Deleuzes forskellige filosofiske og filosofihistoriske interventioner.

Inhuman humaniora

Debat. *Ny bog om de humanistiske studier stiller skarpt på et fagområdes identitetskrise og uoverensstemmelsen mellem selvforståelse og virkelighed blandt humanistiske studerende.*

Per Fibæk Laursen: *Ind på humaniora. Om humanistiske studiers popularitet, historie og hemmeligheder*. 137 sider, 148 kr. (paberbak), Gyldendal, 2001.

Mikkel Holm Sørensen

Som nyuddannet humanist har jeg interesseret fulgt den sidste tids debat om humaniora og humanisters forhold til omverden og arbejdsmarkedet især. Et af de væsentlige indlæg i denne debat er Per Fibæk Laursens (PFL) lille bog, der forsøger at give et indblik i humanioras verden og færdiguddannede humanisters problemer med at danne en klar jobprofil. Med udgangspunkt i egne erfaringer – PFL er lektor i didaktik på KUA – og interviews med studerende på pædagogik og litteraturvidenskab, har forfatteren sat sig for at give humaniora et tiltrængt eftersyn. Bogen er egentlig en vejledning for potentielle humaniorastuderende, men har mest karakter af et debatoplæg for studerende, undervisere og forskere inden for humaniora, og læsere med erfaringer inden for området vil givetvis få størst udbytte af den. Værket er skrevet med indsigt og har en meget høj 'genkendelighedsfaktor'. Beskrivelsen af studiet og studiemiljøet er træffende og præget af selverkendelse, i modsætning til de formelle studievejledninger institutterne selv tilbyder.

Bogen har som antydnet flere motiver og er for så vidt et lidt rodet forehavende. Det gør imidlertid knapt så meget, da værket ikke er så anstrengt i sine pointer, at tingene skurrer mod hinanden. Det vigtigste aspekt af bogen er i mine øjne spørgsmålet om, hvad vi vil med de humanistiske studier. Hvor de fleste andre fagområder synes at besidde klare mål og ikke-universitære aspekter, har humaniora et lidt uldent forhold til arbejdsmarkedet og det øvrige samfund.

Således har humanister ofte den selvpfattelse, at de udgør samfundets grundpiller ved at sikre kulturens og dannelsens kritiske konservering. Men humanister lider samtidig under ikke at kunne henvise til synderligt konkrete områder, hvor de er mere fortræffelige end andre faggrupper. Dette anfægter dog ikke selvforståelsen: "Netop fordi man er alment dannet uden sigte på et bestemt embede, bliver man særligt kvalificeret til at bestride betydningsfulde job i samfundet" (s.76). PFL henviser til, at opfattelsen sandsynligvis hidrører fra græsk tænkning, hvor det almene var overordnet det specielle: "Erhverv er forbundet med særinteresser og med 'lave' materielle anliggender" (smst.).

Skismaet rækker langt ind i studiet. Ikke alene er et humanistisk studium ikke længere decideret erhvervsrettet. Humaniorastuderende værner ligefrem om denne identitet, og refererer ofte stolt til, at de læser et fag og ikke 'til noget'. Et humanistisk studium er en intransitiv beskæftigelse - et *bios theoreticos* - med sig selv som mål. Forskning regnes derfor som finere end alle de andre aspekter af et humanistisk virke. Følgelig er hele studiemiljøet gennemsyret af idealer, der knytter sig til forskning. Det er finere at beskæftige sig med svært gennemskuelige teorier - gerne state of the art, og

man skal helst anlægge helt nye betragtninger af en given sag, om end det sker vha. hermeneutisk vold og teoretisk manierisme.

PFL påpeger, at denne esoteriske holdning effektivt fortrænger andre mere prosaiske aspekter af studiet. Af samme grund er humanistiske studerende næsten overfølsomme overfor spørgsmål om fremtidig beskæftigelse. De reagerer typisk med et ironisk fnis, hvis de spørges om jobmuligheder og anser det generelt for misforstået at anskue deres studium ud fra beskæftigelsesrelevans. På mit eget studie gjorde vi os vældige sjove over det klassiske spørgsmål fra borddamen eller onkel Svend: "hvad kan du så bruge det til?", hvor det var underforstået, at sådan en kræmmerbetragtning af tilværelsen var afstumpet. Få tænker dog på den finansiering af uddannelsen, som spørgeren givetvis har bidraget til.

Ironien dækker over, at forskellen på samfundets og studiemiljøets normer for en uddannelses beskæftigelsesrelevans ikke falder ud til den studerendes fordel, når studiet er slut; fniset rummer ængstelse. Den studerende forsøger dog ihærdigt at fortrænge denne erkendelse i håb om, at 'kommer tid, kommer råd': "Ja, jeg har svært ved at se, hvad jeg skal beskæftige mig med bagefter. Men jeg undlader også at spekulere over det lige nu. Jeg regner med, at når jeg kommer på overbygningen, så kommer der nogle ideer" (s.43).

En anden strategi er en kæk og lidt naiv forventning til, at med alle de talenter man besidder som generalist, kan det ikke gå helt galt. Følgende kunne sagtens være sagt af undertegnede over en fiskeforret: "Man skal jo selv ud og skabe nogle rammer og finde et job og sælge sig selv" (s.44). Strategien tager sig imidlertid betydeligt mere lovende ud på sikker afstand, end når dagen oprinder.

I samme ånd, som humaniorastuderende enten forarget afviser enhver samfundsøkonomisk betragtning af deres beskæftigelse eller blot ironiserer over problemstillingen, har studiet været præget af en forestilling om, at de rigtig seriøse bliver meget forsinket i deres studium. Det opfattes i det hele taget som anløbent teknokratisk at ville normere og beramme. En holdning der manifesterer sig ”som en indgroet modvilje mod det målrettede, effektive og hurtige. Humaniora er præget af det, som en evalueringsrapport om studierne i filosofi og idehistorie har kaldt en ’forsinkelseskultur’. Humanister er overbeviste om, at tingene bliver bedre, hvis de tager længere tid” (s.92). PFL påpeger samtidigt problemet i, at over halvdelen af alle humaniorastuderende kvitter deres studie.

Frafaldet samt ’forsinkelseskulturen’ blev for nylig statistisk bekræftet i en offentliggjort rapport (se *Weekendavisen* 16. marts). På det Humanistiske Fakultet i København havde kun 46 procent af årgang 1990 - efter ti år - opnået en bachelorgrad, og kun 24 procent en kandidattitel. Frarafaldet kan dække over omvalg o.lign., og behøver ikke at være udtryk for fiasko. Smøleriet derimod er slet og ret ynkeligt og vidner om en mentalitet på studierne, der bør ændres. Og uden at studiet ender i ’pølsefabrik’, er der rigelig tidsmæssig magelighed at hente i humaniora. Selvfølgelig er en normering vilkårlig i forhold til indhold, men tanken om den grundige fordybelse kan også føres ad absurdum.

Hvad PFL ikke gør så meget ud af selv, men som bør nævnes er, at der hvert år uddannes for mange humanister, som ikke har andet at rette sig efter end forblommede løfter om hvor anvendelige - ja ligefrem uundværlige - de er på arbejdsmarkedet. Selvom alt tyder på, at humanister med

tiden bliver sluset ind på arbejdsmarkedet, er det et problem, at man uddanner så mange uden direkte beskæftigelsesrelevans. Og det er et angreb mod de studerendes selvfølelse, at det, der giver arbejde, er ’anden fagrelevant beskæftigelse’, ’netværk’ eller andre af tidens beskæftigelses-mantraer.

Spørgsmålet er derfor, hvorfor der overhovedet uddannes så mange humanister. Selvfølgelig skal unge mennesker vælge efter lyst, men det skader ikke at nuancere valget med en anelse realitetsinput. Det er direkte inhumant at lade humaniorastuderende vegetere i en fostertilstand med dimittering som traumatiserende kuldechok. Hvis arbejdsmarkedet som påstået hungrer efter humanister, og det endda i stigende grad fremover, så bør man ruste de studerende bedre til ’et liv efter universitetet’. Når kun få procent af alle studerende ender som forskere, men studiet alligevel har denne beskæftigelse som paradigme, så er der et eller andet fuldstændigt forrykket. Resten af de studerende skal således enten føle mindreværd over at bryde studiets kodeks ved decideret at målrette deres studium efter arbejde eller opleve et kulturchok, når de bliver konfronteret med ’det virkelige liv’ efter endt studium.

Uddannelsen bør med andre ord ruste de studerende til det, de med størst sandsynlighed kommer til at foretage sig sidenhen. Ikke sådan at forstå at al studietiden skal gå med praktik, erhvervsvejledning og IT-undervisning. Der skal selvfølgelig en faglig fordybelse til, uden hvilken vi ingen forskere får, samtidig med at vi kun producerer middelmådige humanister med andet virke. Muligheden for erhvervsretning skal baseres på forskellige valgfag og måske endda selvstændigt opsøgende arbejde. Men der skal være mulighed for at meritere de ikke-esoteriske aktiviteter såvel formelt som socialt.

Jeg kalder dem med vilje for ikke-esoteriske i stedet for ikke-akademiske, idet vi er nødt til at få en holdningsændring til, hvad der ligger i begrebet 'akademisk'.

Vi skylder under alle omstændigheder de studerende, der fortvivlede falder fra humaniora, de færdiguddannede der erkender, at deres kompetencer er næsten ubrugelige som jobmæssig salgsvare, samt ikke mindst resten af samfundet, at få debatteret hvordan humaniora gøres mere relevant, proportioneret og humant.

På baggrund af sine analyser forsøger PFL at give nogle konstruktive bud på hvorledes studiet kan restaureres og humanisters jobmuligheder forbedres. PFL opfordrer til, at humanister holder op med at spille frie intellektuelle og lægger den desperate og forslidte generalistrolle fra sig. Tanken om 'den frie intellektuelle' stammer fra en tid (1800-tallet), hvor kun få havde indsigt og uafhængighed til at udgøre samfundets kritiske røster og er ikke længere legitim. I og med at alle uddannede i dag i princippet er lige veloplyste, og at der på ingen måde er belæg for at humanister er etisk forbilledige eller hinsides særinteresser, er der ingen grund til at foregøgle nogen, at humanisters mening bør tillægges særlig vægt.

Og humanisters moderne image som 'den fleksible generalist', hvor det: "at være hurtig til at sætte sig ind i nyt stof, danne sig et overblik og kunne videreformidle det" er salgsargumentet på arbejdsmarkedet, virker ifølge PFL heller ikke. Det er yderst tvivlsomt, om humanister helt eksklusivt besidder generalist-kompetencer. Dels fordi tanken om helt kontekstfri kompetencer ikke finder megen teoretisk støtte, og dels fordi intet positivt dokumenterer, at humanisterne skulle have disse generalistevner i udpræget grad. Vi har snarere efterrationaliserende påtaget os generalistidentiteten som konse-

kvens af mangel på matchende stillingstyper. Hvad værre er, så risikerer humanister med generalist-identiteten at reducere sig selv til ufaglærte blæksprutter, der har brugt mindst fem år af deres liv på en basisuddannelse. Man fjerner med andre ord alt indholdet fra studiet og efterlader kun metode og struktur. Humanisters værste mareridt er vel, at deres fag kun er metode og struktur, fordi alt kan diskuteres og underlægges fortolkning (så er vi jo bare snakkehoveder, som de scientistiske arvefjender siger).

I stedet for generalistrollen bør humanister ifølge PFL profilerer sig som professionalister. Problemet i dette er, at så få job er skabt til humanisters specifikke kompetencer. Det er lidt svært at få øje på helt klare indholdsmæssige kvalifikationer, som vi kan markedsføre os på. Som bud på humanistiske kernekompetencer opregner PFL undervisning, forskning, formidling og konsulentvirksomhed. Jeg tror imidlertid ikke, at disse evner er eksklusivt humanistiske, men lad os give PFL så meget, at han lægger op til en refleksion blandt humanister om, hvad deres *raison d'être* overhovedet er. Til hjælp herfor foreslår PFL, at vi indkredser vores faglige autonomi eller autoritet - hvad kan vi som ingen andre kan - samt at vi formulerer en etik eller standard for vores faglighed. Som heuristisk udgangsbøn for jagten på den faglige essens foreslår PFL devisen, at identiteten som den frie intellektuelle er en overvurdering, men at identiteten som generalist er en undervurdering af humanisters kompetencer.

Biologi og Bevidsthed

Kognition. *Theresa Schilhab er B.A. i filosofi og har en kandidatgrad i neurobiologi. Aktuelt er hun Ph.D.-studerende på Center for Naturfilosofi ved Niels Bohr Institutet. I Den bio-logiske bevidsthed har hun sat sig for at udrede begrebsforvirringen inden for feltet, samt undersøge muligheder og begrænsninger for eksperimentelle studier af bevidsthed.*

Theresa Schilhab: *Den bio-logiske bevidsthed*. Forord af Claus Emmeche. 217 sider, 268 kr. Forlaget Fremad, 2000.

Lars Andreassen

Er man af den formodning, at “mennesker nedstammer fra aberne, at vi har en evolutionshistorie og også i den forstand er rodfæstet i naturen, så bør det også være muligt at søge evolutionsbiologisk forklaring på den særlige form for bevidsthed, vi som mennesker er udstyret med”, skriver Claus Emmeche i forordet til Theresa Schilhabs (TS) bog *Den bio-logiske bevidsthed*. Her anføres det også, at “Bevidstheden er en underlig størrelse”. Og måske det er forklaringen på at man indenfor megen humanistisk forskning har vænnet sig af med diverse forsøg på, at begrunde erkendelsen i perceptionen, og i stedet udelukkende søger grundlaget for menneskets betydningsproduktion i (tekst)diskurser. Men behøver det at være sådan?

TS er af en anden mening. Der findes et biologisk substrat for bevidsthed, det er der ingen tvivl om - det “subjektive kontinent” har sin egen biologi - som det hedder i forordet – og bevidstheden kan undersøges. Men det understreges samtidig at beskrivelsen af det ”basale [biologiske] niveau ikke

nødvendigvis spiller den væsentligste rolle for forståelsen af, hvad bevidsthed er” (37). Målinger af neuronal aktivitet siger nemlig ikke noget om oplevelsens særlige egenart for det enkelte individ.

TS strategi former sig som et forsøg på at afklare dagligtalens referencer til bevidsthedsfænomener, dvs. en afklaring af “folkepsykologiske” begreber, der så at sige, hævder tilstedeværelsen af bevidsthed. Begreber som intention, handling, tro, standpunkter og diverse følelser er blot få eksempler på, hvad folk mener angiver tilstedeværelsen af bevidsthed. Derefter sigtes der på, at opløse bevidsthedsbegrebet som menneskets *differentiae specifficae* (et cartesiansk synspunkt). Herefter er det hensigten at bygge begrebet om bevidsthed op igen, for at svare på hvilke former for eksperimenter, der kan iværksættes med henblik på yderlige forståelse af fænomenet eller snarere fænomenerne knyttet til bevidsthed.

En af bogens hovedpointer er, at der er to indfaldsvinkler til bevidstheden og tilsvarende to domæner, der knytter sig til hver af disse. For det første at hensigtsmæssig adfærd angiver bevidsthed - dvs. en offentlig tilgængelig side af sagen, der altså muligvis studier af bevidsthed gennem adfærd. “Adfærd er [...] udtryk for, hvilke processer der er foregået mellem stimulus og respons” (s. 56). For det andet, det aspekt TS kalder førstepersons-perspektivet, dvs. selve oplevelseskarakteren, som alle andre end individet selv er afskåret fra at vide noget om. Selve den specifikke karakter af det oplevede, har vi altså kun adgang til gennem sproget. Her ligger en af bevidsthedsforskningen store udfordringer, nemlig at “Tilstedeværelsen af en bestemt adfærd” aldrig kan opfattes som en “pålidelig manifestation af en bagvedliggende mental tilstand.” (s. 113). Men både de indre og ydre fænome-

ner hører med til begrebet bevidsthed. Skønt vi må afskære os fra at anvende førstepersons-perspektivet som udgangspunkt for en videnskab om bevidsthed, så er det alligevel muligt konkluderer TS - på baggrund af teorier om hensigtsmæssighed, hvilende på evolutionshistoriske overvejelser - at opnå en systematisk beskrivelse af bevidsthed.

Bogen argumenterer overbevisende for at det ikke er muligt, at definere bevidsthed som et enhedsfænomen. Begrebet bevidsthed bruges snarere når man omtaler forskellige kognitive kompetencer. Det kan således hævdes at bevidsthed i almindelighed er tæt forbundet med levende væsener (i det mindste de lidt større af slagsen). Dette er interessant set i lyset af, at man heller ikke er i stand til at definere begrebet liv konsistent. Der er altså tilsyneladende ikke meget ræson i, at anse bevidsthed for at være menneskets *differentiae specifica* eller for at være sammenfaldende med sprog. Derimod gør bogen opmærksom på et andet fænomen, en kompetence der muligvis kan betragtes som det, der afgørende adskiller mennesket fra andre dyr. Mange dyr benytter genstande som redskaber, visse primater tilvirker endog disse, men kun mennesket er i stand til at sætte to redskaber sammen og derved danne et helt nyt.

Det er ikke utænkeligt, at det vil vise sig, at være en styrke ikke at gå efter enhedsbeskrivelsen, men i stedet se på dels de operationelle og funktionelle sider af ”bevidsthedens” biologiske substrat og dernæst sammenholde det med analyser af menneskets symbolske adfærd.

Urbaniseringen af humaniora

Forandringskommunikation. *Urbaniseringen af humaniora er indledt: den første humanistiske erhvervsforsker er udklækket på en Ph.D.-afhandling om virksomhedskommunikation. Afhandlingen er blevet til i et samarbejde mellem Novo Nordisk og Humanistisk fakultet, Nordisk Filologi (KU). Det eneste de to parter deler, er det at være nordiske og at have en vilje til kommunikation.*

Helle Petersen: *Forandringskommunikation*. s. 335, 298 kr., Samfundslitteratur, 2000.

Henrik Dresbøll

Erhvervshumanistiske ph.d’er finansieres delvist eksternt af en privat virksomhed (50%). Men virksomheden har hverken krav på egenrådigt at formulere projektet, endsiges patent på resultatet. Som al anden god forskning er idealprogrammet for erhvervshumanistiske ph.d.-afhandlinger, at resultatet ikke er kendt på forhånd – selvom man selvsagt har teser eller forventninger om og til det. Det betyder omvendt ikke, at man som forskerspire kan tillade sig hvad som helst – en vis form for sund fornuft og pragmatisk samarbejdsvillighed er nødvendig, for på gensidig givtig vis at gennemføre et sådan crossover-projekt fx som her mellem humanvidenskab og det private erhvervsliv.

På internetadressen www.atv.dk specificerer Akademiet for de Tekniske Videnskaber formålet med erhvervsforskeruddannelsen således:

”Erhvervsforsker-uddannelsens formål er at fremme erhvervslivets teknologiske og økonomiske udviklingsmuligheder. Uddannelsen er omfattet af bekendtgørelsen om ph.d.-graden. Forskellen mellem den

almindelige forskeruddannelse og erhvervsforskeruddannelsen er primært, at uddannelsen henvender sig til private danske virksomheder med et forsknings og udviklingsbehov, samt i at virksomheden kan få tilskud til gennemførelsen af uddannelsen.”

Det kan ikke undre nogen, at det var vidensorganisationen og medicinalvirksomheden Novo Nordisk, der som de første finansierede en erhvervshumanistisk ph.d og indså styrken ved samme. Idet virksomheden har et profitorienteret produkt, men samtidig er udstyret med et krav om en stærk og synlig social bevidsthed og miljømæssig sensitivitet, så kræves der internt såvel som eksternt klokkeklar og præcis værdibevidst kommunikation fra Novos side. HP arbejdede på Novo før Afrika-Medicin-krisen.

Afhandlingens nøglebegreb, *forandringskommunikation*, dækker over et problem som mange store og mellemstore virksomheder døjes med: hvordan kommunikere forandringer i virksomheden fra top til tå, på en sådan måde, at hver enkelt medarbejder klart forstår forandringsbudskabets relevans i forhold til sin egen specifikke rolle i virksomheden.

Mange virksomheder erkender problemet men ikke nødvendigvis dets omfang, og når endnu sjældnere frem til en tilfredsstillende løsning. Idet virksomheden gerne vil kommunikere, men selv er for økonomistyret - altså hvad er resultatet på bundlinjen – overser virksomhedens ledelse tit den nødvendige relevans af kommunikationen af de mere bløde værdier i organisationskulturen generelt og relation til den enkelt medarbejder i særdeleshed.

Men et fokusskifte i virksomhederne har været undervejs på det seneste. Interessen for HP's arbejde har derfor været stor, hvilket ifølge HP skyldes ”at netop værdibaserede organisationsforandringer optager

ledelse og medarbejdere i alle slags virksomheder og organisationer i disse år”.

Det er disse to sammenhængende problemkomplekser – forandringskommunikation indenfor rammerne af værdiledelse – som HP med udgangspunkt og fast gang på Novo Nordisk har undersøgt i sin ph.d-afhandling, som nu i lettere omskrevet form foreligger som bog. Resultatet er teoretisk godt og har endvidere vist sig praktisk anvendeligt i virksomhedens dagligdag.

(HP udviser i øvrigt stor sensitivitet overfor erhvervsforskerens dobbeltaktørrolle som dels observatør (forsker) og interventør (medarbejder), med de gode vidensberiggende argumenter som HP disker op for læseren, er undertegnede overbevist om, at HP undgår en ny ’Dandy-sag’).

På baggrund af dels en kortlægning af de ’hårde’ informationskanalers struktur (monologisk vidensformidling, artikler, ledelsens budskaber) og kommunikationskanalers struktur (dialogisk vidensformidling fx i form af møder, samtaler etc.), og dels ’blødere’ kulturel diskursdiagnostik, forsøger HP, at analysere og redegøre for sin afhandlings hovedformål: ”at forbedre grundlaget for planlægning og udarbejdelse af værdibaseret forandringskommunikation i Novo Nordisk og andre store virksomheder”. Med delmålene: ”at belyse samspillet mellem organisation og kommunikation ved at analysere, hvad der hæmmer og fremmer forandringsbudskaberne; at afprøve sundhedsvidenskabens strategier for adfærdsændringer på organisatoriske forandringsprojekter ved at se på afdelingslederen som målgruppe og belyse dennes potentiale som forandringsagent.”

Hele problemfeltet analyseres ud fra et centralt perspektiv (ledelsen) og et lokalt (medarbejderne). I tilfældet Novo lød det konkrete forandringsprojekt - som HP

bidrog til implementeringen af: The Novo Nordisk Way of Management. Et projekt, som er en del af en ny forsknings- og kommunikationsstrategi, som skulle spredes ud i hver afdeling på Novo. Den afgørende kommunikationskanal for projektet benævnes *linjekommunikation*, dvs. en metafor for en strukturel organisering af kommunikationsvejene i Novo, hvor information går fra koncerndirektør til direktøren, som er ansvarlig for at funktionschefen får den relevante information.

At kommunikere ved hjælp af den form for organisering er ikke let - tænk blot på hviskelegen fra de små klasser; en hvisker X og når budskabet når frem til sidste mand i klassen, er det blevet til Y – og HP kunne da også konstatere, at jo længere væk fra ledelsen kommunikationen kom, jo mindre relevant var forandringens budskab blevet. Linjekommunikation i alle dens aspekter afdækkes derfor som noget centralt både gennem interview, og gennem forskning i kommunikationslitteratur.

Med udgangspunkt i afhandlingens formål, de teoretiske problemstillinger og det konkrete forandringsbehov i virksomheden Novo Nordisk konkluderer HP på baggrund af empiriske analyser, resultater (statistiske data, interviewundersøgelser) og en mere traditionel kritisk tekstanalyse af en lille visionstekst skrevet af ledelsen, at problemet er ”i det eksisterende kommunikationsmiljø som kommer til kort, når ledelsen pludselig er afhængig af det i forbindelse med implementeringen af forandringer. Det er her, der skal tages fat med kvalitetssikring og med holdningsbearbejdelse i forhold til opfattelsen af kommunikationens strategiske rolle i virksomheden. Derudover kan jeg kun opfordre til, at man husker én central læresætning: Værdier skal ikke primært kommunikeres, *de skal leves!*”. Og det skal de

gennem de lokale mellemledere, som lokalt skal relevansformidle forandringsbudskabet for den enkelte medarbejder. Undervejs i forløbet fremlagde HP derfor sine resultater, så de konkret kunne anvendes, og HP fungerede delvist som implementeringsrådgiver altså medarbejder og ikke forsker.

Den største udfordring, der møder den klassisk skolede humanist overfor et erhvervsrelateret forskningsprogram, er øjensynligt arbejdet med fortolkningen af den indsamlede empiri - det være sig i form af kvalitative interviewundersøgelser eller kvantitative spørgeskemaundersøgelser. Herunder ikke mindst arbejdet med de oftest temmelig komplicerede analyseredskaber og metoder fx statistik og computerprogrammer som ISO 9000 2000 (program til kvalitetsstyring og måling af resultater af bla. kvalitative interviews). Kun hvis disse analytiske værktøjer beherskes og ikke mindst fremstilles med alskens videnskabelige forbehold og journalistisk klarhed, kan man få en ordentlig dialog i gang med erhvervs livet, som i forvejen tænker og kommunikerer ud fra disse standardmålemetoder. Fra virksomhedens side kræves der derimod et fokusskifte fra bundlinjen til værdien og en omstillingsparathed, hvis udspring ikke er produktet men i dette tilfælde en humanistisk diskursanalyse (sidstnævnte viste sig svært, og det på trods af at HP havde barberet sin hovedteoretiker, den kritiske diskurslingvist Fairclough, for dennes ideologisk farvede kapitalkritik og socialisationskritik).

Men i denne sammenhæng viser HP igen *sin* omstillingsparathed og evne i forhold til ikke-humanistisk vidensanalyse, samtidig med at HP konkret intervenserer fra en humanistisk begrundet forskning.

Urbaniseringen af humanioras til tider navlepillende og ofte ligegyldige forsk-

ning (selvom det ikke opleves sådan fra den enkeltes side), synes derfor at være indledt – med job til følge: erhvervslivet har brug for ikke-selvbestaltede arrogante 'åndanister', der tør tænke og ikke mindst *handle* anderledes med konkrete og empiriske videnskabelige og anvendelige resultater til følge.

Til urbaniseringens fremme: ud i erhvervslivet med humanisterne. Her er der nemlig brug for kommunikationssensitive og kritiske sproganalytikere, der med lidt (meget) omskoling fint kan hjælpe til med, at fx Carlsberg - på grund af en sjusket og arrogant fremstilling af årsregnskabet - dagen efter kunne have undgået, at notere sig et værditab på 4.3 milliarder. *Klar* kommunikation gør en forskel.

Med bogen *Forandringskommunikation* demonstrerer HP altså på elegant vis, at det er muligt at opgive den til dels selvfor-skyldte rolle som humanisten har i den bredere offentlighed; som den evigt dømmende og per automatik udøver af ikke-konstruktiv kritik på grund af humanioras historie som ideologi- og kapitalkritikernes højborg; humanisten dømmes blot bolden ude, men spiller aldrig selv med, andet end i rollen som åndsaristokratisk dommer. Hvilket omvendt ikke betyder, at der ikke skal kritiseres og dømmes, men blot at man som humanist ikke nødvendigvis prostituerer sig selv ved, at tale det sprog som andre mennesker, fx i erhvervslivet, taler.

I denne kontekst betyder det for eksempel, at HP på efterstræbelsesværdig vis lader andre om at bestride allerede bestående fænomener, og i stedet beskriver, analyserer og forklarer hun de menneskelige fænomener og problemer, der måtte eksistere i virksomhedskulturerne, og intervenserer selv på et videnskabeligt og etisk forsvarligt grundlag.

Lad os håbe, at der i fremtiden vil være flere af denne slags videnskabeligt sobre, klare og urbane humanister – gerne med erhvervsforsker-baggrund, for det er, havde jeg nær sagt, da et skridt på vejen i den rigtige retning.

Bogen *Forandringskommunikation* er den anden i en serie som HP i øvrigt redigerer, og som udkommer på forlaget Samfundslitteratur under samletitlen *Den kommunikerende organisation*. I øvrigt er HP nu ansat som forsker og chef-konsulent hos reklamebureauet Kjar og Kjaerulff.

Kannibaler og Pædagoger

Socialanalytik. *Idéhistorikeren Lars-Henrik Schmidt, der for tiden gør sig på mediernes bonede gulve, som Rektor for Danmarks Pædagogiske Universitet, medlem af etisk råd, eller som han selv siger bare – en gadedreng, har udgivet et tre bindes værk, hvori han giver socialanalytikens svar på, hvordan pædagogik vil se ud i fremtidens fremtid.*

Lars-Henrik Schmidt:

Diagnosis I-III,

I. *Filosofierende eksperimenter.*

II. *Socialanalytiske fatninger.*

III. *Pædagogiske forhold.*

DPI, 1999.

København.

250,- (paperback)

Christoffer Karoff

Lars-Henrik Schmidt (L-HS) er nok en af de mest kendte danske idéhistorikere, så et tre-bindes værk på næsten 1000 sider sætter naturligvis forventningerne højt. Men lad det være sagt med det samme, *Diagnosis* tager sig ikke ud som et masterpiece, men nærmere som en best of - en best of L-HS, eller en best of socialanalytikken.

Socialanalytik er titlen på en forskning, der en overgang blev bedrevet på Center for Kulturforskning ved AU, men *Socialanalytik* er også (og nok mest) titlen på L-HS egen teoretiske bestræbelse, der forsøger at reflektere og samtidssdiagnosticere den sociale diskurs. At *Diagnosis* tager sig ud som en *best of* og derfor på ingen måde præsenterer et filosofisk system for dannelse, som man måske kunne have ventet sig af et værk fra L-HS' s hånd, der har været så længe undervejs, gør derfor ikke nødvendigvis værket

til et dårligere værk, men bevidner bare den praksis, der foregår i socialanalytikken i almindelighed og måske hos L-HS i særdeleshed.

De tre bind i trilogien hedder I. *Filosofierende eksperimenter*, II. *Socialanalytiske fatninger* og III. *Pædagogiske forhold*. Kort fortalt er bind I en redegørelse for det socialanalytiske perspektiv ud fra fortidens filosoffer, bind II en analytisk brug af det socialanalytiske perspektiv mod samtiden, mens perspektivet i bind III er vendt mod pædagogikken, eller spørgsmålet om, hvilken pædagogik vi med det socialanalytiske perspektiv skal vælge mellem af fremtidens tilbud. De tre bind er bygget op omkring forskellige tekststykker, der hver for sig søger at give en version af socialanalytikken, eller at vise dens brugbarhed som forståelsesnøgle.

Diagnosis er ikke det første værk om socialanalytik. L-HS har tidligere udgivet *Det sociale selv*, 1990 og *Det socialanalytiske perspektiv*, 1992. Bøger, der forsøger at sige meget af det samme, som siges i bind I og til dels bind II. Den store forskel er korset, det socialanalytiske kors, som enhver idéhistoriker kender til hudløshed. Korset, eller kortet, hvis mål er at tjene som orienteringsnøgle i politiske og pædagogiske forhold, er bygget op af en vertikal linje og en horisontal linje. Disse linjer interpreterer et spændingsfelt mellem (vertikalt) partikularitet versus universalitet og (horisontalt) overhistorisk versus historisk. Ud fra denne definition kan korset nu bruges (det gør socialanalytikere i hvert tilfælde) til at orientere sig i stort set alle sociale forhold.

Plottet bag socialanalytikken er, at man, når man forholder sig til en anden, også altid forholder sig til, hvordan noget andet vil forholde sig dertil. Herved skabes det sociale træf, hvor to personer forholder sig til hinanden, ved at forholde sig til noget

andet. Det, at de to personer forholder sig til noget andet skaber en gemenhed, en art ikke-uenighed. Det illustrerer L-HS i bogen Smagens Analytik gennem måltidet, hvor ”mennesker spiser sammen og præcis herigennem afstår fra at spise hinanden” (Schmidt 1992, s.86), her igennem skabes en gemenhed. Det er vigtigt ikke at tolke denne gemenhed (som er dét centrale begreb hos L-HS) som en art fælles konsensus, der er mere eller mindre transcendentalt bestemt, à la Habermas. Gemenheden er altid konfliktuel bestemt, en slags midlertidig nedlæggelse af våbnene.

Diagnosis store værdi består imidlertid i at gå hele vejen; fra det faktum, at vi ikke spiser hinanden, eller afstår fra kannibalisme, til at diskutere hvilken pædagogik, vi må fremme mellem fremtidens tilbud. Dette er netop, hvad værkes tredje bind forsøger; at anvende det teoretiske socialanalytiske perspektiv på den praktiske dannelse. Derfor er bind III også klart det mest interessante og nytænkende af de tre bind, hvorfor denne anmeldelses fokus vil være herpå.

L-HS er ikke bange for at tage munden fuld - og derfor er et så praktisk skrift, som dette tredje bind, ikke kedeligt at læse. Faktisk er det som om, at der mellem linjerne ligger en idé om afskaffelse af det universitet som vi kender i dag, måske til fordel for en struktur af den art, som vi finder den på DPU (Danmarks Pædagogiske Universitet). Men inden vi når så vidt, skal vi lige omkring den danske folkeskolelov.

L-HS ser to hovedlinjer i pædagogikkens idéhistorie; en fra Rousseau, hvor barnet er i centrum og en fra de Sade, hvor det er underviseren, der er i centrum. Selvom denne skelnen er sat på spidsen, kan den dog stadig i dag genfindes i det L-HS kalder en forskydning i lærerforholdet. Når det så

i dag er Rousseau, der læses og publiceres, skyldes det ikke så meget den egentlige lære, men mere at Rousseau er i større samklang med sin tid. Med Rousseaus idé om opdragelse, eller dannelse, følger nemlig ideen om familien, hvor man har en moder-kvinde, der drager omsorg for barnet og en fadermand, der skal tage ansvaret for barnets undervisning. I dag har vi bragt de to roller på samme formel, så vi ikke står med en far og en mor, men med en forælder. En forælder, der har bedt læreren om at udføre arbejdet for sig, og læreren har sagt ja, da de gerne ville frisættes fra det offentlige og stats-tjenerigets stand. På den måde er lærerne, gennem den nye folkeskolelov, blevet til servicearbejdere i en forældreskole. Lærerejobbet er gået fra at være et kald, til at være et service job, hvor man udfører et arbejde for andre, for forældrene, man er lønarbejder. Men samtidig med at resten af befolkningen er blevet bedre uddannet, er lærernes status dalet, da man modsat advokater, læger osv. ikke definerer sig som en profession, men som et lønarbejde, der tilmed er dårligt lønnet. Alt dette har gjort, at folkeskolerne i dag har svært ved at tiltrække nye unge lærere. Som en løsning på dette har L-HS luftet ideen om at DPU kunne blive til et videreuddannelsessted for f.eks. lærere, med samme status som universiteterne, for på den måde at hjælpe til med at definere lærerjobbet, som en profession, lige som de andre jobs udenfor folkeskolen og dermed gøre lærerfaget mere attraktivt for de unge.

Selvom det umiddelbart synes som om Rousseau inkarnerer pædagogikken, som vi kender den i dag, har L-HS et andet sigte, nemlig den *libertinære pædagogik*. Vi kan i dag genkalde os Rousseaus dannelsesprojekt, fordi vi er blevet enkelte, - Rousseau gør i sin beretning om Emile og Emiles lærer, lærerforholdet til et intimt eksistentielt forhold –

hvilket netop er det aktuelle mantra, hvor kulturrealismen har lært os at det normale er at være unormal og vice versa. På denne måde skal det Rousseauske ”tilbage til naturen” ses som et skridt tilbage, for at komme et frem, ”frem til det sociale”, til en naturlig socialibilitet, hvor vi overskrider os selv mod den anden. Når det socialanalytiske perspektiv så alligevel diagnosticerer fremtidens pædagogik til at være en libertinær pædagogik, skyldes det, at de Sade vinder terræn, i forhold til bl.a. Rousseau og Kant, da han interesserer sig for mennesket som individ. De Sades pædagogik er hverken en succespædagogik, der stiller sig tilfreds, hvis blot barnet har succes, eller en autoritær pædagogik. Nej, den libertinære pædagogik er en pædagogik, der benytter sig af et antal strategier afhængig af den konfliktsituation, man som lærer måtte befinde sig i. Her kan det socialanalytiske kors igen tages i brug, - udspændt mellem (horisontalt) det pædagogisk-faglige over for det faglig-pædagogiske og (vertikalt) mellem mål og proces. I korset dannes så fire lærertyper, eller sociale stereotyper, som fremtidens pædagog må orientere sig imellem nemlig: ideologen, formynderen, mesteren og sælgeren.

Et af de mest interessante kapitler i bind III og dermed i hele værket er kapitel 17 ”Om traditionens nytte”, her tager L-HS, sammen med den sidste af sine tro væbnere, som udover de Sade, Rousseau, Kant er Nietzsche, fat på humaniora som dannelsesinstitution - som et sted, hvor der sker en dannelse af egenskaber. Som før handler det her ikke om, at fejle andre ideer om humaniora af bordet, men om at ”invitere” til et nyt perspektiv på humaniora, nemlig det socialanalytiske. For L-HS handler humaniora om smagens dannelse, et projekt der er praktisk orienteret, men ikke nødvendigvis er

videnskabeligt. Siden humanioras fødsel har man forsøgt at videnskabeliggøre humaniora enten gennem en metodologisk indsats eller gennem en objektsspecifikativ indsats. Men humaniora er i dag hverken en metode eller et objekt, men i stedet en artikulationsproblematik, der beskæftiger sig med hvordan noget bliver til kendsgerning ved at blive til noget andet. Et misforstået forsøg på dette er semiotik, der som ”videnskab om betydning” forsøger at afkode artikulationsproblematikken, dvs. erkende fakticiteten gennem en forståelse af mulighederne for betydningsdannelse, men herved vedbliver semiotikken at være en ontologi. Det til forskel fra socialanalytikken der er en social metafysik, dvs. den har en historiskhed indlejret i sig. Solidariteten mellem semiotik og socialanalytikken består i at de begge gør op med en traditionel hermeneutik (altså hermeneutik i den videste mulige forstand), ved at de begge forlanger en objektsspecifikativ indsats i deres praksis. Pointen er her, at det ikke er videnskabeligheden der samler humaniora, men derimod den praktiske dimension, hvilket også er det man skoles i, nemlig at forske. Når man begræder at humaniora ikke er videnskab, skyldes det, at man glemmer at videnskab kun er en værdi. Det der karakteriserer humanvidenskaberne er derfor, hverken at de er empiriske eller eksakte videnskaber, men at de er praktiske videnskaber. Som en måde at udøve humanvidenskab på, lancerer L-HS en utraditionel dannelse, der som erfaringsdannelse skal kultivere vores smag. Et projekt, der som saglig faglighed skal kunne navigere mellem diskursanalyse, psykoanalyse, socialantropologi og socialfilosofi.

Selvom der er mange fokusskift i denne sidste del af værket, stort set et for hvert kapitel, kan man ikke lade være med at se tingene i en sammenhæng. Humani-

ora skal huske på, at det er orienteret mod det praktiske og folkeskolelærerne skal have mulighed for at orientere sig mod en akademisk uddannelse. Nok bliver idéen ikke nævnt eksplicit, men den ligger tydeligt i kortene, nemlig muligheden for en sammensmeltning af de to uddannelser - hvilket bestemt ikke er en idé, man skal afskrive på forhånd, det må bare på ingen måde gå udover kvaliteten af det der bedrives på humaniora. Men netop kvalitet bliver et svært begreb, når man bevæger sig mellem et praktisk og et teoretisk plan.

Diagnosis er igennem samtlige 1000 sider orienteret mod praksis, en praksis, der forsøger at belyse de tegn der optræder i den filosofiske, den sociale og den pædagogiske arena. Dens styrke er, at den som samtidsdiagnostik ikke bare forsøger at være beskrivende, men i stedet forsøger at gribe fortid, nutid og fremtid, ved at beskrive nutiden mod et fremtidens perspektiv.

En sidste anke kunne være: hvor mange pædagoger, vil få læst denne bog – og forstå den? For ikke-indviede kan det socialanalytiske selskab (L-HS egen formulering) godt virke lukket og sprogligt utilnærmeligt. Med andre ord henvender *Diagnosis* sig måske mere til sproglige kannibaler, end til pædagoger, - parallellen er stående til de aktuelle kontroverser på DPU. Et er dog sikkert: L-HS har forfattet endnu et værk, en handling er gjort, og til sommer vil en hel årgang studerende starte på et Universitet, og endnu en handling vil være gjort.

Paw Hedegaard Amdisen: Stud.mag. i Idéhistorie og Film & Tv (AU). E-mail: hedegaardamdisen@hotmail.dk

Peer F. Bundgård: Phd., forskningsassistent ved Center for Semiotik (AU). E-mail: peerfb@club-internet.fr

Anne-Marie Christensen: Ph.D stipendiat ved Institut for Filosofi (AU). E-mail: filamc@hum.au.dk

Henrik Dresbøll: Stud. mag i Idéhistorie og Semiotik, specialestuderende ved Center for Semiotik (AU). E-mail: dresboell@12move.dk

Richard Rorty: Professor ved Dept. of Comparative Literature, Stanford University. E-mail: rorty@leland.stanford.edu

Katja Teilmann: Stud.mag. i Nordisk Sprog og Litteratur og Idéhistorie og Scholarstipendiat (AU). E-mail: teilmann@mail.tele.dk

Gianni Vattimo: Professor på Dipartimento di discipline filosofiche, Università degli studi do Torino og EU-parlamentariker. E-mail: gvattimo@europarl.eu.int

Mikkel Wallentin: stud.mag. i Dramaturgi og Semiotik, specialestuderende ved Center for Semiotik (AU) og forfatter. E-mail: mikkel.w@llentin.dk

SEMIKOLON;

Tage-Hansens gade 1, 3 tv.
Dk-8000 Århus C
Tlf. 86185803
e-mail. dresboell12move.dk

REDAKTION

Henrik Dresbøll (ansv)
Christoffer Karoff (grafik)
Mikkel Wallentin
Lars Andreassen
Line Bräuner

PRODUKTION

Det humanistiske Fakultets Trykkeri
Århus Universitet, Bygn. 328
DK-8000 Århus C
Oplag. 400 eks

Udgivelsen støttes af Studenterhusfonden,
Center for Semiotik, Institut for Filosofi, AU

SEMIKOLON; modtager gerne indlæg af enhver slags. Indlæg kan sendes per mail i wordformat - tegninger/illustrationer i billedformat. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale. Næste deadline 1. oktober 2001. Til www.semikolon.au.dk ingen deadline.

artikler

- Redaktionen s 1 Opfordring til debat om
humanvidenskabelig forskning.
- Richard Rorty s 4 Væren der kan forstås er sprog
- Mikkel Wallentin s 13 Konstant lige i synet
- Paw Hedegaard s 24 Semiologi, semiotik
Amdisen & det (ide)historiske
- Katja Teilmann s 32 Æstetikens prægtige paradokser
- Peer F. Bundgård s 44 Betydningens tempel
- Anne-Marie s 52 Moralsk realisme
Christensen
- Interview med s 64 Chancer, næbdir og guder
Gianni Vattimo

specialesynopser

- Line Brandt s 80 Explosive Blends
- from Cognitive Semantics to Literary Analysis
- Mikkel Holm Sørensen s 82 Filosofien, forskningen og fremtiden.
- en undersøgelse af kognitionsforskningens
betydning for filosofien.

tidsskriftsreview

bog anmeldelser