

Redaktionen

Hvorfor et nyt tidsskrift?

artikler

Line Bräuner

Hvad er menneskelig bevidsthed, egentlig ?

Lars Andreassen

Det inkarnerede 'Cogito'

Rikke Peters &
Frank Lassen

Figal i Århus

Gianni Vattimo

Hermeneutikkens nihilistiske
bestemmelse

Mikkel Wallentin

Teatrets ikoniske grænseland

specialesynopser

Anne-Marie Jensen

Det normative spørgsmål - Wittgenstein om sproglig og etisk normativitet.

Michael Jeppesen

Etisk og politisk liberalisme. En undersøgelse af forskellige filosofiske begrundelser for en liberal-demokratisk samfundsorden.

Prins Henrik &
Per Aage Brandt

Broen

ISSN 1600-8529

boganmeldelser

SEMIKOLON

•

;

tidsskrift for studier af Idéhistorie,
Semiotik, Filosofi. Årg. 1, nr. 1 2000

SEMIKOLON;

Tage-Hansens gade 1, 3 tv.
Dk-8000 Århus C
Tlf. 86185803
e-mail. dresboell@12move.dk

REDAKTION

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

PRODUKTION

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

Udgivelsen er støttet af Center for Semiotik
og Institut for Filosofi

ISSN 1600-8529

SEMIKOLON; modtager gerne indlæg af enhver slags. Indlæg kan sendes per mail i word format - tegninger/ illustrationer i billede format. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale. Næste deadline 1. april 2001.

om bidragsyderne

Lars Andreassen: Stud. mag. i Idéhistorie og Nordisk. E-mail: landlo@wanadoo.dk

Line Bräuner: Stud. mag i Filosofi, specialestuderende. E-mail: Line.brauner@mobilixnet.dk

Henrik Dresbøll: Stud.mag. i Idéhistorie og Semiotik og Scholarstipendiat ved AU. E-mail: dresboell@12move.dk

Christoffer Karoff: Stud. i Astrofysik og Idéhistorie. E-mail: Karoff@worldonline.dk

Frank Lassen: Stud. mag. i Idéhistorie.

Mads Outzen Nyegaard: Cand. mag. i Italiensk og Semiotik. E-mail: mnoutzen@hotmail.com

Rikke Peters: Stud. mag. i Idéhistorie. E-mail: r.peters@sol.dk

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

Mikkel Wallentin: Stud. mag. i Dramaturgi og Semiotik, specialestuderende: E-mail: Mikkel.W@llentin

Prins Henrik & Per Aage Brandt. Cantabile, Dansk gendigtning af Sur un pont de baisers. Poul Kristensens Forlag, 2000.

Broen
Ballade (sul ponticello)

En kvinde er at finde
ved bredden af en flod.
Der står hun nu og drømmer
og ser ikke på manden,
som netop på den anden
bred står og plukker blomster
til visse forekomster
af hendes køn. Han tænker:
Hvor står hun dog alene
ved bredden af sin drøm.
Han smiler, vinker, kaster
buketten ud i floden
til hende som en hilsen
på fransk: allô... à l'eau!
(det er: i vand... i vand!).
Han råber og han synger,
så højt som han nu kan:
do re mi-li bi do...
(det er: en tonerække).
O skønne frøken kvinde,
på mine længsels svingbro
ku' vi to danse tango
og svinge dine bryster,
så universet ryster.
For på min bro af ord, som
måske endda er morsom
at gå på, midt i luften,
kan mennesker passere
med tørre sko og fødder.
Skønt mine ord bli'r våde,
hvis sangen går i vasken:
gå derfor straks på vandet,
gør mig den store ære,
hvor svært kan det dog
være?

Jeg møder dig på broen,
for jeg er stærk i troen;
dér favner vi hinanden
og elsker, så det knager
i broens bjælkeværker
af blomster, kys og kager,
og kærligheden kroner
med skønne orgeltoner
det værk, vi som bersærker
fuldender, før vi segner
omkuld i en flok bregner.

Og broen er en bue,
som Amor spænder ud
med kyssets instrument,
et ufejlbarligt våben,
når blot det rammer hjertet,
og hjertets port er åben.
Dog, pilene kan lande
i flodens rørte vande,
som er dens tunge triste
vej mod det store hav
med denne last af kvaster
og kvas og andre kviste,
fra små kurmagerier,
der løber ud i sandet,
for lissom denne kvinde
vist ikke har i sinde
at svæve nogen steder
hen på hans elskovsbro
af luft og lette løfter,
(der står han nu og snøfter),
er der en del personer,
som holder sig i skindet
og ikke stemmer sindet
til broer gjort af toner
og hallucinationer.

artikler

Line Bräuner s 7 Hvad er menneskelig bevidsthed,
egentlig ?

Lars Andreassen s 21 Det inkarnerede 'Cogito'

Rikke Peters & s 45 Figal i Århus
Frank Lassen

Gianni Vattimo s 50 Hermeneutikkens nihilistiske
bestemmelse

Mikkel Wallentin s 64 Teatrets ikoniske grænseland

specialesynopsis

Anne-Marie Jensen s 78 Det normative spørgsmål - Witt-
genstein om sproglig og etisk norma-
tivet.

Michael Jeppesen s 80 Etisk og politisk liberalisme. En
undersøgelse af forskellige filosofiske
begrundelser for en liberal-demokra-
tisk samfundsorden.

Prins Henrik & s 94 Broen
Per Aage Brandt

boganmeldelser

Redaktionen

Hvorfor et nyt tidsskrift?

Hvordan argumenterer man for et nyt tidsskrifts berettigelse i en tid hvor såvel *realspace* som *cyberspace* bugner af tidsskrifter? Vi på redaktionen ved det ærligt talt ikke. Men her kommer alligevel et bud – måske lidt for programmatisk og storladent patetisk. Men det skyldes imidlertid ene og alene det faktum, at det er det første nummer, hvorfor det er naturligt, at tidsskriftets idealprogram præsenteres. Om realprogrammet (som det oftest hænder) bliver et andet, må realiteten og dermed fremtiden vise, hvilket ikke mindst betyder, at vi på redaktionen – som det sømmer sig for et videnskabeligt orienteret publikationsforum – er åbne.

Tidsskriftet SEMIKOLON; er ikke det første af sin art i Danmark, men sikkert er det, at det er det første der eksplicit bringer de tre traditionelt set forskellige og til tider uenige institutter i spil på samme formel.

At tidsskriftet hedder SEMIKOLON; betyder ikke, at det refererer til 'semi' i semiotik, men til semikolonets grammatiske funktion: på

en gang afhængig af det foregående, fx historien, men samtidig peger det fremad ikke-kausalt, dvs. ikke som det mere markerende og grammatisk stærkere kolon kan gøre det, men svagere mod det nye. Endvidere betyder dét, at vi sætter de tre institutter på samme formel; hverken at vi vil bringe uenighederne eller enighederne - for den sags skyld - til ophør, end-sige tvinge dem ind under et emnefællesskab, der ikke er deres for at diskutere deres eventuelle mangler. Ej heller søger tidsskriftet at være idéhistorisk for historiens skyld, filosofisk for filosofiens skyld eller semiotisk for semiotikkens skyld. Derimod er tidsskriftets basale intention at udbrede kendskabet til den virkelighedsbundne, dvs. primært den aktuelle og vedkommende erkendelse sikret gennem de eksempelrige tekster, som måtte eksistere og genereres på de respektive institutter. Udfra den grundantagelse, at humaniora er en videnskab om betydning udtrykt under den ene eller anden form, og at fagskellene mellem idéhistorie, filo-

fremtræder på samme måde som for 350 år siden dets opdagelse - i øvrigt kategoriseret som et pattedyr sammen med myrepindsvinet.

Pointen er, at de ydre forekomster på den ene side byder vores kognitive 'repræsentationer' modstand og som sådanne er de motiverende for vores skemadannelse og dermed implicit for vores betydningsdannelse, samtidig med at vi på den anden side historisk og kulturelt forhandler om indholdet af vores (sprog)tegn in casu næbdyret og det på to niveauer; et 'folkepsykologisk' (KI) og et specialist niveau (MI). På KI såvel som på MI men dog i mindre grad end på KI, kan relativismen herske. På KT-niveauet er der formel og relativ stabilitet. På denne måde lykkedes det Eco både at fastholde betydnings motivering fra en ydre 'interpretantafhængig' realitet perceptivt præsenteret som en 'Tonus' i bevidstheden samtidig med, at han åbner for den potentielt uendelige kulturelle fortolkning (KI), der dog under stadig hensynstagen til hvad der faktisk forekommer indoptaget gennem perceptionens 'inferenser' er begrænset. Skemaet (KT) er der, men historiciseres hos Eco; dvs. det er ikke transcendentalt. Hvorfor han hermed er ude over den allerede nævnte Habermas, samtidig med at skemaet er bundet til den konkrete hverdags erfaring og de tings morfologi som vi dagligt interagerer med som kroppe.

Hvad gælder analogien mellem tingenes grænser og tekstens grænser for fortolkning forbliver Eco os svar skyldig: en tekst og en ting er jo som bekendt ikke det samme.

Om Eco, som hans italienske kollega Gianni Vattimo et sted har bemærket det, er en middelalderfilosof eller naivrealist, dvs. i Thomas Aquinas' forstand tænker bevidstheden som en strukturel afspejling af objektets natur (en position Eco selv sagt ikke forfægter med sin svage kontraktuelle realisme), er alligevel ikke sagen uvedkommende. For det væsentlige problem og spørgsmål som stadigvæk står åbent efter *Kant og næbdyret* er: korresponderer den kognitive realitet med realiteten i sig selv? Måske er der i virkeligheden tale om et skinproblem: enten fordi, som Frederik Stjernfelt

(som Eco i øvrigt selv refererer til) for nyligt formulerede det: hvordan undgår man så en eller anden idé om korrespondens; eller fordi, at Eco ontologisk set er monist, dvs. der er kontinuitet eller rettere 'dynamiske overgange' mellem naturen og kulturen, men metodisk dualist, dvs. at såvel det protosemiotiske som selve betydningsorganiseringen kan beskrives og analyseres på to niveauer.

Trods de mange dristige, vilde gæt og løse ender (for eksempel: hvor langt vil Eco følge Peirce i dennes idé om naturens intelligibilitet? En meget sund antagelse, som blot betyder, at naturen organiserer sig efter relativt stabile love), så er det et faktum, at semiotikken nu er ved at tage en kognitiv og realistisk vending og, at Ecos bog udgør et stærkt åretag i denne vending.

Selv i Thomas Harders fine og kyndige oversættelse af Ecos tekst, og med Ecos stilistiske, historiske og retorisk-ironiske vid, er *Kant og næbdyret* imidlertid ikke en let læst bog. Den fordrer blandt andet et ikke ubetydeligt kendskab til filosofihistorien især til latinsk terminologi (jf. Vattimos forslag om Eco som middelalderfilosof). Ligesom bogen kræver en læsningens langsomhed i forhold til det historisk deducerende analysearbejde, som Eco lægger for dagen. Men som læser fastholdes man af talrige og hverdagsvedkommende eksempler, hvorfor man til tider glemmer teknikaliteterne: Eco gør det aldrig sværere end det er. Men hvad værre er, så glemmer man også skuriliteterne, ikke mindst fordi Ecos enorme vid og retorisk forførende stil lammer ens kritiske sans.

Under det motto som Eco selv citerer og gør til sit, "Tidligere var jeg ubeslutsom, men nu er jeg ikke længere så sikker på det", kan man imidlertid som almindeligt erkendelsesorienteret læser og som semiotiker i særdeleshed hente megen klogskab, viden og i det store hele ansatspunkter til en ny epoke indenfor betydningsvidenskaben semiotik: med den realistiske og kognitive vending gør semiotikken fremskridt.

Henrik Dresbøll

henimod en kategorisering som tilhørende klassen af pattedyr, men også henimod en kategorisering som fugl idet næbdyret har et andeagtigt næb og svømmehud mellem tærerne. Næbdyret kan derfor tjene som et særligt prægnant eksempel på ideen om kontraktuel realisme. Selvom det ifølge Eco er noget, vi altid gør: var det virkelig X, men han havde da ikke skæg. Hvortil den anden svarer, jo, det var X, han har blot fjernet sit skæg.

Men igen realismen hos Eco er 'in the making' eller rettere: den er et videnskabeligt sundt ideal men et meget moderat og svagt ontologisk sådanne. Verden udover et 'pres' eller det Dynamiske Objekt gør det på den menneskelige kognition, og det er hvad vi ifølge Eco kan sige om realiteten, hvilket er en rationel og mindre kontraintuitiv måde at tale om realiteten på end i termer af 'anything goes'. Idet et sådan projekt er kantiansk, kan den ene del af bogens titel siges at være motiveret. Det anden del, næbdyret, er det hovedeksempel som Eco bruger i sit bidrag til den kognitive vending indenfor semiotikken.

Udover den konstitutive besindelse som allerede er nævnt, nemlig den historiske erfaring som spiller en central rolle for Eco, idet han ikke vil bedrive 'latter-kicking-philosophy', er der en anden og lige så central besindelse, hvad kognitionsforskningen angår: Eco vil ikke ned og rode i "den sorte boks", neurobiologien. Det vil sige, at hjernen som den sorte boks nok indeholder alle løsningerne på de kognitive og semiotiske gåder blandt andet skematiseringsproblemet fra Kant, men at Eco ikke har den tilstrækkelige indsigt i dette neurobiologiske område, til videnskabeligt forsvarligt, at fremsætte hypotetiske inferenser desangående. Det adskiller ham i øvrigt fra den hjemlige kognitive semiotik og fra megen kognitionsforskning i almindelighed. Eco mener derimod, at når "vi kan postulere, at æsken indeholder Kognitive Typer, skyldes det netop at vi kan få en intersubjektiv kontrol af dens *output*. Vi har de redskaber, der skal til for at tale om dette *output* – og det er måske det bidrag, som semiotikken kan yde til den kognitive forskning, nemlig de kognitive proces-

sers semiotiske aspekter."

Eco stratificerer den kognitive realitet i tre lag: kognitiv type (KT), kognitivt indhold (KI) og molært indhold (MI). KT er et skema, dvs. det formelle aspekt i kognitionen der indeholder de specifikationer og regler, som er nødvendige og tilstrækkelige til, at vi genkender forekomsten (fx næbdyret, tokens, den singulære entitet) som udtryk for en type eller en art. KI er, de karakteristika og egenskaber som en given kultur er enige om at tildele forekomsten. Og endeligt MI, hvis afgrænsning fra KI er flydende, idet den er specialisternes detailviden om en given forekomst eller art. Graderne de tre stratificeringer imellem går fra det mest almene – måske ligefrem universelle – til det singulære.

Via negationis tjener næbdyret netop til at belyse de tre niveauer eksistens idet den har en lang og kompleks kategoriseringshistorie hvori Kant ikke indgår, men som ville have haft mange problemer, såfremt han gjorde. Hvad gælder KT, så har man aldrig været uenige om, at der var tale om et dyr, der, hvis man skulle genkende det ud fra en beskrivelse, måtte siges at have et næb, en pels og svømmehud mellem tærerne. Hermed er man allerede ovre i KI, men pointen er, at KT ved hjælp af formelle 3D-lignende diagrammer eller modeller, tillader os at genkende næbdyret i modsætning til, eksempelvis en struds. Det er KT's kognitive ydelse, men netop kun for så vidt som det er bestemt af næbdyrets faktiske forekomst.

Hvad angår KI, så står den pragmatiske forhandling netop her: er det en fugl eller et pattedyr. Bevæger man sig på MI's niveau foretager man sig forhandlinger ud fra eksempelvis dissektioner m.m. Udover næbdyret er der utallige eksempler på de tre stratificeringers eksistens og vellykkethed. Skulle man give et eksempel fra den filosofiske scene, så betyder det, at nogle filosoffer på MI-niveau ynder at diskutere om verden eksistere, men idet de gør det, forudsætter de det, som alle andre mennesker har, nemlig en KT tilskrevet et KI for eksempel for det at se et næbdyr. I dag er næbdyret – udover at de stadigvæk

sofi og semiotik i al væsentlighed blot er historisk-kontingente skel, der desværre til tider antager karakteren af naturnødvendighed, så er det sagen, betydningen eller meningen, der må stå i fokus på humaniora. Tidsskriftets formål er derfor blandt andet at udbrede kendskabet til og oplyse om de forskningsstrategier og de ideer, der måtte produceres blandt de studerende. Og det er vores indtryk, at disse ideer som juniorforskningen måtte komme med, fortjener et offentligt tilgængeligt forum. SEMIKOLON; er en mulighed for at stille den vundne indsigt til debat og kritik og det tværfagligt, hvis ideen om humaniora skal have betydning. Blandt andet for at udfordre den tryghedsskabende jargonlogik indenfor institutterne og udfordre den til tider fordummende fordomshorisont uden om de professionelle forskere og deres kendte positioner.

Redaktionen bag SEMIKOLON; mener derfor, at der på Aarhus Universitet - udover de forskellige institutblade - mangler et seriøst forum for studerendes opgaver, artikler, oversættelser, specialesynopsis (*især*), konferencereferater, boganmeldelser m.m., der har karakteren 'arbejds-papir', dvs. halvvejs (jf. igen semikolons grammatiske funktion, som i øvrigt er ladet med langt flere fortolkningsmuligheder, som vi her skal skåne læseren for) mellem de interne institutblade og de eksterne officielle tidsskrifter.

Vi insisterer på, at tværvidenskabelighed *ikke* nødvendigvis betyder tematisk og emnemæssig enhed og determination, hvorfor de kommende numre af SEMIKOLON; - som dette - får lov at stå i al sin mangfoldighed.

Lad derfor blot den amerikanske filosof, metafysiker, idéhistoriker

(?) og semiotiker Charles Sanders Peirces (1839-1914) videnskabsteoretiske motto, stå som credo og minimal sammenfatning af dette lille bud på, hvorfor et nyt tidsskrift er berettiget: *never block the ways of inquiry*. Og det betyder blandt andet, at retorikken må vige for argumentet og åbenbaringen må vige for hypotesen, historien for aktualiteten, spekuleringen for eksemplet og endelig må de historisk-kontingente fagskel vige for analysen; alt i alt er intentionen på redaktionen rationel, hvad begrebet ellers måtte dække og konnotere i sin helhed.

En mere filosofisk fremstilling af SEMIKOLON;s samlede videnskabelige intention kan man finde hos en nulevende tænker. Forbindelsen til denne er igen Peirce. Lettere omskrevet til lejligheden – uden dog at underkende forfatterens oprindelige intention – kan citatet sagtens anføres uden, at påstå det er væsensspecifikt for de tre institutter videnskabsideal. Men det burde være det, og med burde har vi selvfølgelig også underskrevet ideen om, at alle former for videnskab idet de altså vurderes alment og det vil sige videnskabsfilosofisk, er underlagt et normativt og regulerende ideal som qua ideal også kun kan være normativt: "SEMIKOLON; mener ligesom Peirce, at hvis man fortsætter sin søgen, fører man Sandhedens Flamme videre fremad, og at Samfundet 'i det lange løb' ville kunne enes om et endeligt, indiskutabelt udsagn. SEMIKOLON; ved, at dette 'lange løb' ville kunne vare i årtusinder, men det tænker filosofisk og går ud fra, at andre efter det vil kunne nå frem til sandheden, måske ved om flere hundrede år at granske nogle vanskeligt fortolkelige osteologiske udsagn. SEMIKOLON; gør ikke noget krav på at vide: det gør krav på at blive ved at søge. SEMIKOLON;

kunne sågar være et relativistisk tidskrift, der mener, at verden, som den er, kan beskrives på utallige måder, men ikke desto mindre er det realistisk (i Searles forstand: 1995: 155), for hvem det at bekende sig til realismen ikke er ensbetydende med at hævde, at man kan vide, hvordan tingene forholder sig, og heller ikke, at man kan sige noget 'endegyldigt' sandt om dem, men blot, at man antager, at der findes en måde, som de forholder sig på, og at denne måde ikke afhænger af os, og heller ikke af den omstændighed, at vi i en dag ville kunne erkende den." (U. Eco, (1997) 2000. *Kant og næbdyret*: 308).

Lettere patetisk stemte og i sindsstemning bragt, hæver vi på redaktionen, ud fra dette regulerende og normative ideal, faklen* i det flammende håb, at flere studerende vil bidrage til de næste numres vellykkethed og hilser derfor fortrøstningsfuldt 'værrens lysning velkommen', og ønsker alle læsere en glædelig jul og et godt nytår. Nu til sagen.

På de følgende sider kan man blandt andet møde følgende problematikker: **Line Bräuner** diskuterer gennem læsninger af filosoferne fra Descartes og frem, hvad bevidsthed er, og hvorvidt sproget er grundlag for bevidstheden eller ej. **Lars Andreasen** søger gennem en idéhistorisk analyse af Henri Bergson og M. Merleau-Ponty en mellemposition mellem idealisme og realisme som mulig resonnanskasse for en aktuel semiotik forstået som betydningsanalyse i videste forstand. **Rikke Peters og Frank Lassen** har flittigt taget noter ved den tyske professor Günther Figals seminar afholdt på Institut for Filosofi dette efterår, for gennem disse noter at pege på en aktuel hermeneutisk position. At der bringes relativt meget hermeneutik i dette nummer bekræf-

ter måske den tese **Gianni Vattimo** lader fungere som baggrundstæppe - nemlig af hermeneutikken er blevet filosofiens fællessprog som for eksempel strukturalismen var det i tresserne og marxismen i halvfjerdsene - for en fortolkning af hermeneutikkens egen historicitet, dvs. historiske betingethed, for gennem en radikal historisk position at "grundlægge" hermeneutikken på en idé om nihilisme. **Mikkel Wallentin** søger i sin artikel, at analysere teatret semiotisk; ud fra en bestemmelse af ikonet som tegntype analyseres teatrets udspring fra (scene)kanten mellem fiktion og virkelighed. Under normale omstændigheder bringer vi i SEMIKOLON; ikke normalt: vi har nemlig den ære og glæde, at kunne præsentere læseren for **Prins Henriks** debut som digter på dansk i gendigtende samarbejde med den kongelige hofleverandør i oversættelse nemlig **Per Aage Brandt**.

Alle indlæg er velkomne - se kolofonen for yderligere information.

Hermed velkommen til det første nummer af SEMIKOLON; tidskrift for studier af Idéhistorie, Semiotik, Filosofi.

Redaktionen.

Noter.

* Ingen allusioner i retning af tidsskriftet *Faklen*: SEMIKOLON;s grundindstilling er ikke religiøs men videnskabelig.

liteten forekommer at udvise mod ikke at blive til fortolket 'ihjel', for Modstandslinier. Her tilslutter Eco sig Habermas og siger: "sagen er, at virkeligheden kun lægger bånd på vor erkendelse i den forstand, at den afviser falske fortolkninger." Og det 'gør' virkeligheden alene af den grund, at den er der - som Pareyson sagde det - "som det på forhånd givne".

Sigter vi mere analytisk specifikt, end det er muligt med de ontologiske spredehagl, så er det de følgende to grundsemiotiske problemstillinger, det hele drejer sig om: 1) referencen; hvordan bruger vi tegn til at referere til Noget. 2) Hvad er det for Noget der får os til at producere tegn. Ud fra den ramme som essayet "om væren" sætter, graver Eco kun dybere ned i det andet problem i *Kant og næbdyret* (det første problem var *Trattatos* hovedproblem). Og det gør Eco med udgangspunkt i det på alle måder svært forståelige Peircebegreb Dynamisk Objekt.

Det Dynamiske Objekt er det, der får os til at producere tegn: "Det er altså netop det Dynamiske Objekt, der driver os til at frembringe semioser - vi frembringer tegn fordi der er Noget, der kræver at blive sagt. Det Dynamiske Objekt er, ufilosofisk, men effektivt formuleret, Noget der sparker os bag i og siger "tal" - eller "tal om mig" eller "tag mig i betragtning." Det er væsentligt at understrege, at dette niveau ikke er semiotisk, idet Eco ved semiotiske fænomener forstår noget, der er genstand for opmærksomhed. For eksempel bliver en genstand først objekt for betydning, når min opmærksomhed (f.eks. af en andens pegefinger) henledes på det eller den.

I Peirces termer er der tale om Førsteheden 'Grund'. I bevidstheden er denne realitetsformelse repræsenteret som en "tonus"; en uomstødelig fornemmelse af punktuelt karakter som for eksempel af varme, noget rødt etc. Denne idé er kun en hypotetisk inferens, dvs. den er åben for fallibilismen. Men vel at mærke en overordentlig central hypotese, idet denne 'Tonus' er semiosens præsemiotiske udgangspunkt, bundet til perceptionen.

Først på Andetheden i Peirce triader kan man tale om fortolkning og i relation til perceptionen vil det sige, at vi for eksempel her begynder at adskille 'tonus-fornemmelsen' i en egenskab og genstand. Dette kaldes for 'perceptiv inferens' og som sådanne er perceptionen derfor fortolkende. Først i Tredjeheden findes den fuldt udfoldede generalisering og, dvs. fortolkning. I hvilket omfang Eco tilslutter sig den for Peirce særegne idé om, at perceptionen også er fortolkende og altså dømmende, står ikke helt klart i *Kant og næbdyret*.

For Eco - og for megen aktuel semiotik i øvrigt - er det altså ikke et spørgsmål om at 'bevise' virkelighedens eksistens, men snarere et spørgsmål om hvorvidt en subjektuafhængig realitet kan siges at være og virke motiverende og for Eco også begrænsende for vores måde at konceptualisere den på og verbalisere den i vores kognitive realitet: de tre grader er nemlig ikke blot *modi significandi* altså epistemologiske men *modi essendi* altså måder som verden selv former sig på. Dette punkt er meget uklart, fordi Eco tidligere har omtalt begrebet 'Tonus' som epistemologisk og ikke ontologisk, idet der i så fald ville være tale om en substans-kategori i aristotelisk forstand, "noget der dunkelt aspirerer til at blive *subjectum* for udsagn." Igen en dunkelhed som forekommer undertegnede at forblive en dunkelhed hos Eco.

Eco kalder sin realisme - her er vi vel at mærke under idealitetstærsklen som beskrevet ovenfor og igen på niveau med den sunde pragmatiske fornuft - for Kontraktuel Realisme, dvs. det er Ecos aktuelle svar på diskussionen om referencen. Om ikke Peirce strider mod den sunde fornuft skal jeg lade ubesvaret. Den kontraktuelle realisme består i, at vi ved hjælp af ikoner forhandler - og som sådan er Ecos realisme pragmatisk - om ligheder for eksempel mellem struds og næbdyr, ud fra selve det faktum at der er morfologiske træk ved næbdyrets fremtræden der hindrer os, modstandslinierne, i at kategorisere den som en struds. Næbdyret har imidlertid haft en særlig lang forhandlingshistorie vedrørende klassifikationen af den, fordi den både udviser karakteristika

enhed; at formidle mellem disse epistemologiske poler var skemaets procedurale egenkab.

I en vis forstand hævder Eco derfor, idéretningernes indbyrdes væsensforskelle til trods, stadigvæk, som det var tilfældet bogen *Trattato di semiotica generale* fra 1975, at semiotikkens berettigelse og projekt er, at den på synkretistisk vis kan bidrage med hypoteser til en semantikteori. En semantikteori der ikke er bestemt af historisk-arbitrære fagskel, men som gennem en dynamisk interaktion, analyse og syntese af sprogfilosofi, metafysik, gnoseologi, kognition og af de hidtil opnåede empiriske evidenser indenfor blandt andet psykologi fremsætter hypoteser for at drive humanvidenskaben fremad. Semiotikken er, som filosofien, der hvor de empiriske videnskaber endnu ikke er, dvs. den er spekulativ og åben, men modsat filosofien er den også der, hvor de empiriske videnskaber tilbyder en relativ evidens for deres resultater. For eksempel den kognitive psykologi.

Det er denne synkretistiske og fortløbende undersøgelse, der er specifik for Ecos semiotik, og som leder til de to vendinger - realistisk og kognitiv - indenfor semiotikken. Hovedprojektet er at forene den semiotiske opfattelse af kognition med det faktum, at vores bevidsthed på en eller anden måde er begrænset af de ydre tings natur, som vi er bevidste om. Her trækker Eco en reference bagud og udvider sin udelukkende tekstorienterede bestemmelse om grænser for fortolkning, til også at gælde virkeligheden.

At virkeligheden ifølge Eco kan siges at sætte grænser for fortolkningen er semiosisens (betydningsdannelsen) minimalforudsætning også kaldet for "et semiotisk primitiv eller primær evidens:" at det, der er sætter visse grænser for vores talefrihed". Udover døden som den absolutte grænse er det spørgsmålet om disse grænser, som Eco kredser om i bogens første essay med titlen "Om væren". Titlen "skyldes ikke storhedsvanvid men snarere professionel nødvendighed". Nødvendigheden består i op imod moderne kulturel relativistiske teorier om sprog fx Rortys, at

undersøge hvori det Noget som tegnene referere til består: det er ikke alt der går. Hvori består det ifølge Eco? Hypotetisk består det i, "at der (...) altid er noget, eftersom der er nogen, der er i stand til at spørge sig selv, hvorfor der er noget snarere end intet." Referentialitetsproblematikken – altså tegnets reference til Noget, virkeligheden - forblev i det af Eco selv opfattede semiotiske hovedværk nemlig det allerede nævnte værk *Trattato di semiotica generale*, uløst. I denne bog drejede det sig primært om, hvordan tegn indenfor kulturens rammer kan siges at være kommunikation og som sådan genstand for fortolkning, og dermed om hvordan tegn kan siges at betyde noget for nogen som udtryk for en given epokes kulturinterne tegnorganisation. Dvs. *Trattato* beskæftigede sig udelukkende med kulturel semiosis.

I *Kant og næbdyret* inddrages imidlertid også naturlig semiosis. En skelnen mellem naturlig og kulturel semiosis er måske blot analytisk, for som Eco et sted giver Peirce ret i, så forekommer dette begreb, værens betydning, at have en uendelig ekstension men nul intention. Men selvom virkeligheden kan siges på mange måder, så er det netop for at sige på hvilken måde nogle ideer er bedre end andre, at semiotikken ifølge Eco skal beskæftige sig med ontologi. De eksplicite dialogpartnere og teoretiske modstandere er den allerede nævnte R. Rorty men også Ecos torinesiske barndomsven G. Vattimo. Begrebet om modstand er den minimale ontologisk fordring, Eco stiller til en semantikteori af semiotisk karakter - "resten er gisninger", som det hedder.

Gennem erfaringen lærer vi, at der er lokale stabiliteter i de scenarier, vi møder. For eksempel når vi kører bil, eller når tyngdeloven igen synes at virke, solen står op og ned, at der er artsstabiliteter, dvs. objektivt eksisterende ting for eksempel næbdyr, der udviser visse morfologiske fællestræk. Det betyder ifølge Eco selvsagt ikke, at virkeligheden på darwinistisk vis er standset ud i arter og slægter, men blot forekommer det ikke kontraintuitivt at hævde, "at der er noget modstandsdygtigt, der har drevet os til at opfinde generelle begreber (hvis udstrækning vi altid kan revidere og justere)." Eco benævner den modstand rea-

Line Bräuner

Hvad er menneskelig bevidsthed, egentlig ?

Hvad er (menneskelig) bevidsthed² egentlig? Hvad kan vi sige om denne størrelse, der på den ene side forekommer os at være 'skjult' for observation, og som alligevel danner grundlag for vore daglige domstilskrivelser til både os selv, men også til andre? Er bevidstheden blot et kammer for vore oplevelser og indre tilstande, en hjerneprocess eller noget helt tredje?

Uafhængig af adskillige filosofiske retninger er der bred enighed om, at den menneskelige bevidsthed er *sui generis*:³ Vi mener, at der er *noget*, der gør, at den menneskelige bevidsthed er forskellig fra andre væsners bevidstheder, og som dermed gør vor bevidsthed til noget ganske særligt. Men hvad er det, der gør vor bevidsthed til noget særligt? Kan vi finde en betingelse eller et kriterium, som kun kan tilskrives den menneskelige bevidsthed, og som således gør den *sui generis*? I denne forbindelse må det være passende at spørge, om man kan tale om, at der er (et) *noget*, der konstituerer den menneskelige bevidsthed? Og i så fald, hvad er da dette *noget*?

Jeg bringer emnet om den menneskelige bevidsthed på bane, eftersom

det er et omstridt spørgsmål, hvad den menneskelige bevidsthed egentlig er, eller hvad der kan siges at konstituere den. Sagt med andre ord så er vi uenige om, hvorledes vi skal forstå⁴ vore begreber om det mentale og dermed, hvad vi skal 'lægge' i begrebet 'bevidsthed'. Vi betegner på den ene side det at have bevidsthed som det at være bevidst.⁵ Det vil sige, mennesker (og dyr) siges at være bevidste, når de er vågne og reagerer på deres omgivelser. Hvis dette ikke er tilfældet, siger vi, at de er ubevidste. 'Bevidsthed' bruges tillige til at betegne, at man er vidende om noget, i betydningen at vi kan siges at være bevidste om f.eks. x, når vi perciperer x, eller når vi tænker på x. Lige nu tænker jeg f.eks. på min cykel, hvorfor jeg kan siges at være bevidst herom.⁶ Tilligemed benytter vi 'bevidsthed' som referenceramme for mentale tilstande. Vi siger, at mentale tilstande er os bevidste, når vi er opmærksomme på dem.⁷ Andre igen, som f.eks. Th. Nagel (1937-),⁸ sætter lighedstegn mellem det at have bevidste oplevelser og det at være et væsen med sådanne oplevelser. Det vil sige, bevidsthed betyder, hvordan det er at

være et sådan væsen med disse oplevelser.⁹

Selv ud fra de definitionsrammer der er ridset op ovenfor, kan vi få et godt billede af, hvor komplekst begrebet eller måske endog fænomenet 'bevidsthed' er. Et spørgsmål, der nødvendigvis trænger sig på her, er hvorfor vi overhovedet finder begrebet/fænomenet *bevidsthed* komplekst? Ingen andre begreber/fænomener synes at have været genstand for så mange udlægninger som begrebet/fænomenet *bevidsthed*.

Et umiddelbart bud herpå er, at vi har en slags *common sense* opfattelse af, at der må eksistere to verdner; en *indre* privat og en *ydre* offentlig verden. To verdner, hvorom det gælder, at 1. person har direkte og ufejlbarlig adgang til sine bevidsthedstilstande, mens bevidsthedstilstandene er formidlet og fejlbarlige for 3. person.¹⁰ Denne dikotomi, skabt af Descartés (1596-1650) i hans anden meditation¹¹, har efter min mening huseret i filosofien som et gespenst, der ikke har været til at komme af med. Dikotomien forskriver nemlig et valg mellem at skulle indtage et 1. persons perspektiv eller et 3. persons perspektiv på mentale tilstande. Historisk set har dette udmøntet sig i et valg mellem en form for cartesianisme eller en form for behaviorisme.¹²

Tilhængere af cartesianismen vil hævde, at de mentale fænomeners natur kun kan findes ud fra det subjekt, der har dem.¹³ Tilhængere af behaviorismen afviser derimod 1. persons perspektiv og fordrer i stedet 3. persons perspektivet. Herved hævder de, at de mentale fænomeners natur fremtræder i vore domme om andres bevidsthedstilstande.¹⁴

Selvom begge positioner tilskriver brugen af mentale begreber en særlig status, vil en nærmere redegørelse herfor vise sig at være utilstrækkelig. For der ligger umiddelbart et problem i at skulle vælge mellem 1. og

3. persons perspektivet. Hvis 1. persons perspektivet favoriseres i forhold til 3. person, får vi svært ved give en tilfredsstillende redegørelse for, hvorledes mentale begreber meningsfuldt kan tilskrives andre. For fastsættes de mentale begrebers meningsfuldhed ud fra det respektive selv, er det vanskeligt at redegøre for, at det selv samme begreb tillige kan tilskrives (og benyttes af) andre. Hvis vi omvendt vælger at favorisere 3. persons perspektivet, får vi svært ved at give en tilfredsstillende redegørelse for 1. persons meningsfulde brug af mentale begreber. Sagt med andre ord, så får vi svært ved at redegøre for 1. persons retmæssige brug af de mentale begreber.

Lidt firkantet stillet op synes de to positioners utilstrækkelige redegørelser at bunde i et spørgsmål om begreber har mening ud fra 1. persons brug, eller om de har mening ud fra 3. persons brug. Uanset om man vælger at hævde den ene position frem for den anden, så vil man ikke kunne redegøre for overensstemmelsen af brugen af mentale begreber, der *normalt* synes at være tilfældet i den menneskelige livsverden og dermed mellem 1. og 3. person. Vi er f.eks. enige om, hvornår det er korrekt at bruge begrebet 'tandpine', 'glæde' mv. Og netop ud fra den kendsgerning, at der er overensstemmelse i vor brug af (mentale) begreber, må det at være nærliggende at antage, at (mentale) begreber har mening, fordi både 1. og 3. person mener, at de har mening. Sagt med andre ord, så har (mentale) begreber mening i et mellem-personligt-forhold, og altså *ikke* blot fordi 1. person *mener*, at det har mening, eller fordi 3. person *mener* det. Den overensstemmelse der er i 1. og 3. persons brug, er ikke en overensstemmelse af meninger, men derimod en bevidnelse om, at de stemmer overens i sproget og dermed i livsform!¹⁵

Med dette in mente vil jeg på de følgende sider forsøge at bidrage til

treret omkring en hård kerne af centrale og bestemmende teser og et specifikt emneområde ikke længere er mulig: "Vi står ikke længere over for et planetsystem, hvis grundligninger vi kan formulere, men overfor en ekspanderende galakse. Det opfatter jeg som et tegn på succes og sundhed: de semiotiske overvejelser er blevet centrale i en mængde discipliner, også hos dem, der ikke mente eller vidste eller for den sags skyld ønskede at bedrive semiotik."

Ecos semiotik kan *sui generis* bestemmes ved følgende sammenhængende karakteristika: 1) Kamæleonsemiotik, dvs. Eco tager farve efter hvad der aktuelt måtte være det herskende paradigme og det oftest originalt. 2) Synkretisme, dvs. flere idéretninger kædes sammen 3) Eco bedriver ikke 'latter-kicking-philosophy', dvs. han medreflekterer altid historiske problemstillinger sin egne såvel som andres. For eksempel fornægter Ecos historiske ophav i 'Den æstetiske Skole' omkring torineser-filosoffen L. Pareyson (1918-1991) og dennes hermeneutik sig ikke i Ecos begreb om fortolkningens muligheder.

Folder man disse generelle beskrivelser ud under specifik hensyntagen til *Kant og nabdyret*, så betyder det, at følgende teoriakser løber sammen i Ecos aktuelle semiotik: En traditionel filosofisk akse; Aristoteles-Aquinas-Kant. En sprogfilosofisk akse; Wittgenstein-Kripke-Searle-Putnam-Marconi. Og endelig en kognitivt semantisk og psykologisk akse; Lakoff og Rosch.

Hvad der bringer Eco tættere på filosofiaksen og længere væk fra den sprogfilosofiske akse og tillige den strukturelle semiotik, er hans teoretiske interesse for perceptionsemiosen - spørgsmålet om, i hvilket omfang det kan siges, at perceptionen bidrager til den førsproglige betydningsdannelse. Et spørgsmål som naturligt leder Eco henimod den kognitive semantik og dens "insistering på kropslighedens betydning for dannelsen af semantiske kategorier". Og netop i spørgsmålet om skemaet og kroppens rolle for betydningsdannelsen finder man ifølge Eco de to væsentlige punkter, der adskiller den moderne

kognitivismen fra sprogfilosofien. Vi kan tilføje hermeneutikken, der som bekendt kun beskæftiger sig med sprog, og som er af den grundlæggende (kontraintuitive) opfattelse, at al betydning er tekstuel, og at denne idé kan udvides til at gælde erfaringen af selve virkeligheden.

Implicit er det sådanne panlingvistiske teser ('alt er sprog'), Eco er oppe imod i sin analyse af perceptionsemiosen. Eco søger at undgå den klassiske fejlslutning at forveksle sproget med det, sproget er om: for Eco er virkeligheden ikke en skøge, idet den, som Nietzsche hævdede det, underlægger sig alle vore begreber. Verden gør modstand. Prøv for eksempel at gå ind i et træ. Det at sproget ikke er alt - idet der sikkert også findes førsproglige skemaer - at vi har en krop, at vi har perceptiv adgang til virkeligheden og at vores kommunikationsmiddel er tegn, er det, der adskiller Eco fra hermeneutikken: verden kom før ordet.

Fra sprogfilosofien låner Eco et med Peirce farvet begreb om pragmatik, dvs. "at vi i dagligdagen altid har at gøre med pragmatiske referencer, og at det går galt, hvis vi gør det for besværligt for os selv, men at vi på den anden side for at sikre erkendelsens udvikling kan fremmane den ontologiske referencens spøgelse som et postulat, der muliggør en fortløbende undersøgelse." Denne distinktion er væsentlig, fordi den strukturerer hele bogen. På den ene side må vi idealt set for videnskabelighedens skyld være åbne: måske kan man finde de minimalbetingelser, der måtte gøre sig gældende, hvis man vil sige noget om referencen mellem tegnet og det betegnede. På den anden side befinder vi os som individer realt set altid i en situation, hvori vi ifølge Eco forhandler pragmatisk, dvs. kontekst- og relevansbestemt om referencen.

Og endelig flettes filosofi-aksen sammen med den moderne erkendelsesorienterede kognitive semantik, idet denne teoriretning i et vist omfang genoptager skematismeproblemet, som det blev rejst hos Kant første gang, dvs. problemet om hvordan vi i kantianske termer er i stand til at forbinde sansseintuitionens mangfoldighed med kategoriernes

sensible analyse – udover Kants råd om at børn har ernæringsmæssigt bedst af amning – er, indenfor rammerne af hans ideer om den fysiske dannelse til forskel fra den åndelige dannelse, hans svar på, hvorfor børn mon er særligt vilde med noget for dem fremmed mad såsom vin, salt og krydderier: ”Årsagen er at det forskaffer deres endnu stumpe sanser en parring og stimulation, som er behagelig for dem.” En registrering som de fleste voksne med børn sikkert vil kunne nikke genkende til – fx kapers, oliven, gorgonzola, vin.

De konkrete intentioner til trods og den på mange måder sympatiske idé om pædagogik som Kant, gennem sin smittende fremskridts-optimisme og glæde som præger bogen, forfægter, skjuler ikke det faktum, at det kun er på menneskeheden og dvs. artsniveau, at mennesket kan realisere dets bestemmelse nemlig friheden. Som også hos Hegel ofres der under denne almenhedsidé mange konkrete individer, hvilket som sin måske mest negative konsekvens har en brutal kynisme overfor individet og dets frihed som resultat. Spørgsmålet er imidlertid ikke også om en pædagogik og dens teoretiske idé har sin bedste forskningsbestemmelse på dette niveau, så den i det mindste kan virke som regulerende idealprogram? Og om det ikke også snart er på tide at begrave den gamle frankfurterparanoide kritik af troen på, at det faktisk går fremad og, at ideen om almenhed kan virke regulerende – se nu blot Danmarks nye pædagogiske universitet, der vel næsten ikke kan andet end ledes ud fra en regulativ idé om fornuft og det gode?

At den empirisk set barnløse Kant idealt set havde et stort barnehjerte og et også i denne henseende skarpt analytisk blik, formodentligt opøvet i hans tid som huslærer, er der ingen tvivl om. Hør blot dette citat om fornuftens mester på barnligt gyngende grund fra VL's forord – at være rationalist er altså *ikke* nødvendigvis det samme som at være kyniker, hvis nogle skulle tvivle: ”Elskelig, næsten ikke til at stå for, var den store mand endnu i sin høje alder i sin opførelse over for helt små børn [...] Det var en glæde at se, hvorledes den dybtænkende filosof, hvem det aldrig var

lykkedes at sætte sig på niveau med børns forestillinger, alligevel ved sin kærlige holdning blev bevæget til at forsøge sig med barnlig spøg og tale”, skrev vennen R.B. Jachmann om Kant.

Kant-skriftet *Om pædagogik* er den første udgivelse i en forventet udgivelsesrække af pædagogikhistoriske opdragelsesklassikere. Eksempelvis: John Locke: *Tanker om opdragelse*, Johann Heinrich Pestalozzi: *Lienhard og Gertrud*, Jean-Jacques Rousseau: *Natur og opdragelse*.

Henrik Dresbøll

Fremskridt. Umberto Eco *seneste bog bidrager til en kognitiv og realistisk vending i betydningsvidenskaben semiotik: semiotikken gør fremskridt.*

Umberto Eco: *Kant og næbdyret. Sprog og erkendelse.* 506 s., 348 kr. I oversættelse ved Thomas Harder. Forum.

I 1997 udkom Eco's seneste semiotikteoretiske værk på italiensk med titlen *Kant e l'ornitorinco*. I 1999 blev værket oversat til engelsk og tysk. Og nu foreligger værket på dansk i en formidabel oversættelse af Thomas Harder, med teknisk assistance fra en begrebskyndig specialist, Jan Katlev.

Bogen er inddelt i 5 essays og to appendikser. De to appendikser har karakteren af idéhistoriske analyser, dvs. arkæologiske begrebsanalyser. Det ene omhandler designationsproblemet historie fra Aristoteles over middelalderen til Stuart Mill, og det andet beskæftiger sig med B. Croce (1875-1944), en af den italienske neo-neo-idealismes hovedpersoner.

Ved essays forstås Eco ”omstrefjende opdagelsesrejser med forskellige virkemidler”, der som alle fabler vrimler med dyr og sære skabninger. In casu har Eco næbdyret som protagonist, der, ifølge Eco, altid må optræde i en sprog- og erkendelsesorienteret diskurs sammen med enhjørningen, ungarlen og kvadratrodten. At Eco skriver på essayform, betyder, at Eco's tidligere intention om at ville definere semiotikken som en videnskab cen-

diskussionen er, hvorledes vi skal forstå vore begreber om det mentale. Mit udgangspunkt for at behandle emnet hviler på en klar overbevisning om, at den menneskelige bevidsthed må være sproglig bevidsthed. For jeg antager, at sproget danner grundlag for vor tænkning (–og handlinger). Min antagelse hviler på den kendsgerning, at sproget er en fælles menneskelig aktivitet. Det at tale og dermed beherske et sprog er at være en del af en aktivitet, et fællesskab og dermed en livsform. Sproget, og dermed vor brug af sproget, synes af denne grund ikke at kunne adskilles fra de menneskelige aktiviteter. Det vil sige, den menneskelige livsverden *kan*¹⁶ ikke forstås uafhængigt af sproget, ligesom sproget ikke *kan* forstås uafhængigt af den menneskelige livsverden. Der er med andre ord tale om to korrelative størrelser.

Hvis sproget således danner grundlag for vor tænkning, så er vi ikke i stand til at tænke uden sproget. Givet rigtigheden heraf, må det være plausibelt at hævde, at sproget således må være et *middel* (måske blandt flere?) til at udtrykke tanker med.¹⁷ Man kan med andre ord sige, at vore tanker kræver sprog. Sidstnævnte påstand rejser da spørgsmålet om, hvorvidt *alle* tanker kræver sprog, eller om blot *nogle* tanker kræver sprog. Som vi skal se i det følgende, har sidstnævnte sondering ofte betydning for, hvilken metode man vælger at anvende i forsøget på at sige noget om vor forståelse af begreber om det mentale.

II

I diskussionen om vor forståelse af begreber om det mentale er der særligt to positioner, der gør sig gældende; nemlig folkepsykologien og sprogfilosofien.¹⁸ Begge positioner hævder at kunne give en tilfredsstillende redegørelse for vor forståelse af (mentale) begreber og dermed, hvad vi kan sige om den menneskelige bevidst-

hed. Skønt de kan betragtes som hinandens modpoler, fremlægger de imidlertid to løsningsforslag, der i udgangspunktet har samme omdrejningspunkt.

Deres fælles omdrejningspunkt hviler på en enighed om, at vore tanker i en eller anden grad kræver sprog. Hvis vore tanker kræver sprog, må en undersøgelse af vore begreber om det mentale derfor medtage en undersøgelse af ’tanker’:¹⁹ Hvad vil det sige, at have en tanke? Hvad er tankens struktur? Hvad er tankens komponenter m.v.?²⁰ Spørgsmålet forbliver da: *hvilken* af disse to positioner kan give *den* tilfredsstillende redegørelse? En redegørelse der på tilfredsstillende og overbevisende måde belyser, hvad det bl.a. vil sige at fatte et begreb.

Inden vi dog for alvor går i gang med at bese de potentielle løsningsforslag, og ikke mindst deres afvisning af hinanden som en mulighed, er det en god idé at betragte den historiske baggrund, som tager en særlig vending i takt med den analytiske filosofis indtræden på den filosofiske scene.

Når vi taler om tanker og deres struktur m.v., har det været naturligt at tillægge dette område bevidsthedsfilosofiens²¹ domæne. Historisk betragtet har dette imidlertid ført til en slags enhedsdiskussion blandt bevidsthedsfilosofiens tilhængere. For skønt bevidsthedsfilosofien har været, og stadig er, præget af mange forskellige strømninger, er det et velkendt fænomen, at de i en eller anden grad fordrer en form for psykologisme.²² Sagt med andre ord så har bevidsthedsfilosofien gjort tanker til subjektive størrelser, der i en eller anden grad er sammenlignelige med mentale billeder og fornemmelser. Med baggrund heri har bevidsthedsfilosofien da også forsøgt at give en redegørelse for, hvad det vil sige at fatte et begreb og dermed, hvad vi kan sige om den menneskelige bevidsthed.²³

Hos Locke (1632-1704) finder vi

således en identificering af begreber med ideer. Locke forklarer ideer som mentale billeder: De popper op i bevidstheden som et dias popper op på det hvide lærred. Begreber/ideernes mening forklares da med det billede (idé), der fremtræder i bevidstheden: Når Lise f.eks. hører ordet "pande", vil der i hendes bevidsthed poppe en idé (et billede) op, der svarer til et ordet "pande". Lises forståelse af ordet "pande" begrundes da med hendes evne til at vide, hvilket 'mærkat' der er tilordnet genstanden. Den viden hun med andre ord må være i besiddelse af for at kunne bruge ordet "pande" på retmæssig vis afhænger altså udelukkende af, om hun kan identificere ordet med en idé i hendes bevidsthed.

»The use [...] of word, is to be sensible Marks of *Ideas*; and the *Ideas* they stand for, are their proper and immediate Signification. The use Men have of these Marks, being either to record their own Thoughts for the Assistance of their own Memory; or as it were, to bring out their *Ideas*, and lay them before the view of others: *Words in their primary or immediate Signification, stand for nothing, but the Ideas in the mind of him that uses them, how imperfectly soever, or carelessly those Ideas are collected from things, which they are supposed to represent*«. ²⁴

Hvis man således identificerer begreber med ideer, og dermed forklarer begrebers betydning ud fra deres overensstemmelse med mentale billeder, gør man 'tanker' til subjektive størrelser. Denne form for mentalisme²⁵, som bl.a. Locke foreskriver, hævder altså, at vore sproglige udtryk har mening, fordi de står for indre subjektive forestillinger.²⁶ Sagt i lidt andre termer, så forklares meningen af vore sproglige udtryk med vor evne til at associere de 'sproglige lyde' med mentale størrelser, nemlig ideer. En sætnings *mening* opfattes altså som

noget *mentalt* på lige fod med fornemmelser, forestillinger, erindringer mv., som jo har for vane at optræde i vor *bevidsthed*.

Når bevidsthedsfilosofiens domæne imidlertid bliver udfordret af bl.a. Frege (1848-1925), skal det ses i lyset af en større sammenhæng.²⁷ Et af Freges primære mål i filosofien var at gøre sprogfilosofien til det fundament, hvorfra alle andre områder har deres udgangspunkt. Frege var af den opfattelse, at sprogfilosofien var den eneste, der var i stand til at klarlægge sprogets virkemåde, og dermed den eneste, der kunne give en tilfredsstillende redegørelse for, hvorledes sproget faktisk tillader os at meddele hinanden tanker.

Hvis sprogfilosofien overhovedet skulle have en chance for at komme til at spille en sådan hovedrolle, måtte dens fundamentale placering kunne tilskrives 'the philosophy of thought'. Som allerede omtalt havde 'the philosophy of thought' ligget under bevidsthedsfilosofiens område.²⁸ Så af denne grund måtte Frege finde en måde, hvorpå han kunne frigøre 'the philosophy of thought' fra bevidsthedsfilosofiens domæne, og dermed gøre 'the philosophy of thought' til et selvstændigt område. Først når dette skridt var taget, mente Frege, at 'the philosophy of thought' kunne besvare, hvad det vil sige at fatte et begreb.

Freges noget radikale værn mod bevidsthedsfilosofien er da, at han udstøder 'tanker' fra bevidsthedens indhold og i stedet placerer dem i '*Das Dritte Reich*'.²⁹ Ved at ekskludere 'tanker' fra bevidsthedens indhold, kunne Frege modstå tidens fristende antagelse, at 'tanker' skulle være mentale billeder og dermed være indre subjektive forestillinger i bevidstheden.

Artikler som *Über Sinn und Bedeutung* (1892) og *Der Gedanke* (1918) kan da også udmærket betragtes som Freges brud med traditionen. Og særligt førstnævnte artikel synes at blive

men".

Det største problem i bestemmelsen af opdragelsesformens begreb – et problem, hvis svar, rækker *udover* pædagogikskriftet og ind i Kritikkerne og i sær *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788) og den første moralfilosofiske bog *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). – er, "hvordan man kan forene underkastelse under lovens tvang med evnen til at betjene sig af sin frihed."

Indenfor rammerne af pædagogikkens domæne forfægter Kant tre ideer, der ifølge ham, indløser det ovennævnte problems 'krav' på en løsning. 1) Barnet skal lades frit i alle henseender for så vidt det ikke øver vold på sig selv eller andre og i øvrigt ikke er til gene for andre, dvs. ikke står i vejen for andres frihed. 2) Egne mål kan kun realiseres, hvis barnet indser, at de kun er mulige, såfremt det lader andre nå deres mål, men på den anden side skal barnet ikke vurdere sig selv i forhold til andre men kun ud fra sine egne fornuftsbegreber for, "hvis mennesket måler sin værdi i forhold til andre, så søger det enten at hæve sig over dem eller at forringe deres værdi." 3) Og det sidste punkt som kommer senest i opdragelsen, at barnet ved sin egen fornuftsevne kommer til den indsigt – ud fra forældrenes anvisninger, og her er vi på vej over i fornuftens rige, hvor kun den frie sokratiske-maieutiske dialogmetode ifølge Kant er gangbar - at barnet tidligt er underlagt tvang, for at det siden hen kan betjene sig af sin frihed ("du skal komme hjem klokken 23.00, fordi du engang vil blive glad for, at nogen tænkte på dig, og så kan du sikkert selv sætte grænserne og dermed mærke friheden, og i sidste instans forholder det sig sådan, fordi jeg siger det" - forældrenes sidstegrund i opdragelsens metafysik a la i dag, for vi har som bekendt ikke længere en idé om Gud, som Pietisten Kant, sine rationelle oplysningssindede ideer til trods, stadigvæk havde det).

De tre punkter er konciperet ud fra det også i den freudianske psykoanalyse anvendte realitetsprincip men selvsagt forskellig fra Kants: barnet skal møde modstand "fordi man møder modstand overalt og bliver kun bemærket, hvis man udmærker sig ved fortjenester." Sådan.

At man møder en blødere Kant er interessant, men hvad der ud fra vort efterhånden gen-nempædagogiserede samfund er mere interessant – de på mange måder blødsødne og måske i sidste instans skadende opdragelsesidealer samtiden præges af – er, at Kant hævder, at opdragelse kun kan 'grundlægges' på et begreb om modstand og dvs. grænser, hvorfor "disciplin må komme først, ikke information."

At mange af disse ideer ikke længere er vores, betyder ikke, at de ikke længere kan på råde sig en vis form for gyldighed. For eksempel overfor den danske hofpædagog J. Juhl og dennes idé om opdragelsen som en uendelig forhandling mellem barn og voksen ud fra det i sidste instans absurde ræsonnementsmønstre: "tænk hvis en stor mand kom og gjorde sådan ved dig". Dvs. J. Juul argumenterer ud fra ophævelsen af forskellen barn/voksen ud fra maksimen om ligeværdigheden og gensidigheden. Men ligeværdighed og gensidighed betyder ikke, at det traditionelle magtsymmetri mellem barn og voksen ophører, som J. Juul hævder det, det betyder tværtimod – uden selvfølgelig at underkende ligeværdigheden – at gensidigheden har sit knudepunkt i at forældrene er kærlige grænsedragende (fx mad smider man *ikke* på gulvet) og ikke ophævende og ligestillende, men udover respektfuld modstand, for anerkender man ikke negationens og dermed det ondes eksistens, også når det gælder opdragelsen, bliver resultatet sikkert stik modsat det intenderede, nemlig anarki. For flere ideer om at barnets udtryk altid er meningsfyldte og altså kompetente se *Dit kompetente barn* (1995) 14. oplag! 1998.

Det betyder omvendt ikke at man skal gentage Kants på mange måder håbløst forældede pædagogik, men blot tage ved opdrag af den, ved på ny at gentænke pædagogikkens, ifølge Kant, grundlæggende problem som det blev refereret ovenfor – og det især overfor J. Juul der forekommer, at have en ikke ringe indflydelse på vores generations opdragelsesnuroser blandt de (over)kompetente børn og voksne.

Et kuriøst men ikke desto mindre sandt og godt eksempel på Kants altid empirinære og

lukkende efter et guddommeligt ideal, bliver pædagogikken som selvstændig disciplin - med et fra religion relativt afgrænset emnefelt - mulig. Den idéhistoriske transformation i dannelsesbegrebet, der førte til ideen om menneskets ideale autonomi, pågik i oplysningstiden med særlig intensitet i den offentlige debat, specielt i Tyskland, og medførte to resultater eller rettere historiske opdagelser til eftertiden: *barndommen* som et selvstændigt studieobjekt, altså børn er ikke blot voksne, noget der kan dannes, men børn kan også opdrages; *ungdommen* eller ynglingestadiet med den aldersmæssige cæsur ved cirka seksten år. En alder, der ifølge Kant, har den dobbelte men sammenhængende bestemmelse af forplantningsevnen modning og den selvstændige dømmekrafts dæmring. At det er denne dømmekraft der definerer mennesket, betyder, ifølge Kant derfor, at barnet ikke qua barn er et egentligt 'menneske', men blot endnu på vej, netop den vej som dannelsen og opdragelsen skal indvirke på, hvorfor pædagogikken, idet den skal tjene til at forme og berede den gode vej for menneskets finale væsen og bestemmelse, bliver så central på Kants tid. Som udtryk for et begyndende institutionsfelt viser oplysningstidens grundideer sig indenfor et konkret domæne: autonomi, frihed, fremskridt, fornuft.

Derfor kan bogen fint tjene som et prisme for oplysningstidens vidensidealer friholdt astralt abstrakte filosofiske subtiliteter.

Bogen *Om pædagogik* er sammenskrevne noter, som blev taget af Kants elev, ven og teolog, Friedrich Theodor Rink ved Kants forelæsninger om pædagogik første gang afholdt i 1776-77 og siden hen 83-84 og 86-87.

Kants intervention skal dels ses på baggrund af hans generelle samtidsoplysthed, fx hans elskede *Emile* af forfatteren Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), men også udfra Dessau-skolens aktuelle virke udi det pædagogiske, som Kant satte ligeså højt og fyldte ham med ligeså stor jubel som den transcendentale idealisme gjorde det, som VL udtrykker det i sit forord (Dessau-skolen havde i overensstemmelse og samtidsbestemt - modsat den kristne kropsforskrækkede tradition - et mere kropsnært og empirisk funderet dannelsesprogram, hvorfor det sanselige og i bund

og grund græskinspireret kropsideal udgjorde grundlaget for alle de menneskelige dannelsesmuligheder fra hukommelsens til fornuftens og forstandens kultivering som en "aktiv interaktion med alt der omgiver det" (VL) - i øvrigt også helt i overensstemmelse med moderne kognitivt og semiotisk orienterede teorier om pædagogik).

Nok er *Om pædagogik* i en vis forstand en konkretisering af de tre Kritikker og Kants moralfilosofi, der netop blev skrevet over den sekstenårige periode hvori forelæsningerne om pædagogik blev holdt, men bogen bliver først forståelig på baggrund af Kants transcendentale idealisme og dermed hans frihedsbegreb. Det betyder to ting. For det første at pædagogik som disciplin hører til i kategorierne over de praktiske videnskaber, dvs. videnskaben om den handlende person, hvis selvopfattelse er at være fri. For det andet at Kants begreb om den transcendentale frihed som et hinsides liggende og regulativt alment ideal her føres ind i de mindste og enkelte samfundsborgere og forhåbentlig siden hen verdensborgere, for "al kultur starter med privatmanden, og breder sig ud herfra" nemlig til børnene.

Pædagogikkens aksiom lyder tidstypisk ifølge Kant: mennesket "er intet andet, end det opdragelsen gør det til", for så vidt det modsat dyrets mekaniske og dvs. instinktive naturbundne handlingsmønstre besidder frihed og ikke mindst fornuft. Men opdragelsen - pleje, underhold, disciplin, undervisning og dannelse - er netop nødvendig fordi ondskabens og råhedens natur som mulighed er en del af menneskets "hang til frihed."

Målet for det pædagogiske dannelsesopdrag af barnet er, at det en dag selv opnår evnen til den *frie* og selvstændige betjening af dømmekraften i respekt for andre, altid som mål og ikke som middel. Dvs. Kants kategoriske imperativ i dets seneste formulering er baggrunden for pædagogikken. Og det er ifølge Kant netop pædagogikkens idé - og "En idé er intet andet end begrebet om en fuldkommenhed som endnu ikke forefindes i erfaringen" - at man med udgangspunkt i ideen om den fuldkomment realiserede frihed som regulativt ideal søger svaret på fordringen om at finde "et rigtigt begreb om opdragelsesfor-

Hvad er menneskelig bevidsthed, egentlig ?

Freges egentlige brud med de traditionelle sprogopfattelser³⁰, mens sidstnævnte artikel fremtræder som en hårrejsende kritik af datidens dominerende sandhedsteorier, som f.eks. korrespondensteorien for sandhed og ikke mindst psykologismens reducering af logikken (erkendelsen).³¹ Selvom man ved første øjekast kan få det indtryk, at Frege behandler to selvstændige områder inden for filosofien, har de dog et enstemmigt budskab tilfælles. Nemlig at 'tanker' ikke *kan* være subjektive størrelser; og at en sprogbrugers forståelse af et begreb ikke *kan* forklares ved dennes evne til at identificere begrebet med en idé/indre billede: Hvis en sprogbrugers evne til at fatte et begrebs mening forklares med hans evne til at associere begrebet med en idé i hans bevidsthed, så *kan* man ikke forklare, at begreber kan have en *bestemt* mening. At f.eks. du og jeg ved, hvad der skal være tilfældet for at sætningen: 'det tordner' er sand.

Freges alternativ til en meningsteori for sproget bliver da, at mening må forklares via sandhed: Det at forstå en sætnings mening er at kende dens sandhedsbetingelse. Det vil sige at vide, hvad der skal være tilfældet for at en sætning er sand (eller falsk). Min forståelse af sætningen: 'De 1000 kunstneres by har et gult universitet' er med andre ord indeholdt i min viden om, hvad der skal være tilfældet for, at sætningen bruges til at fremsætte en sand (eller falsk) påstand. Frege benytter altså begrebet 'sandhed' til at forklare begrebet 'mening' og afviser således, at 'mening' er noget subjektivt.

»Now if the sense of a name was something subjective, then the sense of the proposition in which the name occurs, and hence the thought, would also be something subjective, and the thought one man connects with this proposition would be different from the thought another man connects with it; a common store of thoughts,

a common science would be impossible. It would be impossible for something one man said to contradict what another man said, because the two would not express the same thought at all, but each his own. For these reasons I believe that the sense of a name is not something subjective [crossed out: in one's mental life], that it does not therefore belong to psychology, and that it is indispensable«³²

Set med lidt andre øjne kan Freges filosofiske projekt altså tillige ses som et opgør med forsøget på at identificere begreber med ideer og dermed som en afvisning af en hver form for psykologisme. Skønt Frege var ganske lidet kendt i sin egen samtid, opfatter vi i dag Freges brud med traditionen som et væsentlig vendepunkt for filosofien. Og selvom det er de færreste tilhængere af sprogfilosofien der i dag vil hævde, at 'tanker' har hjemme i det tredje rige³³, så fastholder de dog Freges strategi. Nemlig at enhver undersøgelse af tanker må ske via en undersøgelse af sprogets virkemåde.

Med ovenstående in mente synes vi nu at kunne få en fornemmelse af, hvad vor tids diskussion mellem sprogfilosofien og folkepsykologien omhandler. For det er allerede nu tydeligt at på trods af deres enighed om, at vore tanker i en eller anden grad kræver sprog, så er spørgsmålet om, hvorvidt tanker er sammenlignelige med mentale billeder, eller om de ikke er, det der reelt set kan siges at skille disse to positioner fra hinanden. Og på denne måde forbliver spørgsmålet da, om tanker virkelig er indre tilstande i agenten, eller om de er, som Frege hævdede, objektive størrelser, der har hjemme i det tredje rige.

Et spørgsmål man med rette kan stille i denne forbindelse er, om Frege virkelig havde behøvet at udstøde tanker fra bevidsthedens indhold, blot for at undgå psykologismen? *Kan* man ikke fastholde at 'tanker' tilhø-

rer bevidsthedens indhold, dog uden at man dermed må hævde, at 'tanker' er sammenlignelige med mentale billeder? Er det med andre ord muligt at fastholde sprogfilosofien som den ideelle metode, uden at man så at sige behøver at gå i Freges fodspor?

Jeg stiller disse spørgsmål, fordi det på mange måder forekommer stødende, at tanker ikke skulle tilhøre bevidsthedens indhold.³⁴ Og hvis dette er sprogfilosofiens reelle løsningsforslag, kan der være gode grunde til at afvise den som en reel mulighed. Men hvad vi da står tilbage med er bevidsthedsfilosofien. Og selvom Frege på mange måder kan siges at vælge en noget overdreven løsning, må man dog give ham ret i, at det at fatte et begreb ikke *kan* bestå i sprogbrugerens evne til at udvælge det rigtige billede i dennes bevidsthed, da 'tanker' ikke *kan* være indre private størrelser, hvis de skal være kommunikerbare. Så at skulle ty til bevidsthedsfilosofiens løsningsforslag på dette grundlag, synes da ej heller at være den ideelle løsning.

III

Det er min klare overbevisning, at hvis sprogfilosofien overhovedet skal kunne betragtes som den fundamentale og mest optimale metode, er der to ting, den må gøre: Foruden, at den må tage afstand fra Freges udstødelse af tanker fra bevidsthedens indhold, må den ligeledes fastholde, at tanker er forskellige fra mentale billeder og fornemmelser. Og hvorledes gør man da bedst dette? Hvad må der til, for at kunne fastholde, endog vise, at tanker tilhører bevidsthedens indhold, dog uden dermed at være *private* størrelser i den forstand at kun den sprogbruger der har dem *kan* have kendskab hertil?

Blandt de der har et velovervejet bud herpå, er Michael Dummett (f. 1925). I det man kunne kalde for hans filosofihistoriske lærebog **Origins of**

analytical philosophy (1993), fremlægger Dummett et løsningsforslag, der udmærket kan betragtes som en grundopfattelse, der er at finde hos mange af sprogfilosofiens tilhængere efter Frege.

»If, now, our capacity for thought is equated with, or at least explained in terms of, our ability to use language, no such bulwark³⁵ is required: for language is a social phenomenon, in no way private to the individual, and its use is publicly observable«³⁶

Det Dummett med andre ord siger er at, hvis vore 'tanker' kan bringes i overensstemmelse med vor evne til at bruge sproget, så foreligger der ikke nogen farer, for at 'tanker' skulle være indre private størrelser: I og med vi er i stand til at beherske et sprog (dvs. være kompetente sprogbrugere), og vore tanker kan forklares med denne evne; ja så behøver man ikke at udstøde 'tanker' fra bevidsthedens indhold, tværtimod. For da er sproget selv køretøjet for 'tanken', og eftersom sproget er et socialt fænomen, i den forstand at det har sit virke i et jeg-du-forhold³⁷, så kan 'tanker' ikke være noget, som kun er kendt for den enkelte sprogbruger. Nej, da må 'tanken' være noget, der *kan* være kendt af flere: ³⁸ 'Tanken' bibringes andre sprogbrugere via sproget.³⁹ Givet rigtigheden heraf må det være naturligt at betragte sproget som et *middel* til at udtrykke tanker med. Hvis sproget således er et middel til at udtrykke tanker med, så må det betyde, at alle vore tanker må kræve sprog: Vi kan ikke have en tanke uden at den så at sige, er ført af sproget. Man kan sige, at tanken i min bevidsthed er sat på ord; den bliver mig bekendt via sproget.

Hvis Dummett har ret, betyder det, at vi kan fastholde, at tanker tilhører bevidsthedens indhold uden, at de dermed er sammenlignelige med mentale billeder og således kun kendt af sprogbrugeren selv. Men det bety-

hunnen har besluttet sig for, at lange fjer er sexede, så kan de ikke blive lange nok. Dette er det såkaldte "run-away-princip", som kan sætte evolutionens hastighed op mange gange i forhold til almindelig overlevelseskamp.

Vi mennesker dyrker ikke bare vores skønne kroppe, vi placerer som nævnt æstetisk tillokkende objekter i vores nære omverden, en vane vi kun deler med et andet dyr, nemlig løvhyttefuglen, som lever i Australien og på New Guinea. Også her er målet forførelse. Hannen af denne art bygger op til flere meter høje "hytter" af grene, som han blandt andet maler med saften fra bær og pynter med blomster og mos, før han prøver at lokke en hun indenfor.

Men hos mennesket har vi desuden sproget. Og under forførelsen skal der ikke mindst investeres i samtale. Man skal vide, hvem hinanden "er". Man skal sikre sig, at en mulig mage ikke er "syg i hovedet". Det er meget svært at forføre et andet menneske uden at komme til at afsløre en hel masse om sig selv, som kan bruges i en vurdering af ens "indre" sundhed. Med mindre man selvfølgelig besidder fysiske attributter af så uomtvistelig kvalitet, at alt andet kan være lige meget.

Set i et evolutionært perspektiv er en forførelse først lykkedes, når den resulterer i fødslen af et nyt individ. Og uden prævention skal der gennemsnitligt tre måneders regelmæssig sex til, før kvinden bliver gravid. Miller antager, at et par i de første faser af et forhold taler sammen et par timer om dagen med et gennemsnit på tre talte ord pr. sekund. Dette fører til at et par til sammen spenderer 1.000.000 ord på hinanden, før det fører til noget. Det er da et forhold, som tager sig selv alvorligt.

Et biologisk syn på menneskelivet er ikke automatisk et deterministisk syn. Det biologiske domæne er måske faktisk det eneste indeterministiske domæne, som findes. Det er sværere at forudsige en flues flugt de næste ti sekunder end Saturns bane de næste 10.000.000 år. Dyr som er forudsigelige bliver spist. Derfor er en vis grad af uforudsigelighed også et sundhedstegn. Miller overvejer, om vi ikke her har en af nøglerne til at forstå, hvorfor mennesker gør så meget ud af at fremstå som humoristiske og kreative.

'The Mating Mind' er ikke bare en perspektivrig og velargumenteret bog. Den er også underholdende og langt fra skræmmer i sine konklusioner. Det er i sig selv en støtte for den fremlagte teori. Geoffrey F. Miller må simpelthen være sexet - og mon ikke det smitter lidt af på hans læsere.

Mikkel Wallentin

Pædagogik. *Om den barnløse Kants pædagogik, som et kærligt forsvar for forstandens og grænsedragningens pædagogik, som vores hjemlige hofpædagog Jesper Jubl med sin grænseløs naive idé om pædagogik fint kunne tage ved opdrag af.*

Immanuel Kant: *Om pædagogik.* 101 s., 148 kr. I oversættelse ved Bengt Moss-Petersen. Red. Vagn Lyhne. Forlaget Klim.

Den i den intellektuelle offentlighed usynlige Vagn Lyhne (VL), gør sig som litteraturhistoriker igen gældende som primus motor i en væsentlig og vedkommende idéhistorisk forskning. Denne gang er emnet pædagogik. Den seneste bog fra VL hedder *Læremesteren – Kant og oplysningstidens pædagogik* udgivet på det århusianske forlag Klim - hvor alle hans tidligere tekster i øvrigt også er udkommet.

Med en historisk akribi for de mikroskopiske ideers betydning for historiens makroskopiske bevægelser har VL tidligere netop med udgangspunkt i denne historiefilosofiske metode, dvs. centreret omkring detaljen og med historisk forlæg i denne 'metodes' mester, Walter Benjamin (1892-1940), behandlet poeten og modernitetssensitivist Baudelaire i bogen *Savnets vellyst – Charles Baudelaire i det 19. århundrede* (1990). Og i bogen *Som i et syn* (1996) behandles blandt andet emner som det 19. århundredes masse mordere, modernitetens sindssyge, Hegels ideer om kvinder – typisk benjaminske marginalhistoriske emner. Nu er VL imidlertid blot redaktør af denne førsteoversættelse af Kants pædagogik, som jeg, indrømmet, ikke vidste eksisterede – men lad hermed VL være anbefalet.

Først i det øjeblik menneskeheden får den idé, at mennesket er noget, der kan dannes, dvs. formes efter menneskets eget og ikke ude-

Mind”, så er Darwin heldigvis mere end abers kamp med løver. Der er en anarkistisk side af evolutionen, en side som for eksempel får påfuglehanner til at rende rundt med en, set som overlevelsesinstinkt, fuldstændig tåbelig fjerdragt. Stor, klodset, prangende og totalt nytteløs. Påfugle-logikken lyder nogenlunde sådan her: Gør dig selv så synlig som muligt og giv dig selv et stort handicap i form af flere meter lange fjer, så skal du nok overleve! Sådant æstetisk idioti kan kun være udtryk for Darwins anden lov, nemlig den som har med sex at gøre.

Overlevelse handler ikke bare om at kunne løbe fra rovdyr og være i stand til at finde føde. Overlevelse handler også om genernes fortsatte eksistens, ud over længden af det individuelle liv. For en to-kønnet dyreart handler overlevelse derfor også i allerhøjeste grad om sex. Hvis man vil have adgang til genernes evighed (og i følge den darwinistiske teori, så er det faktisk det eneste, noget levende væsen vil), så må man være sexet.

Millers hypotese er derfor den, at sproget, æstetikken og den menneskelige intelligens måske udvikledes, fordi disse egenskaber blev anset for sexede.

Selvom eksemplet med påfuglefjerene kunne tyde på det, så er det ikke helt tilfældigt, hvad der kan blive objekt for sexuel tiltrækning hos en given art. Det rationale, som ligger bag påfuglens ekstravagance (og som påfuglen nok selv er helt uvidende om), er det såkaldte “handicap-princip”. Det er selve det omkostningsfulde i fjerdragten, som er det sexede. En påfuglehun kan være ret sikker på, at en han som har haft “råd” til at gro og vedligeholde sine store fjer uden at blive dræbt af et rovdyr, må være et sundt individ. Og fjernes komplekse udsmykning kræver desuden, at der er orden i det genetiske materiale, som skal stå for udformningen af ornamentet. En lille mutation har stor chance for at få det hele til at gå i kludder. Så når udsmykningen ikke er kludret, er det et bevis for påfuglens gode gener.

Samme rationale tænkes at ligge bag udviklingen af den menneskelige hjerne. Vores intelligens er blevet en af de måder, hvorpå vi viser vores “fitness” overfor det modsatte køn. Hvis sproget skulle være udviklet til at

fremme direkte overlevelse i form af socialt samarbejde, hvor ord blev brugt til at advare om farer og tilrettelægge arbejde, sådan som den traditionelle evolutionsteori foreslår, så burde vi være blevet en art af ekstremt gode lyttere og tøvende talere. Men faktisk er vi nok noget nær det stik modsatte. Tænk på historien om Peter og ulven. I stedet for at bruge muligheden for at få hjælp fornuftigt, brugte Peter nødråbet til at gøre sig selv interessant og til underholdning. Ikke særlig smart, men meget menneskeligt. Vi konkurrerer om at tale og har store problemer med at finde ud af at lytte. Hvorfor? Måske fordi vi faktisk udstiller vores seksuelle tiltrækningskraft med talen.

Vi har stadig mange kropslige fitness-indikatorer, blandt andet er kvindens bryster formentlig udviklet som en slags påfuglefjer. I hvert fald har størrelsen ikke rigtig nogen effekt i forhold til amning. Mænd synes bare forholdsvis store symmetriske bryster er sexede, og en kvinde der er ved at dø af sult er nødt til at tære på fedtlaget i brysterne. Derfor er bryster et vidnesbyrd om fysisk sundhed.

Kunst, kreativitet, sproglig ekvilibrisme og humor vidner ligeledes om mental sundhed og overskud. Miller ser på kunsten nedefra, som den manifesterer sig i almindelige menneskers liv udenfor kunstmuseerne:

“Visuelle ornamenter er omkring os hver eneste dag. Vi går med tøj og smykker. Vi køber det største og smukkeste hus, vi har råd til. Vi udsmykker vore hjem med møbler, tæpper, billeder og haver. Vi kører i smukt designede, farvestrålende biler, som vi i lige så høj grad vælger for deres æstetiske tiltrækningskraft som for deres brændstofs-effektivitet. Måske maler vi endda en lejlighedsvis akvarel.” (s. 266).

Her handler det om at udstille et overskud, hvad enten overskuddet har form af penge, tid eller mentale kræfter. Indirekte viser sådanne tegn, at deres ejere har midlerne til ikke at behøve bekymre sig om overlevelse af første grad. De har midlerne til at deltage i forførelsesspillet.

Enhver som har prøvet det, ved, at en forførelsesakt langt fra er omkostningsfri. Tværtimod tyder ovenstående på, at jo mere den koster, jo bedre virker den. Når først påfugle-

der også, at vor evne til at fatte et begreb bliver forklaret med vor evne til at bruge sproget. Det vil sige, den viden man må være i besiddelse af for at kunne siges at være en kompetent sprogbruger, afhænger med andre ord af sprogbrugerens evne til at benytte sproget på retmæssig vis: Det at fatte et begreb må således bestå i sprogbrugerens evne til at beherske et sprog. Eller man kunne sige, det at have en tanke må være sprogligt betinget.

Dette løsningsforslag, som Dummett altså ganske kort lader falde i **Origins of analytical philosophy**, finder vi nærmere udfoldet i artiklen *What do I know, when I know a Language?* (1978).⁴⁰ Heri forsøger Dummett at belyse den viden, som en sprogbruger må være i besiddelse af, for at kunne siges at være en kompetent sprogbruger. Da en meningsteori for sproget netop må kunne gøre rede for, hvad det er, man må vide, førend man kan siges at forstå et sprog, må en meningsteori ifølge Dummett side-stilles med en forståelsesteori⁴¹: Den viden som en kompetent sprogbruger udviser, at han er i besiddelse af, må være indeholdt i hans beherskelse af sprog. Man kan sige, at den viden som en sprogbruger har, er en *forståelse*. En forståelse der kommer til udtryk, når den kompetente sprogbruger anvender sproget. Med dette som udgangspunkt viser Dummett nu, gennem tænkte sprogeksempler, at sproget ikke blot er en menneskelig aktivitet, men at sproget tillige adskiller sig fra andre aktiviteter ved netop at være en bevidsthedsaktivitet.

Det at tale og beherske et sprog må være en bevidsthedsaktivitet. For man ved jo netop, hvad man gør, når man bruger sproget: Man ved, hvad der skal være tilfældet for, at man bruger sproget korrekt. En kompetent sprogbruger har kendskab til nogle regler, der i kraft af at blive brugt korrekt, vidner om sprogbrugerens sproglige kompetence. Man kan

sige, at det at være en kompetent sprogbruger, er at have et kendskab til nogle af *sprogspillet*s regler; det være sig både de implicite og de eksplicite regler.

Da jeg f.eks. skulle lære at tale fransk, tilegnede jeg mig hurtigt ganske simple udtryk som: ‘Je m’appelle Line’; ‘comment ça va?’; ‘Je voudrais une café’, etc. På baggrund af de grammatiske regler der var mig givet, satte jeg mig for at terpe disse udtryk. Og en dag kunne jeg dem da også flydende. Endog så flydende at jeg med sikkerhed i stemmen bevægede mig ud og forsøgte at stille denne eksplicite viden op mod det franske sprogfællesskab på den nærliggende café. Min franske café-modspiller modtog min bestilling som jeg jo så flydende lod udtale. Og da det gik meget godt, blev tjeneren pludselig snakkesalig. Og der sad jeg med min eksplicite viden om, hvorledes diverse verber skulle bøjes i tid, sted og person, men kunne dog alligevel ikke *forstå* den ellers så venlige tjener. Tjeneren gav op og sagde med fransk accent i stemmen ‘never mind’.

Pointen med denne lille beretning er, at selvom jeg måske kender de eksplicite regler for det at tale fransk, så må jeg ligeledes kende til de mange implicite regler, der er forbundet med det at tale et sprog, hvis jeg skal kunne siges at være en kompetent sprogbruger. Jeg må altså ikke blot vide, hvordan jeg taler det. Jeg må også vide, at jeg taler det og tilligemed, at andre taler det. Og man kan således sige, at det at tale et sprog må være en bevidsthedsaktivitet.

Men lad mig nu ganske kort opsummere, hvad vi er kommet frem til. Hvis vi kan bringe vore tanker i overensstemmelse med vor evne til at bruge sproget, så kan vi fastholde, at tanker tilhører bevidsthedens indhold, uden at tanker dermed skulle være indre private størrelser. Og hvis det at tale et sprog er en bevidsthedsproces, så må tanker tilhøre bevidsthedens indhold.

Givet rigtigheden heraf må man nødvendigvis hævde, at tanker er sprogligt betingede. En redegørelse for vor forståelse af (mentale) begreber må således blive forklaret med vor evne til at bruge sproget. Lad os fremover kalde dette for 'det sprogfilosofiske løsningsforslag'.

IV

Som allerede nævnt⁴² er det ikke blot sprogfilosofien, der mener at kunne give en redegørelse, der på tilfredsstillende og overbevisende måde belyser, hvad det vil sige at fatte et begreb. Folkepsykologien mener ligeledes at kunne belyse dette spørgsmål og afviser endog det sprogfilosofiske løsningsforslag som en faktisk mulighed.

Vi skal i det følgende se lidt nærmere på folkepsykologien som en mulig udfordring til det sprogfilosofiske løsningsforslag. Selvom folkepsykologien har vundet et ganske pænt indpas i filosofien, skal vi dog alligevel kun betragte en af mange fortællere herfor. Nemlig Peter Carruthers.

I værket **Language, thought and consciousness** (1996) sigter Peter Carruthers mod en tilfredsstillende redegørelse for den menneskelige bevidsthed.⁴³ Som det så tydeligt fremgår af hele bogen, er metoden for dette mål folkepsykologien. Ifølge Peter Carruthers er folkepsykologien den eneste teori, der kan opretholde en realisme med hensyn til mentale fænomener og dermed den eneste teori, der *kan* bevare vor common sense opfattelse af, at tanker og fornemmelser er indre tilstande i agenten. Hans egentlige begrundelser for at tanker og fornemmelser er indre tilstande i agenten, bygger overvejende på en common sense begrundelse, hvilket da også synes at kendetegne størsteparten af hans argumentationsform igennem hele bogen.⁴⁴

Allerede på de første sider i bogen

fremhæver Peter Carruthers nogle ligefremme grunde til, at sprogfilosofien ikke *kan* betragtes som den ideelle løsning. Dette følges umiddelbart op med en argumenterende afvisning af ethvert anti-realistisk argument, som derefter giver Peter Carruthers gode grunde til at antage folkepsykologien.

Det der gør bogen værd at bemærke, er efter min mening *ikke* de begrundelser Peter Carruthers fremsætter mod en anti-realisme. For som vi skal se, er dette blot et skridt, som Peter Carruthers nødvendigvis må tage, hvis han vil fastholde en realisme med hensyn til mentale fænomener. Det der efter min mening gør bogen interessant, er snarere, at Peter Carruthers forsøger at bidrage med hvad, man kunne kalde for et tredjegrads løsningsforslag.⁴⁵ Det interessante ved dette løsningsforslag er nemlig, at det ikke blot skal tjene som et alternativ til det sprogfilosofiske løsningsforslag, men at det tillige kan betragtes som Peter Carruthers' brud med sin egen tradition.

Peter Carruthers' opgør med sin egen tradition ligger i, at han netop er opmærksom på, at de traditionelle bevidsthedsfilosofiske opfattelser ikke kan omfavne muligheden af det faktum, at sproget *må* være en vigtig del af den menneskelige bevidsthedstænkning:⁴⁶

»My view is that much of human conscious thinking is, necessarily (given the way in which human cognition is structured), conducted in the medium of natural-language sentences«⁴⁷

Problemet er da for Peter Carruthers, om det så er *nogle* tanker der kræver sprog eller, om det faktisk er *alle* tanker der kræver sprog. Idet Peter Carruthers fremhæver, at det er plausibelt at antage, at nonverbale væsner som f.eks. børn og dyr må have tanker, synes kravet om et kendskab til sprogets virkemåde at være et for snævert princip: Hvis det

har været der, vi har blot glemt den, kan ikke høre den længere, har øjnene for dybt inde i moderniteten eller hvad der ellers anføres for denne glemsel og enheden viser sig ifølge IC derved, at vi kan finde den organiske enhed igen momentant fx gennem poesi eller som allerede nævnt matematiske formler.

I poetikkens og dermed poesiens (sprogfilosofiske) perspektiv – som IC vel at mærke ikke prioriterer højere end andre af de menneskelige erkendelsesformer, modsat hendes naturromantiske følgesvend Novalis – formidles hemmelighedstilstanden sprogligt stærkest af præpositionerne: »Alle præpositioner er nærmest usynlige. De holder sproget oppe på samme måde som rummet bærer planeterne. I deres begrænsede antal, op, ned, ud, ind, over, under, o.s.v. holder de bevidstheden i samme slags bevægelse som verden. De sætter alle substantiver på plads i forhold til hinanden og bekræfter os stiltiende i, at vi på forhånd i verden er båret oppe af et uudtømmeligt stort, altid eksisterende sammenligningsgrundlag» Spørgsmålet om tilstanden er (i) en dynamisk og momentan tilstand i processen for både læser og forfatter, eller den (ii) er en tilstand man kun som digter kan få adgang til, det forbliver et spørgsmål. Men svaret hos IC forekommer at være det første: det er indsigten i hemmelighedstilstanden der driver poeten som en(hver) anden videnskabsmand til at fremstille den, med henblik på at offentliggøre den opnåede indsigt; i håbet om at andre måtte indse det samme.

Erfarer man hemmelighedstilstanden, erfarer man det, man retorisk kunne oversætte til nemlighedstilstanden. Her ophører distinktioner som sandt og falsk og man fyldes af en lyst ved det ene faktum, at der er hemmelighed til, og at de i øjeblikket forekommer at svæve mellem poesien og verden, som en ikke distancerbar nemlighed i læsningens magt udfoldet under det Guds blik, som også er det, der hæver os længselsfuldt udover naturen.

Hvis man tør tale om umiddelbare erfaringer, dvs. erfaringer der ikke er formidlet af bla. sprog, forståelse og fortolkning, så er nemlighedstilstanden en sådan intuitiv erfaring: her taler sproget og verden i den samme hemmelige kode, tredjepunktet som mange har søgt

men endnu ingen fundet, som vi momentant får føling med, og som gennem tidernes gang har fået mennesket – og nu altså IC – til at tale om guddommelighed og derved har hun hævet sig udover naturen og må næsten derfor naturligt længes tilbage. Med C.V Jørgensens kan hele bogen sammenfattes med ordene »det siger sig selv, well, well, well...»

Henrik Dresbøll

Sex, sex og atter sex.

Darwin brugt til at forklare humanistiske dyder som sprog, kreativitet og humor.

Miller, Geoffrey F.: The Mating Mind - How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature. 505 s. hard back, 270 kr., Doubleday.

Evolutionen brugt som forklaringsmodel for humanistiske kerneområder som: sprog, kreativitet, æstetik og humor. Kan det virkelig lade sig gøre? Er disse menneskelige egenskaber ikke alt for komplekse til, at man kan beskrive dem ud fra simple overlevelsesinstinkter? Hvad har æstetik med "survival of the fittest" at gøre? Den evolutionære psykologi er en forkættet gren af videnskaben. Måske med rette. Forskerne inden for dette felt har gennem efterhånden mange år forsøgt at redegøre for, hvordan disse særegne menneskelige egenskaber skulle have givet os en direkte fordel i eksistenskampen. Og på mange måder kan det virke som en temmelig håbløs opgave. Har metafysiske overvejelser været en hjælp mod angribende løver på savannen? Det er lidt svært at forestille sig. Kraniefund viser, hvordan vore forfædres hjerner er blevet større og større uden at det i første omgang tilsyneladende har haft nogen effekt på antallet eller udbredelsen af arten. Og i over en million år, mens denne udvikling fandt sted, blev vore forfædre tilsyneladende ved med at producere nøjagtig den samme slags håndøks af flint. Hvor er effekten? Omvendt synes det ikke rigtig muligt at finde andre tilgange. Hvis vi vil forklare menneskets udvikling af bevidsthed og intelligens uden at bede Gud om hjælp, så er Darwin alt, vi har. Men som Geoffrey Miller viser i "The Mating

Nemlighedstilstanden. I *Inger Christensens seneste poetikessays får tanken og verden vinger, og læseren rammes midt i alle hemmelighederne af en nemlighedstilstand, hvori tingene siger sig selv.*

Inger Christensen: *Hemmelighedstilstanden.* 132 sider, 175 kr. Gyldendal.

At gribes af en nemlighedstilstand er blandt andet, at tilsidesætte alle distancerende filosofiske intentioner og blot henført læse Inger Christensens (IC) seneste poetik - eller rettere 13 tidligere separat udgivet essays - om poesiens væsen under titlen *Hemmelighedstilstanden*, som en hyldest til det at tænke frit og næsten traditionsløst gennem og over poesiens skabelsesproces og 'virkemidler'. Trykket skal lægges mindre på skabelse end på proces, idet det er processens forbindelse med den virkelighed som er dér, før og udover digtet, derfor ingen idé om poesi som skabelse af verden ud af intet, tværtimod, og mere på midler end på virke.

En poetik - som man roligt kan kalde bogen trods dens deling i 13 essays - er nemlig ikke en filosofi. Selvom man nok finder mange ansatzpunkter til ontologi, fænomenologi eller eksistentialisme består poetikkens frihed - og dermed læserens ditto - i blot at lade tanken og blikket følge ordenes og verdens sammenhængende forvandling dér midt i lænestolen, kun fastholdt af kroppens og formens interaktion med en basal sathed i verden. Hør blot: "I sproget må verdens læselighed forblive en metafor. Men til gengæld udspringer denne metafor af både vores daglige og vores videnskabelige erfaring for, at verdens læselighed eksisterer. Den eksisterer bare ikke i en bog." For IC er læseligheden den forsporglige erfaring der følger af vores forviklethed med verden:

"Hele det relationsnet mellem alle eksisterende fænomener, som udgør vores verden, må føre os til en stadig mere raffineret forståelse af, at vores kulturformer, alle de menneskeskabte udtryksformer, heriblandt poesiens mangfoldige former, nok kan betragtes som noget i sig selv, men frem for alt er naturens former."

Hvis en sådan findes, er IC poetik en naturpoesi, hvor tallene og talen er naturens former 'membreret' gennem det kulturens filter, som

også kaldes for poesi. Er man indfældet i naturen, fælder man så at sige blot dette 'ind' ned i sin poesi, som man fra barn var en ubrudt enhed med. IC ønsker ud fra endelighedens perspektiv, hvilket igen vil sige begrænsningens perspektiv, at lade poesiens ord indgå som små fragmenter og ikke mindst guddommelige åndehuller for mennesket, og her stikker IC's romantikarv sin næse frem. Det eneste der adskiller mennesket fra dyret og dermed hæver os udover relationsnettet - som vi som kroppe og i sidste instans dyr er forviklet ind i - er nemlig, at vi bruger ordet Gud.

Den idéhistoriske baggrundsskikkelse som gennemtrænger hele bogen og viser læseren hen til IC's romantikarv, er den for den tyske filosofiske romantik så centrale skikkelse Novalis (1772-1801), hvem hun eksplicit nævner med et citat, hvorfra navnet på essaysamlingen er lånt. For hvori består hemmelighedstilstanden?

"Måske - svarer IC fra et 'filosofisk' stemt perspektiv - kan poesiens slet ingen sandheder sige; men den kan være sand, fordi den virkelighed, der følges med ordene, er sand. Dette hemmelighedsfulde følgeskab mellem sprog og virkelighed er poesiens måde at erkende på. Et mysterium, som godt kunne være den hemmelighedstilstand, Novalis taler om, når han siger: "Det ydre er et til hemmelighedstilstand opløftet indre".

Denne romantiske idé, grundlagt på en eller anden form for tabserfaring, der indgyder mennesket - in casu IC - en længsel mod en fortidig (nu) gylden enhedstilstand (for Novalis blev det op imod samtidens splittelse den påståede enhedslige kristne middelalderkultur). Og det er denne romantiske længsel kombineret med en næsten middelalderagtig talmysticisme og en sværm for det naturskønne, der ligger ontologisk ryg til IC's poetik.

Fra et filosofisk perspektiv har mange tænkere arbejdet med dette tredjepunkt som en uoprindelig enhed og mellemtilstand mellem subjekt og objekt. At 'positionen' imidlertid ikke som det umiddelbart skulle se ud til, er treenig, betyder at den organiske enhed altid

at have en tanke består deri, at man er en kompetent sprogbruger, så udelukker man selvsagt, at nonverbale væsner *kan* have tanker. Da man ikke på samme tid kan hævde, at tanker både *er* og *ikke er* afhængige af sproget, må det være mere passende at ty til en svagere påstand. Nemlig, at det kun *kan* være *nogle* tanker, der kræver sprog.

»If I am proposing to allow that animals and infants have thoughts independently of language, then plainly I cannot, at the same time, insist that *all* thoughts require or involve public language. I shall then have to restrict myself to the weaker claim that *some* thoughts involve such language.«⁴⁸

Hvis det således hævdes at det kun er *nogle* tanker, der kræver sprog, så er der også *nogle* tanker, der kan være uafhængige af sproget. På baggrund heraf synes Peter Carruthers således at indtage en slags mellemposition mellem de traditionelle bevidsthedsfilosofiske opfattelser og sprogfilosofien: Han afviser, at *alle* tanker skulle være uafhængige af sproget, men han afviser også, at *alle* tanker er sprogligt betingede. I stedet hævder han, at *nogle* tanker kræver sprog, hvorfor der også må være *nogle* tanker, der ikke kræver sprog. Lad os kalde dette standpunkt for 'common sense tesen'.

Peter Carruthers har dog også et andet formål med at fordre common sense tesen. Det er nemlig hans opfattelse, at hvis han skulle fordre den stærke påstand, at *alle* tanker kræver sprog, ville han være forpligtet til et anti-realistisk standpunkt med hensyn til det mentale og ville således *ikke* kunne fastholde, at tanker og fornemmelser m.v., ér indre tilstande *i* agenten.

For at bevise rigtigheden af hans antagelse lader han den nu udfordre af tre anti-realistiske repræsentanter. Nemlig Wittgenstein (1889-1951), Dummett og Davidson (f. 1917). Med

en undertone af common sense appel til læseren, forsøger Peter Carruthers at vise, at det sprogfilosofiske løsningsforslag ikke blot er utilstrækkeligt, men at det tillige er urealistisk. For en anti-realisme med hensyn til det mentale vil ifølge Peter Carruthers hævde, at det er den *sproglige* adfærd, der er af central vigtighed for vort kriterium for at tilskrive andre væsner tanker. Hvis det derfor antages, at det er den sproglige adfærd, der er vort kriterium for, at andre væsner har tanker, fornemmelser m.v., så mener Peter Carruthers, at man herved har udelukket, at nonverbale væsner kan have tanker i en eller anden grad. Det vil sige, hvis det at fatte et begreb består deri, at man er i stand til at manifestere denne forståelse i sin sproglige adfærd, så betyder det, at nonverbale væsner ikke kan manifestere deres tanker, eftersom de mangler sproget. Som tidligere nævnt så fastholder Peter Carruthers, at nonverbale væsner har tanker og fornemmelser. Derfor virker det urimeligt at skulle antage en teori, der vil benægte dette. Eller som i det mindste umuliggør tilskrivelsen af tanker og fornemmelser til nonverbale væsner ved at opstille urealistiske kriterier. Det strider med andre ord imod vor intuitive common sense forståelse af andre bevidstheder.

»It is much more plausible to maintain that our concepts of the mental get their life and meaning from their role within a substantive theory of the mind, often referred to as 'folk-psychology' [...]. Such an account preserves for us our common-sense realism about the mental, enabling us to maintain that mental states and events, such as thought and pains, are real internal states of the agent, which interact causally with one another in characteristic ways to produce behaviour. On this theory-theory view, to understand a mental concept is to know [...] sufficiently much of the corpus of folk-psychology, and to grasp

the role of the concept within that theory«.49

Peter Carruthers fordrer således folkepsykologien, idet den er den eneste teori, der er i stand til at opretholde en realisme med hensyn til mentale fænomener; og dermed den eneste teori der *kan* fastholde, at tanker og fornemmelser ér indre tilstande i agenten.

V

Lad mig her minde om at hovedspørgsmålet var: 'Hvad er menneskelig bevidsthed, egentlig? Da både folkepsykologien og sprogfilosofien mener, at sproget spiller en afgørende rolle for vor bevidsthedstænkning, fastholder de begge, at en undersøgelse af den menneskelige bevidsthed må indebære en undersøgelse af tanker. Derfor har de begge forsøgt at besvare hovedspørgsmålet ved netop at belyse, hvad det bl.a. vil sige at have en tanke. Som det fremgår af de foregående afsnit, forekommer modstriden mellem de to positioner at bunde i, om det er *alle* tanker, der er sprogligt betingede eller, om det blot er *nogle* tanker, der må siges at være sprogligt betingede.

Peter Carruthers valgte at fordrer den svage tese, at nogle tanker kræver sprog, idet han ønskede at fastholde, at også nonverbale væsner *kan* have tanker. Det var hans påstand, at det sprogfilosofiske løsningsforslag ikke kunne efterkomme denne betingelse. For ifølge Peter Carruthers fordrer det sprogfilosofiske løsningsforslag, at det er den *sproglige adfærd*, der må være betingelsen for at kunne tilskrives tanker. Dette har tilligemed ført Peter Carruthers til den antagelse, at det sprogfilosofiske løsningsforslag må være at betragte som quasi-behavioristisk. Til at illustrere dette, skriver Peter Carruthers:

»It will thus be claimed that pain behaviour, such as screaming and grimacing, for example, is a criterion of pain, meaning that it is a part of the concept of pain that such behaviour usually manifests pain. So it is supposed to be a conceptual truth that a grimace will warrant an ascription of pain, although such ascriptions may be defeated by further behavioural evidence (such as the person later saying, 'I was only pretending')«.50

Et spørgsmål vi derfor udmærket kan stille i denne forbindelse, er, om sprogfilosofien virkelig udelukker, at nonverbale væsner *kan* have tanker? Forholder det sig sådan at sprogfilosofien faktisk vil hævde, at f.eks. smerteadfærden er kriteriet for at have smerter, sådan at kun de, der kan give verbalt udtryk herfor, kan siges at have smerter? Svaret herpå kan vi meget vel finde hos Wittgenstein, som netop i §244 og §281 i **Filosofiske Undersøgelser** (1953), diskuterer 'smerte og smerteadfærd' med sin 'samtalepartner'.

Wittgensteins 'samtalepartner' stiller følgende spørgsmål: "*Så siger du altså at ordet 'smerte' egentlig betyder skrigeriet?*" "Tværtimod", siger Wittgenstein, "*ordudtrykket for smerte erstatter skrigeriet og beskriver det ikke*" (§244). Wittgensteins 'samtalepartner' fortsætter: "*Men beløber det, du siger, sig ikke til, at der f.eks. ikke findes nogen smerte, uden smerteadfærd?*". "*Det beløber sig til dette: Kun om et levende menneske og hvad der ligner det (opfører sig på lignende måde), kan man sige, at det har fornemmelser; at det ser; er blindt; hører; er døvt; er ved bevidsthed eller bevidstløs*" (§281).

Wittgensteins 'samtalepartner' forsøger her at få Wittgenstein til at indrømme, at han må være behaviorist i den forstand, at det er smerteadfærden, der er kriteriet for, man har smerter. Men Wittgenstein synes jo netop at afvise dette: Hvis smerteadfæ-

gør livet godt og vellykket. Disse forestillinger om det gode livs beskaffenhed kaldes i den moderne filosofiske sprogbrug ofte for etiske forestillinger. En filosofisk teoridannelse, der rummer en begrundelse for, og udledning af, et bestemt sæt af etiske forestillinger, betegnes tilsvarende ofte med udtrykket etik. Det er denne brug af udtrykket etik, der har dannet baggrund for dannelsen af begrebet etik liberalisme. Da den etiske liberalisme hævder, at det kun er nogle bestemte etiske forestillinger, der kan danne basis for en gyldig begrundelse af en liberal samfundsorden, bliver det en hovedopgave for de etiske liberalister at beskrive, hvilke etiske forestillinger, og hvilken tilhørende etik, der kan indgå i en sådan begrundelse. Den engelske filosof Joseph Raz er en repræsentant for denne tankeretning, og min undersøgelse af den etiske liberalisme vil forme sig som en gennemgang af hans værk *The Morality of Freedom* fra 1986. Raz mener at den liberalistiske samfundsorden afspejler den etiske værdi af et autonomt liv. De forskellige rettigheder, der håndhæves i et liberal-demokratisk samfund, skal sikre alle borgere muligheden for selv at bestemme indholdet af deres liv. Det er også statens opgave at sikre alle borgere muligheden for at leve et autonomt liv, ved at stille uddannelsesmuligheder til rådighed for alle, og ved at understøtte værdifulde sociale aktiviteter, således at borgerne kan vælge imellem mange forskellige aktiviteter. Et autonomt valg er nemlig kendetegnet ved, at det er et valg mellem forskellige sociale aktiviteter, der realiserer værdier af højst forskellig art. Specialets formål er først og fremmest at beskrive to nutidige teoridannelser og diskutere deres gyldighed. Jeg vil dog også forsøge at relatere de

behandlede værker til aktuelle moralske og politiske debatter.

Specialet aspirerer ikke til at løse det normative spørgsmål, men blot at give det en gennemført wittgensteinsk belysning og samtidig vise hvordan en denne tilgang også er mere givende end andre, mere traditionelle filosofiske tilgange.

Forfatter: Michael Jeppesen, stud.mag. i Idéhistorie og Fransk.

Specialetitel: *Etisk og politisk liberalisme. En undersøgelse af forskellige filosofiske begrundelser for en liberal-demokratisk samfundsorden.*

Vejleder: Hans-Jørgen Schanz.

Specialets længde: cirka 65 sider.

Forventet afleveringstidspunkt: 15/12 2000 på Institut for Idéhistorie.

E-mail adresse:

idemj@stud.hum.au.dk.

Synops:

Specialets formål er at undersøge to positioner i nutidens politiske filosofi, der kaldes den politiske liberalisme og den etiske liberalisme. Begge disse politisk-filosofiske retninger repræsenterer et forsøg på at argumentere for rigtigheden af en liberal-demokratisk samfundsorden. Forskellen mellem disse positioner ligger i den argumentation de giver for den liberalistiske samfundsmodells rigtighed. En liberal-demokratisk samfundsorden er kendetegnet ved, at alle borgere er indehavere af forskellige rettigheder, der sikrer dem imod overgreb fra staten og fra andre borgere. Det er rettigheder som f.eks. ytringsfrihed, foreningsfrihed, erhvervsfrihed og religionsfrihed, kort sagt hele den række af rettigheder, der er stadfæstet i mange landes grundlove. En anden vigtig rettighed, der hører med til en liberal-demokratisk samfunds-

orden, er retten til politisk medindflydelse, i form af stemmeret og valgret for alle borgere. Alle disse rettigheder er begrundet ud fra hensynet til det enkelte individs frihed, der er den fundamentale værdi for den filosofiske liberalisme. Den politiske liberalisme forsøger at vise, at de liberale samfundsprincipper kan begrundes uden at forudsætte rigtigheden af bestemte forestillinger om, hvordan livet i sin helhed skal leves for at være godt og vellykket. Det er f.eks. forestillinger om, hvordan familielivet skal indrettes for at være harmonisk og velfungerende eller, hvilken religion der kan give livet mening og indhold. Den vigtigste repræsentant for denne tanke retning er den amerikanske filosof John Rawls, og min undersøgelse af den politiske liberalisme vil forme sig som en gennemgang af hans værk *Political Liberalism* fra 1993. Liberalismens grundværdi er menneskelig frihed, men staten udøver jo tvang overfor sine borgere, hvis de kræver andre borgeres rettigheder, og generelt, hvis borgerne ikke overholder landets love. Dette paradoks kan ifølge Rawls kun løses, hvis de rettigheder der håndhæves i en liberal stat, og den procedure der regulerer vedtagelsen af love, kan begrundes overfor alle borgere, der besidder et vist minimum af rationalitet og moralsk sans. Da borgere, der opfylder disse betingelser, kan have mange forskellige forestillinger om det gode livs beskaffenhed, må den filosofiske begrundelse for den liberale samfundsorden undgå at forudsætte rigtigheden af bestemte forestillinger af denne art. Den etiske liberalisme hævder i modsætning til den politiske liberalisme, at en liberal samfundsorden kun kan begrundes ved at antage rigtigheden af bestemte forestillinger om, hvad der

færden skulle være kriteriet for det at have smerter, ville det betyde at ordudtrykket 'av-av', netop ville beskrive smerten. Men dette synes der slet ikke at være tale om. Når barnet skriger et smertens udtryk, meddeler det fællesskabet, at det har smerter; og når barnet lærer det sproglige udtryk, som f.eks. 'av-av', da meddeler det på samme måde, at det har smerter. Hvad der er sket med barnet fra at have været et nonverbalt væsen med smerter til at være et verbalt væsen med smerter er, at denne er, blevet i stand til at erstatte et mere primitivt udtryk med det komplekse udtryk for det at have smerte.

Givet at smerteadfærden således ikke er kriteriet for at have smerter, så må det være muligt at have smerter uden, at man nødvendigvis kan give verbalt udtryk herfor. Man kan sige, forskellen på at have 'smerte' som et verbalt og et nonverbalt væsen ligger deri, at det verbale væsen er sig bevidst om smerten i den forstand, at han som kompetent sprogbruger har kendskab til begrebet 'smerte'. Han kan f.eks. sige: 'Jeg har mavepine'. Barnet som endnu ikke er en kompetent sprogbruger, kan ikke sige: 'Jeg har mavepine', idet barnet ikke kender det sproglige udtryk for det at have ondt i maven. Det vil sige, barnet kan altså udmærket have ondt i maven, men det kan dog ikke have 'mavepine'. For dertil kræves der et kendskab til sprogets virkemåde.

Når Wittgenstein derfor siger, at det kun er om det levende menneske, og hvad der ligner det, at vi kan sige, at det har fornemmelser m.v., så siger han også, at nonverbale væsner kan have tanker, fornemmelser m.v. Kriteriet for at tilskrive hinanden tanker og fornemmelser m.v., synes netop ikke at være møntede på, om den pågældende faktisk udviser en (kompetent) sproglig adfærd for disse tilskrivelser. Kriteriet må derimod være, at vi deler livsform: Når vi tilskriver hinanden forskellige bevidsthedstilstande, så gør

vi det på en bestemt baggrund. Når jeg siger: 'Min nabo har tandpine', så fælder jeg ikke dommen på baggrund af den adfærd, som min nabo udviser. Jeg fælder snarere dommen på grund af den rette omgivelse. Det er således ikke adfærden, der spiller den primære rolle. Adfærden er blot en del af omgivelsen, hvorfra jeg siger noget om agenten. Det er det, agenten siger og gør, der giver mig de rette betingelser for at kunne tilskrive agenten bevidsthedstilstande. Wittgenstein illustrerer det selv således:

»Se på en sten og tænk dig, at den har fornemmelser! –Man siger til sig selv: Hvordan kan man bare komme på den idé at tilskrive en ting en fornemmelse? Man kunne lige så godt tilskrive den et tal! –Og se nu på den sprællende flue, og med det samme forsvinder denne vanskelighed, og smerten synes her at kunne få fat, hvor førhen alt var imod den og så at sige glat«⁵¹

Man kan sige, at sproget er vort fællesmenneskelige reference system, hvormed vi forstår os selv, hinanden og verden.

På trods af at sprogfilosofien fastholder, at alle vore tanker er sprogligt betingede, så udelukker de således ikke, at nonverbale væsner kan have tanker. Det synes derfor at være plausibelt at konkludere, at Peter Carruthers' værn mod sprogfilosofien forekommer at være ligeså radikal, som Freges værn var mod psykologismen.

Ved at fastholde sprogfilosofien som vor mulige kandidat vil vi finde, at vore begreber om det mentale netop har mening ud fra den kontekst, hvori de optræder.

VI

Hovedformålet med denne artikel har været at give et bud på, hvad der er særkendet ved den menneskelige bevidsthed. Til at belyse dette spørgs-

mål har jeg været omkring sprogfilosofien og folkepsykologien. Selvom de må siges at være hinandens modpoler, synes de dog at være enig om en ting; nemlig at den menneskelige bevidsthed i en eller anden grad må være sproglig bevidsthed. Og dette leder mig straks tilbage til min indledning, hvor jeg bl.a. spurgte, om der var noget, der kunne siges at konstituere den menneskelige bevidsthed. Givet de foregående refleksioner må jeg sige, at der er meget, der tyder på, at det er sproget, der konstituerer vor bevidsthed. Man kan sige, at den bevidsthed som mennesket har, er den bevidsthed, som sproget har givet dem.

Hvis det således er sproget, der konstituerer vor bevidsthed, synes det at være u-lad-sig-gør-bart, at skulle forklare vor menneskelige livsverden udenfor sprogets virkemåde. Det er derfor min klare overbevisning, at hvis vi vil sige noget om den menneskelige bevidsthed, må dette gøre ud fra en grammatisk undersøgelse af, hvorledes vore begreber om det mentale faktisk bruges. Men hermed er debatten langt fra slut.

En problemstilling som har fulgt mig igennem hele forløbet, er forholdet mellem en realisme og en anti-realisme med hensyn til mentale fænomener. På baggrund af de foregående afsnit kan jeg ikke lade være med at spørge, om det overhovedet giver mening at hævde en realisme med hensyn til mentale fænomener. Hvad er hensigten hermed? Basalt set siger en realisme med hensyn til mentale fænomener at, X's bevidsthed eksisterer uafhængigt af, om nogen tænker, tror eller mener, at X's bevidsthed eksisterer. Men hviler dette standpunkt ikke blot i en slags cartiansk forestilling om, at der må være et ontologisk skel mellem bevidsthedens verden og den fysiske verden? Et skel der fordrer, at vi i vores tænkning skelner mellem 'indre' og 'ydre'. Men

hvad sker der, hvis det faktisk forholdte sig således, at vi i vores tænkning snarere sondrede mellem 'det levende' og 'det døde' fremfor det 'indre' og 'ydre'? Ville det da være plausibelt at fastholde en realisme med hensyn til mentale fænomener? Under hvilke *normale* omstændigheder ville det da give mening at betvivle, at en anden har bevidsthed?

»Men kan jeg ikke tænke mig, at menneskene rundt omkring mig er automater, ikke har bevidsthed, selvom deres handlemåde er den samme som altid? –Hvis jeg forestiller mig det nu –alene i mit værelse –ser jeg menneskene med et stift blik (f.eks. som i trance) ordne deres ærinder –ideen er måske en smule uhyggelig. Men prøv nu at fastholde denne idé i den vanlige trafik f.eks. på gaden! Sig, f.eks. til dig selv: 'Børnene derovre er rene automater; al deres livlighed er kun automatisk'. Og disse ord vil enten være fuldstændig intetsigende for dig; eller de fremkalder måske en slags uhyggefølelse eller lignende i dig selv. At se et levende menneske som automat er analogt til det at se en eller anden figur som grænsetilfælde eller variation af den anden, f.eks. en vinduespost som hagekors«. ⁵²

Referencer

- Carruthers, Peter: *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge 1996.
- Descartés, Rene: *Meditations on first philosophy*, Penguin Classics 1998.
- Dummett, Michael: *Origins of analytical philosophy*, Harvard 1993.
- Dummett, Michael: "What do I know, when I know a Language?", i M. Dummett: *The Seas of Language*, Oxford 1993.
- Frege, Gottlob: "The Thought" i *Mind*, vol. 65. 1956
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975.
- Nagel, Thomas: "What is it like to be a bat", i Th. Nagel: *Mortal Questions*, Cambridge 1979
- Quine, Willard Van Orman: "Mind and Verbal Dispositions", i A. W. Morre: *Meaning and Reference*, Oxford 1993.

til at afskære det fra den kontekst som er nødvendig for dets eksistens.

De resultater som Wittgenstein således når frem til i forhold til det normative spørgsmål, er for det første at sproglig normativitet – regelfølge – er et så grundlæggende fænomen at det netop ikke kan retfærdiggøres, fordi det må forudsættes i ethvert tilfælde af sprogbrug. For det andet vises det at der ikke eksisterer et behov for en sådan retfærdiggørelse, idet grundlæggende normative handlinger følges af en sikkerhed som man ikke kan betvivle. Lidt firkantet kan man udtrykke det således at Wittgenstein afviser muligheden af at kunne give en fuldstændig besvarelse af det normative spørgsmål i forhold til sprog, alt i mens han fastholder muligheden af at kunne belyse det, så længe denne belysning holder sig indenfor et deltagerperspektiv.

Efter gennemgangen af regelfølgeovervejelserne består kapitel tre i en fremstilling af Wittgensteins deskriptive metode udfra en tese om at de hyppige fejlfortolkninger af hans filosofi ofte opstår, fordi man ikke fuldt ud forstår eller respekterer denne metode, der adskiller sig en del fra traditionelle opfattelser af filosofiens arbejde. Sammen med resultaterne fra regelfølgeovervejelserne anvendes den deskriptive metode desuden til at belyse endnu et aspekt ved normativitet, nemlig at normativitet er et fænomen der er givet som normativt indenfor et essentielt menneskeligt perspektiv – deltagerperspektivet – og som derfor kun kan undersøges herfra, hvilket også viser sig at være grunden til at man ikke kan lave en reduktion af normativitet.

Det sidste kapitel er en undersøgelse af etisk normativitet. Først vises det at det normative også i etikken er grundlæggende, for når man forholder sig etisk til andre mennesker, så er denne forholden sig allerede i udgangspunktet normativt struktureret. Ligeledes er det heller ikke i det etiske muligt at reducere denne normativitet til noget andet, hvilket betyder at det normative også her må undersøges fra et deltagerperspektiv. Disse krav har klassiske etiske traditioner meget svært ved at overholde, og jeg fremstiller derfor to Wittgenstein-inspirerede alternativer til dem, repræsenteret af hhv. John McDowell og Cora Diamond. McDowell bruger regelfølgeovervejelserne til at opbygge en realistisk dydsetik som kan overholde kravene til det normative spørgsmål, men der er problemer knyttet til hans realistiske grundlag, idet realismen er en overskridelse af Wittgensteins deskriptive metode. Diamond kritiserer derfor denne realisme og udvikler i stedet grundlaget for en ren deskriptiv tilgang til etik udfra den tese at etik ikke er kendetegnet ved at være et bestemt område, men derimod ved at være en bestemt form for brug af sproget; dvs. hun viser – som Wittgenstein gør det indenfor sprog – at etisk normativitet er en *struktur* som mennesket sætter på verden. Til slut fremlægges Diamonds undersøgelse af det normative spørgsmål i etikken, hvor hun når frem til at spørgsmålet ikke kan gives et ligefremt svar, men at man kan give det en deskriptiv belysning udfra Wittgenstein filosofiske metode; en belysning som viser sig strukturelt at stemme overens med resultaterne i regelfølgeovervejelserne.

Forfatter: Cand. Mag Anne-Marie Jensen

Specialets titel: *Det normative spørgsmål – Wittgenstein om sproglig og etisk normativitet.*

Afleveret på: Institut for Filosofi, feb. 2000.

Vejleder: Jørgen Husted

Specialets længde: 96 s. inklusiv litteraturliste

Kontakt e-mail:

am.christensen@angelfire.com

Synops:

Dette speciale er skrevet med det formål at belyse normativitet vha. af Wittgensteins senfilosofi. Det der gør normativitet interessant er spørgsmålet om hvordan normative fænomener formår at række ud over sig selv og sætte standarder for fremtidig omgang med fænomenet, og specielt består derfor ikke i en undersøgelse af indholdet af det normative – af hvor det normative trækker grænser mellem rigtig og forkert – men har i stedet som formål at undersøge spørgsmålet om hvordan man *retfærdiggør* det normative, dvs. spørgsmålet om hvilken berettigelse der kan angives for det normatives krav. Dette er det centrale spørgsmål og kaldes det normative spørgsmål. Kapitel ét bruges til en opridsning af dette spørgsmål, til begrebsafklaring og til en belysning af det normative område, idet jeg indledende redegør for Wittgensteins opdagelse af sprogets normative natur og for dennes sammenhæng med andre normative fænomener. Herunder påviser jeg at der eksisterer nogle strukturligheder mellem alle former for normativitet, idet de mødes af det samme filosofiske spørgsmål, og at de ligeledes trues af den samme skeptiske udfordring, hvis dette spørgsmål ikke kan

besvares. Det vises ydermere at der findes en sammenhæng mellem den skeptiske udfordring og to forskellige perspektiver som man kan indtage i undersøgelsen af normativitet, nemlig det objektive synspunkt og deltagerperspektivet.

Andet kapitel består i en fremlæggelse af Wittgensteins undersøgelse af sproglig normativitet, som primært finder sted i afsnittet om regelfølgeovervejelser i *Philosophische Untersuchungen*. Da denne undersøgelse på ingen måde er enkel at gå til, søger jeg hjælp hos en indflydelsesrig Wittgenstein-fortolker, Saul A. Kripke, der indledningsvis hjælper med til at give et overblik over regelfølgeovervejelserne, men hvis fortolkning i den sidste ende resulterer i en naturalistisk reduktion af det normative, hvilket jeg anser for en egentlig misforståelse af Wittgensteins undersøgelse. Jeg vil *pace* Kripke hævde at Wittgenstein i stedet viser hvordan normativitet fremfor at være baseret på et bestemt område af vores sprog eller bestå af et bestemt indhold, er en *struktur* der sættes gennem en bestemt brug af sproget, i.e. den normative brug. Denne brug er givet som en forudsætning for sproget, hvilket betyder at menneskets måde at forholde sig til verden på allerede i udgangspunktet er normativt struktureret. Sproget er, som en del af menneskers liv og praksis, selvbærende; det får ikke sin struktur fra noget andet, til gengæld fremstår dette kun hvis man undersøger det normative i en konkret kontekst; indenfor de almindelige omgivelser. Dette er samtidig en årsag til de filosofiske problemer med at forstå normativitet, for når man i filosofien forsøger at få det normative til at stå klarere frem ved at isolere det, så kommer man derved

– Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiske Undersøgelser*, Munksgaard 1994.

Noter

¹ **Bevidsthed:** fra lat. *Conscientia* (af *con* med + *scientia*); Medviden; delagtighed i en viden om noget; samvittighed. Descartes indskrænker dette begreb til kun at betegne 'bevidsthed'.

² Når der i det følgende tales om bevidsthed, er det underforstået, at det er den menneskelige bevidsthed der refereres til.

³ Latin: af sin art; enestående.

⁴ Forståelse brugt i en meningsteoretisk sammenhæng, skal læses som hvilken viden man må have for at kunne bruge et ord/begreb!

⁵ En sådan brug af bevidsthed, vil man ofte finde i diverse betydningsordbøger mv.

⁶ Dele af bl.a. fænomenologien ville hævde en sådan brug af begrebet/fænomenet *bevidsthed*.

⁷ Denne måde at definere bevidsthed på finde vi bl.a. hos de engelske empirister, hvor Locke f.eks. definerede bevidsthed som "the perception of what passes in a man's own mind". [Book II, ch. I, 19 i **An essay concerning Human Understanding**, Oxford 1975]

⁸ I **What is it like to be a bat ?** (1974) spørger Th. Nagel, om det er muligt at give en objektiv redegørelse for, hvorledes det f.eks. er for en flagermus at være en flagermus. Nagel forsøger med andre ord at undersøge, hvorledes det f.eks. er at være en flagermus, med dennes bevidsthedstilstande. Ifølge Nagel vil et sådant svar kun kunne gives ud fra det respektive væsens eget synspunkt. At skulle give en objektiv redegørelse for, hvad det vil sige at være et sådan væsen med de og de oplevelser lader sig med andre ord ikke gøre.

⁹ Der refereres ofte til 'what it is like' beskrivelsen som 'the first order theory'.

¹⁰ Det vil sige sondringen mellem "Jeg har mavepine" og "Anders har mavepine".

¹¹ Jf. **Metafysiske meditationer** (1641).

¹² Hermed ikke sagt, at der ikke ligger mange positioner i periferen af disse to positioner, som hver især mere eller mindre vil acceptere enten en form for cartesianisme eller en form for behaviorisme.

¹³ Se evt. mere herom på side 6ff eller i Descartes' **Metafysiske meditationer**.

¹⁴ Tilhængere af en form for behaviorisme kan nævnes Quine (f.1908). I artiklen *Mind and verbal dispositions* (1975) opstiller Quine en alternativ teori om sprog og mening, idet han forholder sig skeptisk overfor det traditionelle meningsbegreb: at sanserfaringen alene er tilstrækkelig til at fastsætte mening for nogle enkelte sætninger. Ifølge Quine er det de handlinger alle kan *iagttage*, der tæller og ikke de

indre tilstande og forståelsesprocesser den enkelte henviser til. Når Quine kan tilskrives en form for behaviorisme, er det fordi han netop fordrer, at en forståelse af en sætning ligger i adfærden. Det er således kun ved at iagttage adfærden, at vi kan lære et sprog.

¹⁵ Wittgenstein udtrykker det således: »Til indbyrdes forståelse gennem sproget hører ikke kun en overensstemmelse i definitionerne, men også [...] en overensstemmelse i dommene« »Så siger du altså, at der er overensstemmelse mellem menneskene *siger*; og i sproget stemmer menneskene overens. Dette er ingen overensstemmelse af meninger, men i livsform« [§242 & §241 i Wittgensteins **Filosofiske Undersøgelser**, Munksgaard 1994.

¹⁶ Læs 'logiske kan'.

¹⁷ At sproget er et middel til at udtrykke tanker med skal ses som opinion til påstanden om, at sproget skulle være en kode for tanker og dermed virke som et slags instrument for kommunikation.

¹⁸ Nærmere bestemt bliver det en diskussion mellem Peter Carruthers, der forsvarer folkepsykologien, og specielt Dummett som forsvarer for sprogfilosofien. Når jeg kun vælger at behandle disse to positioner, skyldes det at de kan betragtes som to hovedstrømninger, hvorfra et utal af (under-)positioner har deres rod/fæste.

¹⁹ Læs 'the philosophy of thought'. Da der ikke findes en dækkende term for 'the philosophy of thought' på dansk, vil jeg i det følgende benytte den engelske term.

²⁰ Undersøgelsen må om ikke andet, tage stilling til hvilken status tanker har i forhold til sproget.

²¹ Læs 'The philosophy of mind'.

²² Den retning, der opfatter psykologien som grundlaget for filosofien.

²³ Man bør bemærke, at denne traditionsbundne opfattelse har udformet sig i to noget lignende retninger; nemlig den ligefremme teori og den filosofiske sprogteori, hvor sidstnævnte ofte betegnes som 'kodeteorien for sprog'. Af de filosoffer der har repræsenteret den ligefremme teori, kan nævnes Platon og Mill. Mens den filosofiske sprogteori ofte er kendetegnet ved bl.a. Descartes, Locke og Saussure. Da begge retninger har mange fællestræk, ligesom man kan sige, at Locke både synes at repræsentere den ligefremme teori, samt den filosofiske sprogteori, skal inddelingen altså kun tage med en meget let hånd!

²⁴ Book III, ch. II, §1-2 i J. Locke: **An essay concerning Human Understanding**, Oxford 1975.

²⁵ At begreber har mening ved at stå for

indre forestillinger og ikke ved at stå for ydre objektive genstande.

²⁶ Jf. før omtalte favoriseringen af 1. persons perspektivet (se side 2-4).

²⁷ Opgøret betegnes også som 'the linguistic turn'. Dog er der stor uenighed om, hvorvidt 'the linguistic turn' (i denne sammenhæng) skal tilskrives Frege eller den tidlige Wittgenstein! Se evt. nærmere herom i Dummett, M.: **Origins of Analytical Philosophy**, Harvard 1993.

²⁸ Jf. side 50.

²⁹ Jf. side 302 i Frege, G.: *The Thought, fra Mind*, vol. 65 (1956)

³⁰ Jf. side 5 og fodnote 23.

³¹ Teorien for hvilket det gælder, at x er sand, hvis x stemmer overens med det der dømmes: Sætningen 'græsset er grønt' er kun sand, hvis græsset er grønt (i virkeligheden).

³² Side 44-45 i Frege, G.: *Letter to Jourdain* i A. W. Moore: **Meaning and Reference**, Oxford 1993.

³³ Se side 10ff.

³⁴ Jeg vil her give Peter Carruthers ret i, at det strider mod vor sunde fornuft at tanker ikke skulle tilhøre bevidsthedens indhold. Se nærmere herom side 12ff.

³⁵ Med 'bulwark' henviser Dummett til Freges udstødelse af tanker fra bevidsthedens indhold.

³⁶ Side 131 i Dummett, M.: **Origins of analytical philosophy**, Harvard 1996.

³⁷ Jf. side 3ff og fodnote 17.

³⁸ I denne forbindelse kan der henvises til Wittgensteins privatsprogsargument (§243-§315 i **Filosofiske Undersøgelser**), hvor Wittgenstein netop diskuterer, om det er muligt for en sprogbruger at have et privatsprog, i den forstand at den enkelte sprogbruger bare kan opfinde private betegnelser for sine egne tilstande.

³⁹ Hermed ikke sagt, at sproget blot er vort middel til kommunikation. For hvis sproget blot var vort middel til kommunikation, så ville vore tanker ikke kræve sprog. jf. side 5-6.

⁴⁰ Jeg vil ikke i denne forbindelse give en nærmere redegørelse for artiklens indhold, men blot fremhæve nogle vigtige punkter. Se i øvrigt en udførlig redegørelse for denne artikel i min opgave i erkendelsesteori & metafysik der har titlen: Hvad ved man egentlig når man har kendskab til et sprog? (1998).

⁴¹ Hos Frege så vi, hvorledes en sprogbrugers forståelse afhang af hans kendskab til sandhedsbetingelserne. Når Dummett vender sig mod dette princip skyldes det bl.a. at kravet om et kendskab til sandhedsbetingelserne, er et for snævert princip. For der er domme, hvorom vi ikke kan sige, at vi kender sandhedsbetingelserne: f.eks. domme om andres bevidsthedstil-

stande; om den fjerne fortid samt domme der ikke er afgrænset i tid og rum. Men selvom vi ikke kender sandhedsbetingelsen for disse domme, ja så forstår vi dem jo alligevel. Som alternativt hertil fordrer Dummett i stedet hævdelighedsbetingelser.

⁴² Jf. side 4.

⁴³ Jeg skal i det følgende kun fremhæve nogle af de påstande, som Peter Carruthers fremsætter mod sprogfilosofien.

⁴⁴ Det kan selvfølgelig diskuteres, hvorvidt common sense begrundelser kan betragtes som reel filosofisk argumentation. Men hvorom alting er, så forekommer det jo umiddelbart vanskeligt at argumentere mod rigtigheden af sådanne begrundelser, hvorfor man må sige at de jo ofte virker efter hensigten!

⁴⁵ Forstået således at 'det første løsningsforslag' henviser til påstanden om, at alle tanker kræver sprog og 'det andet løsningsforslag' betegner den påstand, at ingen tanker kræver sprog.

⁴⁶ Jf. side 5ff.

⁴⁷ Side 1 i Carruthers, Peter: **Language, thought and consciousness**, Cambridge 1996.

⁴⁸ Ibid. Side 17.

⁴⁹ Ibid. side 23.

⁵⁰ Ibid. side 22.

⁵¹ §284 i Wittgenstein, L.: **Filosofiske Undersøgelser**, Munksgaard 1994.

⁵² Ibid. §420.

cago Press

- Miller, Geoffrey, 2000: *The Mating Mind*, Doubleday, New York

- Moberg. Yoon, 1996, *Retorisk opslagsbog*, Hans Reitzels Forlag

- Nichols, Shaun & Stephen Stich, 2000: A Cognitive Theory of Pretense, i *Cognition*, nr. 74, s. 115-147, Elsevier Science

- Ramachandran, V.S. & William Hirstein, 1999: The Science of Art - A Neurological Theory of Aesthetic Experience' i *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, s. 15-51, New York

- Rozik, Eli, 1996: Iconicity or Mimesis, i *Semiotica*, nr. 108 ½, s. 189-197

- Thom, René, 1998: *Semantik og Lingvistik* i *Almen Semiotik*, nr. 14, s.103-135, Aarhus Universitetsforlag

- Thom, René, inpress: Saliens og Præg-nans, i Bundgaard, P. et al. (red.): *Dynamisk Semiotik*, Gyldendal

- Turner, Mark, 1996: *The Literary Mind*, Oxford University Press

- Tylén, Kristian, (upubl.): *Narrativ diskurs og mentale rum*, eksamensopgave i Almen Semiotik, vinter 2000, ved Center for Semiotik

Noter

¹Jo simple og kraftigere en prægnans er, jo hurtigere kan vi reagere på den. Rene faresignaler ryger lynhurtigt igennem, lidt langsommere går det med funktionelle objekter som kaffemaskiner og lignende, mens vi er længst tid om at reagere på naturligt komplekse objekter som levende væsener og andet, der ikke er kendetegnet ved nogen entydig prægnans, men som måske oven i købet stiller os i en valgsituation.

²Funes med den gode hukommelse fra J.L. Borges' novelle af samme navn er en interessant skildring af fordele og ulemper ved en sådan bevidsthed.

³Lakoff (1987) omtaler stereotyper i kapitlet om metonymi (kap. 7), men, synes jeg, roder lidt rundt i hvad der

er årsag, og hvad der er virkning.

⁴Min neologisme. 'The Peak Shift Effekt', som blandt andet er beskrevet af Ramachandran & Hirstein (1999) er et bud på en empirisk fundering af sådanne 'sali-essenser'.

⁵Eks. "Jeg er i fare." "Jeg er gået fra forstanden." "Julen nærmer sig." Alle konceptualiseret ud fra beholder og/eller bevægelsesskemaer.

⁶At teater også 'kan spille andre roller' i eksempelvis social statusmarkering, er et emne, som det nok vil føre for vidt at komme ind på her.

⁷Evolutionen kan til en vis grad tillade sig at være tautologisk, da den er styret af tilfældighed og altid er beskrevet post factum.

⁸Måske det mest benyttede image-skema af alle. Al litteraturen om emnet taler i hvert fald intensivt om det. Og ifølge Svend Østergaards mundtlige meget troværdige korridorudsagn skulle Lakoff faktisk engang have set et sådan skema, vistnok ved at rette en lup mod hovedet af en abe.

⁹Eks. *X ved P, men tror at Y tror at Z tror P er Q etc.*

¹⁰Eks: 'Vores kærlighed er som champagne... Man bliver hurtigt fuld og går ud og brækker sig.'

¹¹Det er nu anden gang, jeg bruger blandingbegrebet i en parentes, uden at forklare, hvad der ligger i det. Fauconnier & Turners begreb om konceptuel integration, blanding, er af kolossal vigtighed, men er i denne fremstilling forsøgt udeladt af pladshensyn.

fremmest for at nå frem til en forståelse af, hvad der kendetegner ikonet, fordi netop dette tegn synes at være grundlæggende for teatret, ja for udsigelse i det hele taget.

Analysen konkluderede, at ikoner kan forstås som en slags generaliserede (skematiserede eller stereotypificerede) erfaringer, projiceret ud i verden. Fremkomsten af ikoniske tegnfænomener og mimetisk kommunikation antages i evolutionen at have haft en effektiviseringseffekt i tilpasningen til et stadig mere komplekst socialt livsmønster. Tegnuveksling kan dog også være opstået i forbindelse med magevalget, som en inddirekte sundhedsindikator.

Vi kender forskel på tegn og virkelighed ved, at tegnene altid i en eller anden forstand bygger på de ting vi allerede har erfaret, og at de tager afsæt i space builders, som gør det klart, at dette er en afvigelse fra virkeligheden. Space builders kender vi fra den kognitive lingvistik, men de er ikke nødvendigvis sproglige, blot skal de kunne registreres som et brud med virkeligheden. Et barn som ikke ved, at Julemanden *ikke* eksisterer, vil derfor ikke stille spørgsmålstejn ved Julemandens eksistens, når det får historien præsenteret, da myten om Julemanden for et barn har mange træk, som gør det muligt at forestille sig denne eksistens ("Der er både noget der hedder 'Jul' og der er også noget, der hedder en 'mand' - okay, jeg blander!"¹¹). Som oftest er det oven i købet dem, barnet stoler mest på (pædagoger, TV og forældre i prioriteret rækkefølge), som afleverer historien.

Da ikonicitet og indlæring tænkes at være forbundne, gives det implicit, at der ikke kan være vandtætte skodder mellem fantasi og virkelighed. Vores virkelighedsopfattelse er

formet af de fremstillinger af verden, vi møder, som så igen er formet af andre menneskers virkelighedsopfattelse, som i sidste ende kun kan være formet af virkeligheden (med visse marginale undtagelser, som Julemænd og andre guder).

Teatret er som resultat af dette, ligesom alle andre udsigelsesinstitutioner, en kommunikationsakt, som er socialt indstiftet. Skulle der imidlertid opstå misforståelser, er det altid tilskueren, der sanktionerer udsigelsen. Det er den, der lytter, som hører, hvad der bliver sagt.

Referencer

- Aristoteles, (1975): *Om digtekunsten*, ved Erling Harsberg, København
- Aston, Elaine & George Savona, 1991: *Theatre as Sign-System*, Routledge, London
- Clausner, Timothy C. & William Croft, 1999: *Domains and Image Schemas*, i *Cognitive Linguistics*, 10-1, s.1-31, Walter de Gruyter
- Edelman, Gerald, 1992: *Bright Air, Brilliant Fire - On the Matter of the Mind*, Penguin Books, London
- Elam, Keir, 1980: *The Semiotics of Theatre and Drama*, Methuen, London
- Esslin, Martin, 1987, *The Field of the Drama*, London
- Fauconnier, Gilles, 1997: *Mappings in thought and language*, Cambridge University Press
- Fischer-Lichte, Erika, 1992: *The Semiotics of Theatre*, Indiana University Press
- Greimas, Algirdas Julien & Joseph Courtés, 1988: *Semiotik, Sprogteoretisk ordbog*, Aarhus Universitetsforlag
- Lakoff, George, 1987: *Women, Fire and Dangerous Things*, The University of Chi-

Lars Andreassen

Det inkarnerede 'Cogito'

... it would be a strange mistake to take for a constitutive element of doctrine what was only the means of expressing it.

Henri Bergson

Man kan betragte Henri Bergson (1859 - 1941) og Maurice Merleau-Ponty (1908 - 1961) som en slags moderne præsokratikere, i det de begge vender sig mod det umiddelbare i omgivelserne. Herved antydes det, at både Bergson og Merleau-Ponty anser mennesket for at være gjort af samme stof som verden selv og dennes øvrige skabninger og endvidere, at den erkendelsesmæssige relation til omgivelserne umiddelbart må tænkes at være af samme karakter som andre dyrs - dvs. uproblematisk - eller i det mindste ikke problematiseret. Mennesket står i første omgang ikke i forhold til en Gud eller til et Selv, men hvis mennesket er skabt i verdens billede, da er vi tilblivelse eller en form for aktualisering. Livet er nemlig ikke bare (evig) væren, men tilblivelse - den eneste måde hvorpå noget kan forblive i live, er ved at forandre og forny sig. Med andre ord så er det en væsentlig pointe, at filosofien må besinde sig på det organiske liv og tidens indflydelse derpå.

»What philosophy has lacked most of all is precision. Philosophical systems are not cut to measure the reality in which we live; they are too wide for reality. Examine any one of them, chosen as you see fit, and you will see that it could apply equally well to a world in which neither plants nor animals have existence, only men, and in which men would quite possibly do without eating and drinking, where they would neither sleep nor dream nor let their minds wander; where, born decrepit, they would end as babes-in-arms; where energy would return up the slope of its dispersion, and where everything might just as easily go backwards and turn upside down.«¹

Hvis verden er skabelse og fornyelse, og det samme gælder for vort indre liv, hvorledes er det da muligt at udvikle begreber om mennesket og verden? Det er *cogito*, der arbejder med begreber, men hvis tanken er bevægelse og ord blot ting, som Bergson

mener, hvordan forholder begreber sig så til det, de er om? Bevidstheden er kun om sig selv, dvs. sit indhold og har ikke blik for det, den ikke er om. Derfor har det været nærliggende for bevidstheden at antage, at dens begreber var a priori - på den måde blev bevidstheden idealist: for at kende virkeligheden skal bevidstheden altså blot kende sig selv. En anden nærliggende mulighed har været den antagelse, at begreberne stammer direkte fra tingene selv og føjer sig ind i bevidstheden via sanserne - så bliver bevidstheden realist; og for at holde styr på virkeligheden skal den blot røre ved tingene og holde de korresponderende begreber i stramme tøjler.

Vi skal i det følgende se, hvorledes både Bergson og Merleau-Ponty forsøger at placere sig mellem idealismen og realismen. Via legemet er vi forankret i materien - i verden. Det er denne forankring i verden (i fluks), jeg med en undersøgelse af Bergsons perceptionsteori vil forsøge at påvise. Med inddragelse af aspekter fra Merleau-Pontys filosofi er det samtidig hensigten at vise, hvorledes en krop-pens (kødets) fænomenologi, udviklet med inspiration fra Bergson, forestiller sig den specifikt menneskelige betydningsdannelse. Det overordnede spørgsmål er således spørgsmålet om kroppens forhold til erkendelsen.

Varen

Der er ifølge Deleuze tale om to spor i Bergsons filosofi. Det ene udtrykker materien, perception, kvantitet, juxtaposition, homogenitet og rum. Det andet udtrykker ånd, hukommelse, intuition, kvalitet, kontinuitet, heterogenitet og tid. De to spor har samme ontologiske ophav, springer fra det samme fælles hele (verden, univer-

set).² Bergsons filosofi former sig altså som en metodisk dualisme, en delingsmetode med baggrund i en antagelse om væren som en helhed - en monisme. I denne helhed udfolder sporene sig, her deler de sig, her har de på samme tid deres eksistens, deres samvaren og sammenløb.

I et brev til William James om Herbert Spencer og den mekanistiske filosofi skrev Bergson følgende: »I saw, to my great astonishment, that scientific time does not endure ... that positive science consists essentially in the elimination of duration.«³ Efter denne opdagelse bliver tidens varen og virke og ikke mindst, dens *irreversibilitet*, det særlige karakteristika i Bergsons filosofi. Hvis alt i verden er underlagt stadig tilblivelse og forandring, da må man også tænke sig et princip for denne forandring - en impetus. Denne er hos Bergson tiden eller rettere varen (*durée*). Forstanden og dermed videnskaben, har gjort tiden til et spørgsmål om sideordning af øjeblikke, et spørgsmål om metrik, hvorved man har glemt tidens helt særlige karakteristika, tidens ontologi og dermed dens metafysiske implikationer. Bergsons hovedærinde i *Den rene Bevidsthed* var derfor at gen-give naturvidenskaben en mere korrekt forståelse af sine resultater ved at påvise dens forudsætninger i en bevidsthed under tidslig tvang. Herved ville han påvise det misforståede i at behandle det abstraherede, det kvantificerede som var det sagen selv, når det nu blot er den oprindeligt levede erfarings abstraktion.

Projektet går ud på at skelne mellem to tidsbegreber: et konkret og et abstrakt. Det konkrete er varen, den tid, der virker og sikrer enhver udvikling i verden (universet, natu-

fordi det vil have en pose guf, så vil de omkringstående mennesker umiddelbart tænke: 'Nå, nu laver hun en scene', og den stakkels forælder vil flovt kunne konstatere at han og barnet ikke lever op til normen for opførelse i offentlige rum. Fordi sådanne normer er så vigtige for opretholdelsen af et velfungerende samfund og fordi det tages for givet, at alle drager fordel af systemet, er lidt skrigeri i et supermarked faktisk nok til at kunne sige, at nu er barnet ikke længere sig selv, hun er 'ude af sig selv'.

Men det er ikke bare de kollektive strukturer, man er oppe mod, hvis man vil være sig selv. Inden for normernes rammer risikerer man også at komme til at iscenesætte sig i forhold til sin egen sali-essens. 'Det ligner da ikke dig at gøre sådan noget' kan man få at vide, hvis det er ens handlinger, som adskiller sig fra, hvad der forventes. Eller: 'Du er kun en skygge af dig selv', hvis det er ens fremtoning, som ikke opfattes så prægnant, som vanligt. Det interessante ved denne form for iscenesættelse er, at den viser, hvordan det i sidste instans altid er tilskueren, som sanktionerer udsigelsen. Jeg kan gå hjemmefra nok så glad og frisk om morgenen, men hvis jeg møder en person, som fortæller mig, at jeg ser træt ud, så har jeg kun begrænset mulighed for at ændre på denne opfattelse. Jeg kan aldrig fuldstændig blive min egen fortæller, men er altid underlagt 'tilskuerens' (Den Andens) blik. Dette gælder selvfølgelig også for teater i den institutionaliserede form og for kunst i det hele taget, ligegyldigt hvor genial denne kunstner så end måtte være. I den forstand er enhver hævde af kunstens autonomi lodret forkert.

Det kan dog ultimativt lade sig gøre at kravle helt ind i sin egen

navle og blive sin egen tilskuer, som det sker, når man oplever sig selv spille en eller anden rolle, som det ikke er meningen omgivelserne skal opdage. Dette forekommer ofte, når man vil opnå et eller andet, såsom at indynde sig hos medlemmer af det andet køn. I kunsten kan det selvfølgelig også i enkelte tilfælde ske, at kunstneren 'er forud for sin tid' - i disse tilfælde er det så fremtidens hypotetiske tilskuer, som sanktionerer udsigelsen.

Det fjerner dog ikke realismen fra sådanne iscenesættelser eller fra iscenesættelser i det hele taget. Enhver fiktion udspringer af mentale rum, som i sidste ende må forholde sig til reelle menneskelige erfaringer, fremtidige, fortidige eller nutidige. Ellers ville vi ikke opdage, at der var tale om fiktion. Bedre er vores fantasi trods alt ikke.

Om de lagrede reelle erfaringer, som vi sætter de fiktive rum op i forhold til, er samlet i en 'Belief Box' eller hvad, skal jeg ikke forsøge at gøre mig klog på; det der er vigtigt, er, at de har en grad af fælles struktur med de hypotetiske rum, da det ellers ikke ville være muligt at lave mappings mellem dem. Men samtidig må man gå ud fra, at der også er en forskel på dem, sådan at de reelle erfaringer ikke forsvinder lige så hurtigt, som et mentalt rum kan pakkes sammen. Derfor er det måske ikke så dumt, at se dem, som lukket inde i en kasse.

Metaforisk selvfølgelig. Konklusion

Jeg har med udgangspunkt i René Thoms begreber om saliens og prægnans forsøgt at nærme mig en evolutionært funderet beskrivelse af de klassiske semiotikbegreber indeks, ikon, symbol. Dette gjort først og

(upubl.) med forbilledlig klarhed har gjort det. I sin analyse af Bill Water-sons 'Steen & Stoffer'-serie viser han, hvordan Steen ofte bevæger sig rundt i et fantastisk rum, hvor der kan ske de mærkeligste ting og hvor Stoffer er en levende tiger, et rum der hele tiden bygges op på baggrund af - eller blandes med - et dagligdags basisrum, hvor forældrene befinder sig, og hvor Stoffer er et tøjdyr.

Tylén forklarer dette med, at det er den narratør-instans som altid findes implicit i en fortælling, som via fortællingens diskurs, etablerer fortællingens forskellige rum.

Men hvis vi antager dette, og det ser jeg ingen grund til ikke at gøre, så efterlader det os desværre med et nyt problem, nemlig at forklare, hvordan narratøren bærer sig ad med at gøre dette stykke diskursive arbejde, når det ikke sker med sproget som redskab. Kan vi komme nærmere en konkret beskrivelse af non-verbale space builders? Hvis teatersemiotikken og min tegnanalyse har noget fornuftigt at sige, så skulle disse meget gerne være af ikonisk art. De skal ligne, samtidig med at de ikke er.

Eksempler på iscenesættelser

Lad prøve at se på et par Nicholds & Stichs legeeksempler. Når de fortæller om, hvordan et toårigt barn kan finde på at bruge en banan som telefon, så kunne man stille et idiotisk spørgsmål som: 'Hvor stor chancen er for, at dette barn nogen- sinde har set en rigtig telefon før i sit liv?' Jeg vil gætte på ca. 100 procent. Et andet dumt spørgsmål kunne være, om det samme to-årige barn af sig selv kunne finde på at bruge en sut eller en bold som telefon. Chancen er meget lille. Det er altså bananens lighed med telefonen, som fun-

gerer som mulig ikonisk space builder og gør legen mulig, samtidig med at bananens egen prægnans er så forholdsvist dæmpet, at den i situationen kan fortrænges af den hypotetiske telefonprægnans.

Når børnene leger teselskab, kan de så udpege den tomme kop, hvis man *ikke* først har simuleret at tømme en af dem? Kan de lege teselskab med en fodbold? Nej, det der gør det til et teselskab er netop (hvis det ikke direkte bliver sagt: 'Nu legede vi...') at der er kopper til stede, og det der fungerer som space builder for et ikke-virkeligt scenario, er, at der ikke er noget i kopperne og at de måske er af plastic og i børnestørrelse. Scenariet ligner, men det er ikke.

Men ikke alle situationer har jo sådanne letgenkendelige rekvizitter. Er det så kun dem, der kan produceres scener over? Hvis vi vender tilbage til indledningseksemplet med en person, som opfattes som selviscenesat, så viser det sig, at dette ikke er tilfældet. Man behøver ikke nødvendigvis nogen hjælpemidler til at iscenesætte sig selv, tværtimod er det i visse tilfælde af vital vigtighed at være helt nøgen (ekshibitionisme). Det man i sådanne tilfælde iscenesætter sig i forhold til, er selvfølgelig normen. Normer er kendetegnet ved at de er fælles (saliente) for menneskene i en kultur, og at alle derfor kender dem (ofte fordi de er praktiske og nødvendige retningslinjer for omgangen med andre mennesker). Derfor virker selve bruddet på en norm som en selviscenesættelse, fordi den etablerer et andet opførselsrum end det normative, samtidig med at mennesket, der bryder normen kan mappes med et normativt ideal (social sali-essens).

Hvis et barn i kassekøen i supermarkedet giver sig til at skri-

ren). Det er en ontologisk varen (Bergsons axiom) og den må derfor spille en rolle i enhver metafysik. I psykologisk forstand er det »absolut rene Tidsløb (...) den Form, som Bevidsthedstilstandenes Sukcession antager, naar Jeget giver sig umiddelbart hen i sine Oplevelser.«⁴ Det, der opleves, eller rettere, den måde det psykiske gennemlevs på, beskrives som en »kvalitativ Mangfoldighed, der ikke har nogen Lighed med Tallet; en organisk udvikling, som dog ikke er nogen voksende Kvantitet; en ren Heterogenitet, der ikke indeholder klart adskilte Kvaliteter.«⁵ Fordi denne bevidsthedens flux er en realitet, betyder det ikke, at han mener, at den er det eneste, der hører til det primodiale i menneskelivet; den sikrer f.eks. ikke overlevelsen. Bevidsthedens heterogenitet er hverken uordnet eller uformelig. Bergson bruger tonernes organisering - »der ligesom smelter sammen« - til en melodi, som billede på bevidsthedens indre liv.⁶ Han beskriver også bevidsthedstilstandenes interne organisering som et endosmotisk fænomen, der har sit modstykke i rummet (som er reversibelt). Vi kan ikke klart skelne den ene bevidsthedstilstand fra den anden, de strømmer endosmotisk mellem hinanden. De glider over i hinanden, hvorimod genstande i rummet er klart adskilte, i det de er samtidige og juxtaposerede. »Uden for os er Fænomenerne uden for hinanden, men følger ikke efter hinanden, i vort Indre følger de efter hinanden, men er ikke uden for hinanden!«⁷ Den psykologiske varen organiseres ved erindringens (bevidsthedens) hjælp. Genkendelse forudsætter en refleksion, en art tilbagekastning af noget perciperet, et efterklangsbillede eller bevarelsen af 'noget forløbet' i bevidstheden. Dvs. at erindringen rent faktisk forhindrer

mennesket i at gå fuldstændig op i nuet (for så vidt erindringsfunktionen er intakt).⁸ I denne åndelige ligevægtstilstand spiller legemet en væsentlig rolle. Nervesystemet er i sin normale tilstand i en form for anspændelse, der fastholdes af, at legemet altid søger at tilpasse sig den aktuelle situation.⁹ De indre psykologiske tilstande kan altså ikke forstås uafhængigt af deres sammenhæng og indgåen i verden: »sansen for virkelighed må afsvækkes eller gå tabt, dér, hvor forbindelserne mellem sansefornemmelser og bevægelser afspændes eller nedbrydes«, altså dér hvor den legemlige aktivitet svækkes.¹⁰

Dette tidsløb, denne varen modsvares af en homogen tid, som vel at mærke netop er forstandens abstraktion. Dette tidsbegreb betragtes i fysikken som rummets fjerde dimension, hvormed det som bekendt er muligt at beregne himmellegemernes stilling både i fortiden og ud i fremtiden. Ligesom man med dette tidsbegreb til enhver tid kan tilskrive ethvert geometrisk punkt taget for sig enten hvile eller bevægelse, hvorved bevægelse opfattes som noget relativt og reversibelt.¹¹ Det må derfor være klart, at det ikke er den form for tid, der virker i det levendes verden. Der har alt en vis varen, hvilket kan illustreres ved f.eks. at lade et stykke sukker opløses i vand. En konkret proces, som enhver med nødvendighed må vente på.¹²

Zenon benyttede sig af det abstraherede spatiotemporale tidsbegreb, hvilket fik ham til at påstå bevægelsens umulighed. Paradokset opstod, fordi han ikke opdagede den uheldige blanding af geometriske punkter og linier (epistemologi) og faktisk bevægelse (ontologi). Han udfoldede altså sin bevægelsesanalyse i en terminologi, der opfattede

øjeblikke i tiden som et spørgsmål om genstandes placering i rummet, og derfor udviklede Zenon det, Bergson kalder et filosofisk skinproblem. Det Zenon imidlertid påviste var, »at det ikke lader sig gøre at konstruere bevægelsen fra grunden med ubevægelige størrelser«. ¹³ Bevægelse må i samsvar med varen betragtes som absolut, irreversibel og umiddelbar evident. »Man maa kort sagt skelne mellem to Elementer i Bevægelsen: det gennemløbne Rum og den Akt, ved hvilken man gennemløber den.« ¹⁴ Mellem rum og bevægelse er der tale om en artsforskelse og ikke en grads-forskelse. Rummet kan deles, hvilket bevægelse ikke kan. Man kan gå fra konkret bevægelse til rum (abstraktion), men aldrig omvendt: man kan ikke fra en rumlig abstraktion vende tilbage til et virkeligt forløb i tiden.

Evolution og perception

Det er vigtigt at påpege, at legemet i Bergsons fremstilling ikke er en ren mekanistisk indretning, skønt Merleau-Ponty i sin kritik af Bergson synes at være af den opfattelse. Der gives ikke en menneskelig opfattelse uden iblandede affekter. Det ville derfor være en misforståelse at fortolke legemets rolle i strengt finalistiske termer, altså som altid determinerede kausalforløb.

Biologien fortæller os, at »[a]lle de celler, som indgår i et individ, er direkte efterkommere af en og samme celle. Det befrugtede æg.« ¹⁵ Det er livets oprindelige enhed. Menneskets ontogenese består af cellers stadige deling fra denne oprindelige enhed (efter dens møde med en sædcelle). Den menneskelige organisme består af alt fra helt simple cellers simple udveksling til uhyre komplicerede konglomerater af cellestrukturer,

hvilket på samme tid sætter visse begrænsninger og åbner for et virtuelt antal muligheder. Evolutionen kan ikke tænke, den kan ikke forudse og ikke planlægge, den må benytte det materiale, der foreligger efter de forhåndenværende søms princip, det Jacob kalder »evolutionens bricolage«. Molekylære strukturer skabes ikke med henblik på bestemte funktioner, de opstår med eller uden grund og kan vise sig nyttige eller ikke. ¹⁶ Den komplicerede sammensætning, der er blevet menneskelivet til del i løbet af udviklingen, har skabt mulighed for en høj grad af historisk kontingens i evolutionens videre »bricolage«.

»Komplekse objekter, hvad enten de er levende eller ikke, er altid produkter af evolutionsprocesser, hvori to faktorer medvirker: dels de tvingende lovmæssigheder, der på hvert niveau bestemmer spillets regler og markerer det muliges grænser; dels de omstændigheder, der styrer begivenhedernes faktiske retning, og som omsætter systemernes interaktioner i virkelige forhold. Kombinationen af lovmæssigheder og historie genfindes for hvert niveau, men i forskellige blandingsforhold. De simpleste objekter er underkastet lovmæssighederne langt mere end historien. Med tiltagende kompleksitet vokser historiens indflydelse.« ¹⁷

Denne indetermineretthed finder vi også i Bergsons filosofi, hvor den defineres som et interval af ubestemt-hed imellem påvirkning og handling. Skønt det er dette interval, der konstituerer det specifikt menneskelige, medtænker Bergson ikke en egentlig kulturel historisk dimension. Det gør til gengæld fænomenologen Merleau-

der jo ikke nødvendigvis, at vi ikke har sådan en. Det er heller ikke åbenlyst, hvordan vi skulle have fået sådan en boks, og Nichols & Stich påstår da heller ikke at have en forklaring og egentlig er sådan en boks vel hverken sværere eller lettere at forklare eksistensen af end resten af vor organisme. Hvordan fik mennesket for eksempel to nyrer? Hvorfor ikke bare én? Hvorfor nogen i det hele taget?

Når det er sagt, så må jeg også samtidig sige, at om PWB eksisterer eller ej, så forekommer dens forklaringsværdi - ud over at fastslå, at der skal være en vis adskillelse mellem fantasi og virkelighed - temmelig begrænset, i hvert fald i Nicholds & Stichs fremlægning, for før noget overhovedet bliver sendt ind i denne boks, skal der være en initierende præmis og det er jo sådan set den, der er selve problemet - for hvordan genkender vi den? En sådan præmis er fuldstændig lig den usynlige grænse, vi leder efter, men Nicholds & Stich gør sig ingen tanker om, hvordan sådan en præmis kan blive salient.

Samtidig synes det vigtigt at påpege, at vandtætte skodder mellem PWB og BB under alle omstændigheder er langt fra sandheden. Hvis antagelsen om at ikonicitet grundlæggende er et indlæringsværktøj, så burde det snarere opfattes helt omvendt, nemlig at PWB i høj grad skulle være med til at forme BB. Når jeg eksempelvis tror at vide noget om USA (jeg har aldrig været der), så bygger denne viden, hvis jeg tænker mig om, på en uskøn blanding ('blending' og 'skemativering') af nyhedsudsendelser, actionfilm, Charles Bukowski, Coca Cola og Wrestle Mania. Ud over, at jeg selvfølgelig har en generel tro på, at mennesker nok ikke er så bundforskellige, når det kommer til stykket (stereotypisk semiotisk ind-

stilling).

Mental Spaces og Space Builders

Vender vi os igen mod lingvistikken, så forekommer det muligt at erstatte denne temmelig tunge idé om en 'boks' med den mere provisoriske opbygning af mentale 'rum', af den fauconnierske slags. Fauconnier redegør for, hvordan disse rum opstår, på baggrund af 'space builders' i sproget, og alene den måde, hvorpå hans analyse viser, hvor mange af disse rum, man kan have kørende på én gang, ved siden af - eller indlejret i hinanden⁹, forvandler ved sammenligning PWB, som den er beskrevet hos Nicholds & Stich, til en lidt gumpe-tung dampmaskine, fordi dens container-karakter så at sige synes at lukke fantasien 'inde' i boks, så den ikke har muligheden for køre ud på sidesporet eller hvor den nu vil hen. Faktisk nævner Nicholds & Stich at et af deres forsøg, hvor de satte (voksne) personer til at lege 'fin restaurant' endte med at den person som legede tjener til sidst 'skar' halsen over på kunden, hvilket bare får Nicholds & Stich til lakonisk at bemærke, at man under leg gør ting, som man ikke ville gøre i virkeligheden, uden dog at nærme sig en forklaring af, hvorfor noget sådant kan ske. I mental space er der masser af eksempler til at vise, hvordan et rum kan afføde nye rum i et mere eller mindre kontrolleret amokløb. Eksempelvis kan metaforer afføde nye metaforer, ud fra den førstes rum, uden at de nødvendigvis understøtter betydningen af den første metafor.¹⁰

Og at spaces og space builders ikke udelukkende er noget lingvistisk fænomen, bliver også klart, det øjeblik man giver sig til at analysere tegneserier, sådan som Kristian Tylén

i alle henseender, men måtte suppleres med en 'learning by seing what to do'.

En anden mulighed er den, Geoffrey Miller (2000) foreslår, nemlig at det simpelthen tilfældigvis gik hen og blev sexet at kunne udse, udføre - og ikke mindst udpege - interessante dele af omgivelserne for det andet køn, således at den som var bedst til tegnproduktion, producerede mest afkom. Fordi magevalg altid er et spørgsmål om at finde de mest overlevelsedygtige gener at give videre, og fordi en sådan kommunikationsakt i mangel hjernescannere, giver et temmelig godt indblik i den kommunikerendes mentale sundhedstilstand.

Possible World Box- Om at skelne virkelighed og simulation

Et andet irriterende spørgsmål som imidlertid melder sig, når man taler om imitation, er: Hvordan skelner man virkelighed fra leg, fra 'laden som om'? Spørgsmålet er jo også faktisk en omvendt formulering af tilstedeværelsen af den grænse, som jeg i indledningen foreslog, installerer selve den teatrale situation. Men hvordan ser man, om den er der eller ej - der er jo ingen fysisk scene, når børn leger.

Nichols & Stich (2000) fremlægger i deres kognitive teori om 'laden-som-om' eksempler på hvordan børn allerede fra toårsalderen er i stand til at trække denne grænse. Et barn kan tage en banan og holde den op til hovedet og tale mod den, som man taler i en telefon, uden bagefter at tro, at hun virkelig har talt med nogen. På samme måde kan man få små børn til at lege teselskab uden at hælde noget i deres kopper, og hvis man vender en af disse kopper

på hovedet, så vil de bagefter kunne udpege 'den tomme kop'.

Der sker altså i legen en udveksling mellem det fiktionelle og det virkelige, hvor vores viden om virkeligheden på en eller anden måde stopper hullerne i fiktionen, sådan at vi kan have fyldte-tomme kopper og tomme-tomme kopper.

Nichols & Stich foreslår tilstedeværelsen af en speciel 'mulig-verdens-kasse' (Possible World Box - PWB) i bevidstheden, som fungerer sideordnet til vores kasse for, hvordan vi faktisk tror verden hænger sammen (Belief Box - BB). Når vi er ved bevidsthed opdateres vores tro om verden hele tiden, fordi vore sanser indhenter og bearbejder ny information, og Nichols & Stich foreslår, at denne opdaterings-mekanisme (The UpDater), som i deres terminologi er en underafdeling af en generel inferens-mekanisme, også står for at opdatere PWB med information fra BB i forhold til den indledende legeræmme (initial premise), som kørte PWB i stilling:

'The basic idea is that when the pretense is initiated, the UpDater is called into service. It treats the contents of the Possible World Box in much the same way that it would treat the contents of the Belief Box when a new belief is added, though in the PWB it is the pretense premise that plays the role of the new belief. [...] One might think of the UpDater as serving as a filter on what is allowed into the Possible World Box. Everything in the pretender's store of beliefs gets thrown into the possible world box except if it has been filtered out by the UpDater.' (s. 124-125)

Umiddelbart kan det være svært, selv med et veludviklet 'container-skema'⁸ at se sådan en PWB for sig (se figur 2). Men det bety-

Ponty, ligesom han identificerer det specifikt menneskelige i en vis »tvetydighed«, en oscilleren mellem tilfældighed og nødvendighed.¹⁸

Selv amøber eller protoplasma lader sig »irritere« og foranlediges deraf til »handling«. Stimuli-respons er grundstrukturen i enhver semiosis og allerede instinktet har et mærke af intelligens, såvel som vi finder antydningen af det animalske i det vegetabiliske og omvendt.¹⁹ Fra dette perspektiv antager Bergson, at nervesystemets primære funktion er at modtage påvirkninger, der med hjernen som fordelingscentral udmunder i handlinger. Den rette handling (som ikke er bestemt på forhånd) er en aktualisering af en mulighed, som afspejledes i legemets holdning til sine omgivelser, endvidere er handlingen noget »der sker af sig selv når dens time er inde.«²⁰ Skønt indsigt kan spores tilbage til *Den Rene Bevidsthed*, så føjes der afgørende nyt til i *Stof og hukommelse*. Nemlig dette at man mellem hjernens sanseopfattende egenskaber og nervesystemet (»rygmarvens reflekser«) finder en gradforskul og ikke en væsensforskul: en forskul i udviklethed, ikke i essensen.²¹

Menneskets nervesystem, som er et højt differentieret og komplekst perceptions- og opfattelsesapparat, der omfatter syn, hørelse og duft osv., er via den centrale instans, hjernen, i stand til at integrere visuelle og auditive perceptioner i samlede informationsklynger, »[h]voraf følger et stadig mere integreret og sammenhængende billede af en rumtidslig verden« og mulighed for, »at fastholde et objekts identitet til trods for, at perceptionen uophørligt skifter og ændres i rum og tid.« Kombineret med sprogevn antager man, at disse evolutionært udviklede egen-

skaber endvidere medfører muligheden for en symbolsk formgivning af vor omverden, og »en fastholdelse og fremkaldelse af kognitive billeder.«²² Der er altså tale om, at det menneskelige perceptionsapparat udvikler egenskaber, der ikke kan hævdes at være udviklet med henblik på nødvendige handlinger. Denne udvikling, denne differentiering (og samtidige centralisering af perceptionsapparatet) medfører en højere grad af ubestemthed i handlingerne, hvilket ifølge Bergson må muliggøre det levende væsens »valg« af holdning overfor omgivelserne.

I den forbindelse henviser Bergson atter til laverestående dyrearter og anfører, at deres sanse- og reaktions/bevægelsesorganer ikke er skelnelige. F.eks. tjener en brandmands arme på en gang som opfattelsesinstrument og forsvarsmiddel. Deraf udleder han, at jo mere en dyreart er afhængig af hurtigt opfattelse og reaktion - desto tættere må sanseopfattelsen være på selve påvirkningskilden, hvor påvirkningen, som i brandmandens tilfælde, ikke kan skelnes fra reaktionen. Desto mere sofistikeret sanseopfattelsen bliver, og i forbindelse med at den integreres centralt, indfinder et ubestemthedsrum sig: et interval mellem påvirkning og handling. Et større handlingspotential (en mulighedsforøgelse) er resultatet af et mere sofistikeret og fintfølede sanseapparat.²³ Det er i ubestemthedsrummet, i intervallet, at hukommelsen indfinder sig og blandes med den aktuelle perception.²⁴

Legemet og handlingen - biologiens pragmatik

Spørgsmålene om subjektet og objektet, om deres adskillelse og deres forening, må snarere formuleres som

*tidsproblemer end som rumproblemer.*²⁵

Den Rene Bevidsthed beskæftigede sig noget ensidigt med de indre tilstande og psykologien. Derfor kommer Bergsons næste store værk *Stof og Hukommelse* til at handle om forholdet mellem det indre og det ydre. Dette værk kan derfor ses som et forsøg på at videreudvikle og komplementere begrebet om varen, som det udvikledes i *Den Rene Bevidsthed*. I *Stof og hukommelse* forsøger han at vise handlingen (det aktuelle) som et sammenløb af ånd og materie. Derfor bliver den ydre verdens begivenhedsstruktur til et vigtigt tema i Bergsons tænkning.²⁶ *Stof og hukommelse* former sig i overensstemmelse med de to serier (rummets og tidens), som et forsvar for både materien og ånden. Bogen er endvidere et stadigt opgør med idealisme og realisme, som ifølge Bergson henholdsvis hævder åndens eller materiens primat, dvs. verdens objekter som en mental ydelse eller de indre fornemmelser som afledt af den ydre virkelighed.²⁷

Som antydet er mennesket en blanding af ånd og materie. Det er imidlertid en banal erkendelse, at menneskets møde med verden går gennem kroppens sanser. Imidlertid har man, groft sagt siden Platon, ikke villet tillade kroppen megen indflydelse på domme over virkelighedens beskaffenhed. Sådanne domme måtte, for at opnå en tilstrækkelig grad af sikkerhed, overlades til fornuften, fordi den havde præformeret sin tænkning med den antagelse, at sandheden er evig og uforanderlig - kroppen er foranderlighedens (og syndens) sted. Det er »fornuftens cirkel«, det *rene cogito* i aktion; som vishedens grund eller formaliseringens

første bevæger sætter den selv sine objekter og bedømmer dem. Hvorledes bryde denne cirkel, når nu - som hævdedet i indledningen - bevidstheden ikke kan vide, hvad den ikke er bevidst om? Bergson forsøger, at hæve denne fortryllelse med en diskussion af almenbegrebers tilblivelse. Hjernens umiddelbare opgave er at skelne nyttigt fra unyttigt i den oprindelige perceptions- og bevidsthedsstrøm og give anledning til hensigtsmæssige handlinger i forhold til de krav, der er indeholdt i situationen. Han skriver; »hjernen ser ud til at være et instrument til analyse af den modtagne bevægelse og et instrument til udvælgelse af den bevægelse der udføres. Men i begge tilfælde indskrænkes dens rolle til at overføre og fordele bevægelsen.«²⁸ Hjernen er et selektionsapparat, og det vil sige, at indholdet i opfattelsen er et abstrakt af den globale fæno-fysiske situation. Kategoriseringen sker umiddelbart i forbindelse med handlingen, som imidlertid trækker på erindringer om lignende situationer, derfor er lighed i første omgang »noget følt og oplevet, før det er forestillet.«

»For at generalisere må man ..., fremdrage lighederne ved abstraktion, men for at få et nyttigt uddrag af lighederne, må man allerede kunne generalisere. Sandheden er den, at der ikke er nogen ring, fordi den lighed, tanken udgår fra, når den begynder at abstrahere, ikke er den lighed, tanken når frem til, når den fuldt bevidst generaliserer. Udgangspunktet er en følt, oplevet eller, om man vil, automatisk spillet lighed. Resultatet er en forstandigt begrebet eller tænkt lighed.«²⁹

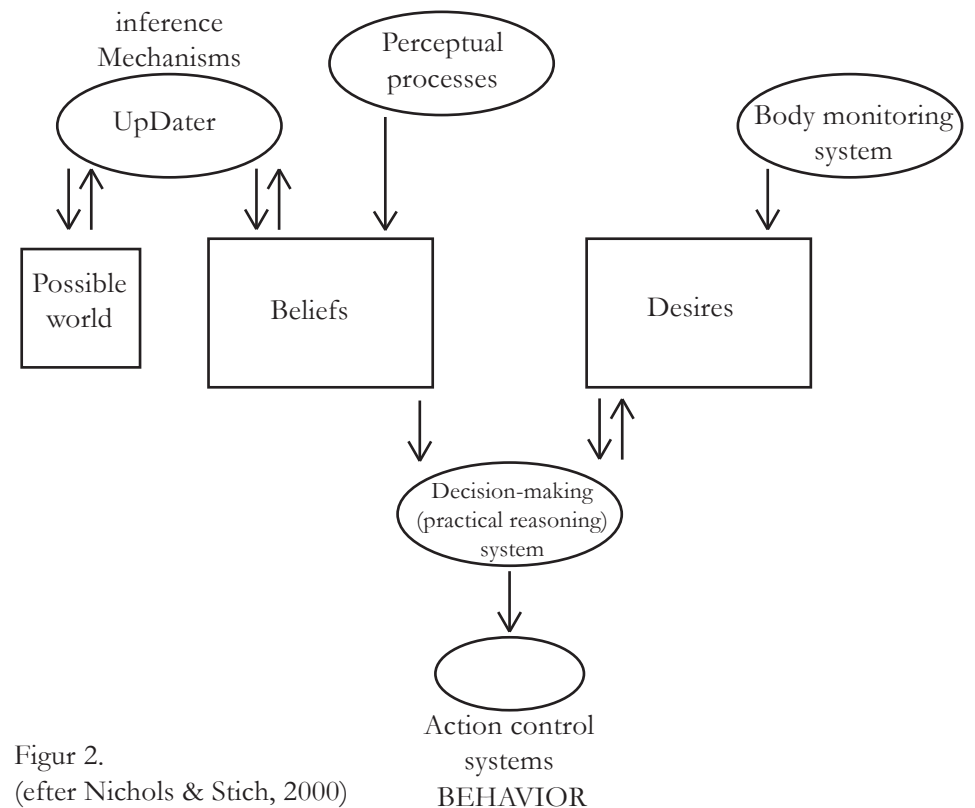
sesværdige:

'en moralsk værdig og i sig selv afsluttet handling af et vist omfang - i et forskønnet sprog [...] som ved at vække medynk og rædsel fuldbyrder renselsen' (ibid, kap. 6).

Det handler altså for Aristoteles om, at kunsten skal lære mennesker, hvordan de bør være, ved at skildre det efterlignelsesværdige og samtidig lære dem gennem katharsis at forsones sig med skæbnens ubønhørighed. Begge dele opdragende.

Det lykkedes mig imidlertid ikke i ovenstående udkast til en erfaringsudvikling at give nogen egentlig begrundelse for, hvordan det er blevet muligt for mennesker at springe ud i at benytte ikonisk (og symbolsk)

tegnudveksling til indlæring. Jeg skal heller ikke her prøve at 'lade som om' jeg ved det, blot antyde den tautologi?, jeg er stødt på forskellige steder (ingen nævnt - ingen glemt/husket), at efterhånden som vore forfædres spisevaner (formentlig i første omgang af nød) blev mere differentierede (vi blev til en vis grad kødædende (læs: altædende), skete der formentlig også en udvikling af den sociale sfære, blandt andet i form af arbejdsdeling, som gjorde livet i flokken så tilpas komplekst, at en imitationsevne blev en tilstrækkelig stærk tilpasning til at vinde frem. Der bliver med andre ord så mange skemaer at lære, at den gamle metode 'learning by doing' ikke længere er økonomisk



Figur 2.
(efter Nichols & Stich, 2000)

det for pålydende.

Et eksempel: Bøffeljagten

Lad os antage, at jeg engang har været med til at nedlægge en bøffel, partere og tilberede den og til sidst spist kødet til aftensmad. Næste gang jeg er på bøffeljagt, vil jeg kunne huske sidste gang, jeg jagede bøffel, fordi saliensen er den samme (§1), men jeg vil formentlig også kunne genkalde mig bøffelfesten om aftenen og måske endda genkalde mig kødets smag. Selve det at snige sig rundt på jagten kan altså virke indeksikalsk påmindende om hele bøffelscenariet (§2).

Skulle det nu lykkes mig at nedlægge en bøffel mere, så vil denne anden erfaring lagre sig enten sammen med eller henover den forrige, således at jeg enten får skabt en 'klynge' erfaringer eller en generaliseret erfaring (§3). Realiteten er formentlig en blanding, hvor erfaringer der ikke rigtig tilføjer noget nyt, lagres generaliseret, mens særligt stærke eller afvigende erfaringer lagres i et netværk med prototype-organisering. Altså husker jeg måske ikke hele den anden udgave af jagten, men kun at jeg ramte bøflen i øjet eller at den pludselig blev rasende og løb hen mod mig, fordi jeg kun havde fået såret den. Når jeg engang har været på bøffeljagter nok, vil en stor del af jagtens mest basale færdigheder, såsom at være opmærksom på vindretningen og ikke lave støj, være indarbejdet i et skema, som jeg måske ikke engang er bevidst om, at jeg bruger (som når jeg i mit virkelige liv kører på cykel), og samme skema ville jeg kunne projicere over på kaninjagt eller måske endda på damejagt (§4). Og til sidst kunne jeg måske endda få lyst til at tegne en bøffel på væggen hjemme i min hule, fordi jeg på den måde

kunne vise min lillebror, som aldrig har været på jagt før, hvad han skal forberede sig på (§5).

Mimesis, leg og læring

De mest åbenlyse eksempler på iscenesættelser kommer måske ikke fra kunsten, men fra børns leg, der stort set altid indeholder enten et element af motorisk træning eller rollespil, hvor børnene 'lader som om' et eller andet er tilfældet, eksempelvis, at bunker af sand kan være kager eller at de er hinandens kærestes eller forældre.

Det forekommer indlysende, at denne form for adfærd har til formål at opøve kompetencer, som kan vise sig nyttige senere i livet. Ideen er altså ved simulation at få indarbejdet de skemaer, som barnet enten intuitivt har viden om, i dagligdagen iagttaget, eller fra de voksne får fortalt, er brugbare. Og derfra er der ikke langt til at påstå, at de voksnes sidestykker til disse rollespil, som vi finder i teatret, i en eller anden grad tjener samme formål⁶. Dette er selvfølgelig langt fra nogen nyhed. Allerede Aristoteles skrev i Poetikken om efterligning (mimesis):

'Evnen til at efterligne er nemlig en del af den menneskelige natur lige fra barndommen, og mennesket adskiller sig fra andre levende væsener derved at det besidder den største evne til efterligning og erhverver sine første kundskaber ved denne.' (Aristoteles, kap. 4)

Og eftersom den 'voksen'-kunst han skriver om jo også er mimetisk, får dette ham selvfølgelig til at hævde at tragedien er den højeste form for kunst, fordi den til forskel fra komedien efterligner det efterlignel-

En sådan antagelse af en primordial erfaringsmodi som grundlag for forstandens symbolske og kommunikerbare former er noget Bergson har tilfælles med Merleau-Ponty og i øvrigt den fænomenologiske bevægelse. De ydre objekter har umiddelbart større betydning for os end de indre subjektive oplevelser, hvorfor vi har »al mulig Interesse i at gøre disse Tilstande objektive«, hvilket vil sige genkendelige i en eller anden forstand.³⁰ Og det er netop det, der er forstandens evne: den måler, vejer og vurderer, og disse evner må bero på en evne til at opfatte ting som samtidige, sidestille dem og vurdere deres indbyrdes relationer, dvs. gribe subjektive tilstande og så at sige, spatialisere vitale impulser fra dem, hvilket igen vil sige, at gøre dem til objekter for handlingen.³¹ *Vi har ikke genstande i opfattelsen, men kvaliteter, og objekter (kvantiteter) for handlingen.* Forståelse er derfor et spørgsmål om *udvikling* af disse umiddelbare »almenbegreber«, frem for en intellektualistisk forestilling der hævder, at forståelse er indordning (inklusion) under begreber. Heraf følger hans definitioner af subjektivitet og objektivitet: »*subjektivt* kalder vi det, der synes fuldstændig og adækvat kendt, *objektivt* det, der er kendt paa en saadan Maade, at en altid voksende Mængde af ny Indtryk kunde sættes i Stedet for det Begreb vi i Øjeblikket har om det.«³² Og sådan må det nødvendigvis forholde sig i en åben ontologi - i en verden der vokser.

At der skulle være en uudgrundelig forskel mellem *væsen* og *fremtrædelse* er for Bergson en besynderlig antagelse, som han mener idealismen og empirismen deler.³³ Han taler ikke om sande domme over tin-

genes beskaffenhed. Det er handlingernes hensigtsmæssighed og nytte, der værdisætter dem. I yderste tilfælde er den rette handling et spørgsmål om liv og død. Mennesket befinder sig i verden som et handlingscentrum, som et korrelativ til verden, dvs. det påvirkes af og påvirker verdens genstande - ikke som domsinstans hævet over det foranderlige, men som en del af det foranderlige. Det forekommer besynderligt, for ikke at sige urimeligt, at der skulle være noget, der forhindrer os i at opfatte vores omverden på en adækvat og, set i et evolutionært perspektiv, hensigtsmæssig (fornuftig) måde. Mennesket er (antager vi) det mest avancerede dyr i verden; hvorfor skulle evolutionen (verden) have privilegeret os med et inadækvat og misinformerende perceptionsapparat? Altså »... hvilke grunde skulle vi have til at betvivle en erkendelse, når selve ideen om at tvivle derpå aldrig ville falde os ind uden de vanskeligheder og modsigelser, som eftertanken angiver.«³⁴ Mennesket er et væsen i verden på lige fod med dennes andre fremtrædelser i et »system af solidariske og snævert forbundne billeder.«³⁵ Bergson foreslår derfor, at relationen mellem genstanden og vores opfattelse er en form for overlapning - *at væsen og fremtrædelse har del i hinanden.*³⁶ Med et og samme greb placerer Bergson sig teoretisk i forhold til filosofihistorien, skaber sig et terminologisk udgangspunkt og en gennemgående metafor for sin perceptionsteori. »Vi anser stoffet for at være en helhed af "billeder". Med "billeder" mener vi en slags eksistens, der er mere end det, idealisten kalder en forestilling, men mindre end det, realisten kalder en ting - en eksistens halvvejs mellem "tingen" og "forestillingen".«³⁷ Herved sætter han sig midt (i verden) mellem

subjekt og objekt, ånd og materie og dermed mellem idealisme og realisme. Hans monisme såvel som metodiske dualisme viser endvidere, at han ikke søger at forene subjekt og objekt i en dialektisk bevægelse. Han søger at løse problemet ved at tænke filosofien sammen med den biologiske udviklingstanke.

Udgangspunktet for hans perceptionsteori findes i den sunde fornuft, »sensus communis«. Affyringsrampen er altså ikke ukendt, men den sunde fornuft er mere »optaget af udtrykkets brugbarhed« end dets teoretiske validitet og går derfor ofte fejl i de filosofiske problemstillinger, følgelig kan den kun tjene som udgangspunkt. Det den sunde fornuft fortæller os er, at den genstand vi holder i hånden og perciperer, visuelt og taktilt, også eksisterer uafhængigt af dens tilstedeværelse som mentalt billede. Og at den endvidere i sin uafhængighed stemmer nogenlunde overens med forestillingen om dens beskaffenhed. Vi finder den umiddelbart, som den er - den er ru, har tyngde, en farve, er blød eller hård osv. »For den sunde fornuft eksisterer genstanden således i sig selv, men er på den anden side lige så afvekslende og broget, som vi opfatter den; den er et *billede*, men et *billede*, der eksisterer i sig selv.«³⁸ Et billede, der eksisterer mellem en subjektets konstitutionsydelse og et fuldstændig neutralt eller objektivt sansedatum.³⁹

I den samling billeder, Bergson kalder universet, adskiller et særligt billede sig fra de andre, nemlig legemsbilledet. Legemsbilledet konstitueres både udefra og indefra på en gang, gennem henholdsvis sanseopfattelser og affektforfølelser. Legemets overflade udgør det eneste element i det udstrakte, der på en og samme tid er opfattet og følt. Det er

med dette, at mennesket centrerer og finder sit udtryk i verden. Legemets affektforfølelser glider ind og ud mellem udefrakommende indtryk og de bevægelser, individet udfører, som handlingernes ikke-distinkte indflydelseskilder. Kun når vi bliver bevidste (og projicerer ud i rummet), kan vi udpege distinkte indflydelseskilder.

Legemet befinder sig i konstant dynamisk udveksling, interaktion og vekselvirkning med sin omverden, som en membran mellem person og verden. Dvs. at legemets holdning eller posur på sin vis reflekterer sine handlingsmuligheder. Hvilket videre betyder, at man i legemets holdning opdager omgivelsernes indflydelse på personen. Sådan må det nødvendigvis forholde sig, siden en overskæring af nervetrådene mellem hjernen og resten af kroppen ikke blot ville afskære enhver fra at handle, men tillige ville forhindre enhver sanseopfattelse. *Kroppens posur udtrykker altså et individs muligheder for handling, og denne mulighed for handling udtrykker på en præcis og fuldstændig adækvat måde en persons opfattelse af stoffet.* Udtrykt i Bergsons termer: »Jeg kalder samtlige billeder stoffet, og de samme billeder i forhold til den handling, som et ganske bestemt billede, mit legeme, har mulighed for, kalder jeg opfattelsen af stoffet.«⁴⁰ Opfattelsen er netop legemets måde at forberede sin reaktion på omgivelsernes indflydelse. Det, vi finder mellem perception og handling, er derfor et kontinuum, en gradforskul og ikke en væsensforskul mellem hjernens receptorer og rygmarvens udadgående reflekser. Alt dette resulterer i en forestilling om perceptionen, der ikke tager afsæt i subjektets forestillinger, men i handlingen (som er vor evne til at bevirke forandring i vore omgivelser) »og anbringer os fra

et større antal oplevelser end hvis saliensen skulle være meget specifik (se figur 1, §3). Hvor det indeksikalske kun behøver sparsom information for at genkende et rigt betydningsfelt, arbejder skemaet så at sige omvendt ved at kunne erstatte et komplekst perciperet scenario med et simplere 'stereotypisk' scenario³, som giver mulighed for interaktion. En såkaldt 'top-down'-styret interaktion med schema mappings (Fauconnier, 1997, s. 11 - se figur 1, §4) Det er, så vidt jeg kan læse det, også kernen af hvad Mark Turner (1996) mener, når han taler om at mennesker tænker i 'parabler'. Når han siger, at mennesker er i stand til at forme og forstå 'små rumlige fortællinger', mener han faktisk først og fremmest billedskemaer. Derfor kan man også læse hans beskrivelse af 'story' som en beskrivelse af disse billedskemaer:

'We recognize stories as complex dynamic integrations of objects, actors, and events. But [...] we do not recognize each story as wholly unique. Instead, we know abstract stories that apply to ranges of specific situations' (s.10)

Men et biprodukt af denne funktion er så, at vi - fordi den saliente del af skemaerne er kogt ind til en eller anden form for 'sali-essens'⁴- ved et eller andet lykketræf oven i købet er blevet i stand til at genkende stereotypiske fremstillinger af disse stereotypiske kognitive skemaer, når vi møder dem i form af ikoniske tegn i den virkelige verden (se figur 1, § 5). Det er formentlig temmelig enestående for mennesker - et todimensionalt billede af en hund uden duft eller bevægelse siger for eksempel ikke en rigtig hund en pind, mens mennesker har gjort dette til et af sine specialer

og udnytter det i en ekstremt vigtig funktion, som vi skal prøve at vende lidt tilbage til, nemlig: legen. Og cirkelslutningen bliver komplet, når vi ender med at kunne projicere variationer af disse fremstillinger over i en forholden sig til (mapping med) egenarten og almindeligheden af vore primære erfaringer.

Symboler kort

Uden at gå dybere ind i konsekvenserne af en sådan procedure kan symbolet måske tænkes at opstå, når vi reducerer en måske principielt insignifikant (non-prægnant, men genkendelig) indeksikalsk del af et salient scenario til en stereotyp.

Forbehold

Et enkelt forbehold: faktisk er der jo aldrig rigtig nogen, som har set et billedskema i funktion i hjernen. I sproget kan man argumentere for det med vægtige argumenter. Vores brug af præpositioner (*i, på, fra, af, etc.*) i selv de mest abstrakte betydningsammenhænge, viser, i hvor høj grad vores sproglige apparat er styret af disse i grunden kropslige skematikker.⁵ Men at gøre det til centrum i en kognitiv førsproglig teori er temmelig spekulativt. Turner har et lidt tåget afsnit (s.22-23), hvor han taler temmelig løst om funktioner i cerebellum og forskellige af de visuelle moduler i hjernen, uden dog rigtig at sige noget forståeligt, selv om han forsøger at trække på neurologiske autoriteter som Damasio og Edelman. Der er derfor mulighed for at begrebet bare er en konstruktion, som bygger på helt andre funktioner. I hvert fald er det muligt, at jeg oversimplificerer i min lille lynfremstilling af tegn-evolutionen her. Indtil videre - så længe det afstedkommer frugtbare associationer - vælger jeg imidlertid at tage

dette forhold, eks.: 'Du ser bleg ud', hvor blegheden er et indeksikalsk tegn, et symptom på sygdom, som man opfordres til at reagere på, evt. ved at gå i seng, 'Opkøb A.P. Møller' hvor en enkelt person repræsenterer et helt firmas komplekse gøren og laden eller fra Christian Winthers Til Een: 'Mildt sender Herren Dig sit Øje', hvor øjet er et indeks på det langt mere komplekse fænomen 'syn' eller 'opsyn'. Det metonymiske beskrives af Greimas & Courtés (1988, s. 154) blandt andet som en 'deform' metafor.

Der skal her tages forbehold for, at vi med sproget har en underliggende symbolsk tegndannelse. Den sproglige metynomi kan altså kun betegnes som analog til min forståelse af indeks. Måske som udtryk for samme mekanisme. Det er i hvert fald holdningen hos Gilles Fauconnier. I hans kognitive lingvistik terminologi tales der om "pragmatic function mappings" (Fauconnier, 1997, s.11), hvilket kan siges at være udtryk for netop indeksikalske relationer. Et givet perciperet scenarios prægning kan lures ved at scenariet identificeres (ved mapping) blandt hukommelsens lagrede oplevede scenarier på baggrund af en genkendelse af dele af scenariets form, hvorefter det lagrede scenarios prægning tilskrives det perciperede.

Forcen ved den indeksikalske tegnrelation er dens konkretethed og dermed dens store effektivitet i fortolkningen netop af genkendelige situationer.¹ Men dette peger samtidig på indeksets begrænsning i brug, for det er så godt som intet værd i mødet med nye og ukendte objekter. I sin mest rigide form kan et sådant system eksempelvis resultere i, at jeg løber hver eneste gang, jeg hører en raslen i bladene, også selvom det er mig

selv, som trasker rundt i dem eller jeg glemmer at løbe, når en løve angriber, fordi jeg er vant til at genkende mine fjender på deres tigerstriber. Eller endnu værre: hvis mængden af perciperet information, der skal til for at genkende noget, nærmer sig 100 procent af den saliente form, så bliver der alt for mange scenarier at lagre, fordi jeg må lagre en ny tiger, hver gang jeg møder et nyt individ eller bare hver gang jeg møder den samme tiger et nyt sted.²

Ikonicitet

Efterhånden som udviklingen har udstyret levende væsener med mere og mere sofistikerede sansapparater, som gjorde det muligt at skelne flere og flere forskellige saliens, er det derfor blevet en simpel nødvendighed med en eller anden form for generalisering. Det er i den henseende klart, at prægningen i første omgang er det eneste fornuftige kriterium for en sådan generalisering.

Lakoff (1987) bruger ikke ordet prægning, i stedet taler han om 'interactional property' (s. 51), og om hvordan disse interaktions-egenskaber i oplevelsen skaber 'klynger' ('clusters'), der giver os mulighed for at kategorisere ud fra prototyper.

En anden mulig måde, hvorpå dette kan finde sted, er ved, at sammenlignelige situationer efterhånden overlejes på hinanden, således at en stor del af de konkrete saliens bliver udvisket i hukommelsen og erstattet af 'idealiserede kognitive modeller' (Ibid. kap. 4), såsom 'billedskemaer' (image-schemas), 'rammer' (frames) eller 'domæner' (domains) (for et overblik: se Clausner & Croft, 1999), som indeholder kernen af den prægning information, men er skrabet ned til et minimum figurativt indhold og som derfor siden kan sammenholdes med

begyndelsen i tingene som helhed.«

»I ren tilstand og uden min hukommelses indblanding er min opfattelse ikke rettet fra mit legeme mod andre ting; den er fra begyndelsen i tingene som helhed og begrænses derefter lidt efter lidt for til sidst at tage mit legeme som midtpunkt. Den bringes dertil netop ved at erfare den dobbelte egenskab, som dette legeme har, og som består i, at det iværksætter handlinger og føler affekter, kort sagt ved erfaringen af den sensoriske magt hos et billede, der er særlig privilegeret blandt alle billederne. På den ene side befinder dette billede sig nemlig altid i forestillingernes midtpunkt, således at de andre billeder indretter sig i selve denne orden, hvorefter de kan blive genstand for dets handling. På den anden side opfatter jeg dets indre, indefra, ved hjælp af de såkaldte affektforannelser, i stedet for, som for de øvrige billeders vedkommende, kun at kende deres overfladiske hinde. Der findes altså i helheden af billeder et billede, der er foretrukket frem for andre, opfattet i dybden og ikke blot på overfladen, og som både er affektens sæde og en kilde til handling; dette særlige billede er midtpunktet i mit univers og det fysiske grundlag for min personlighed.«⁴¹

Det menneskelige legeme med dets grader af ubestemtthed er det materielle udgangspunkt for handlingen, men også modtageren af de påvirkninger, der fører til handling. Bergson har her gjort rede for det ene spor i sin dualisme; det rent materielle udtryk for relationen mellem legeme og omgivelserne. Han har herved skabt et brohoved til åndens - det andet spor - sammenløb med mate-

rien.

Siden det er i menneskets indre, at vi finder det åndelige, må det også være i mennesket, vi finder åndens konkrete sammenløb med materien. Handlinger finder som sagt sted i nutiden. Og når Bergson bestemmer nutiden som »sensorisk«, da begynder vi at forstå, hvad der menes med, at kroppen og ånden kommunikerer ved hjælp af tiden. Det radikale hos Bergson er imidlertid, at bevidstheden hos ham er at forstå som en vorden, dvs. en størrelse i kontinuerlig og stadig forandring - og mere end det: »Der er givet os en *sammenhæng, der er i bevægelse*, hvor alt på én gang ændres og forbliver«. ⁴² Hvorledes behersker mennesket denne bevægelse, denne tidens gang? Det er klart, at hukommelsen i den forbindelse spiller en afgørende rolle. Et vigtigt element i erindringen er fortiden og dennes tilbliven. Og hvor skulle den blive til om ikke i selve nutiden? Og hvor skulle fortiden bevares og have sit liv, hvis ikke i nutiden? Nutiden er handlingens sted, og hukommelsen er selvfølgelig et nyttigt redskab i handlingsøjemed og kan derfor betragtes som en funktionel og (ren) åndelig ydelse i tiden.

Hukommelsen er tidens indlejring i mennesket, som varens syntese i bevidsthedsstrømmen. Herved bliver tiden synonym med ånd hos Bergson, fordi det åndelige princip i mennesket er hukommelse. »Varje medvetande är alltså minne - ett bevarande, en anhopning av det förflutna i det närvarande.« ⁴³ Det er i øvrigt bemærkelsesværdigt og karakteristisk for Bergson, at han ikke opfinder (eller skaber) et nyt begreb til den syntetiserende funktion, men i stedet tager udgangspunkt i et fænomen, der er velkendt for alle: nemlig det at vi kan genkende, at vi kan huske.

Væren-i-verden: biologiens transcendens

I efterkrigstiden bliver Bergson en del af den tradition i fransk filosofi, der skal gøres op med. Han kritiseres derfor for at overse historien og socialitetens indflydelse på den faktiske eksistens, frem for det indre bevidsthedsliv. Som vi har set kan sådan en kritik ikke betragtes som dækkende. Men ud fra dette perspektiv kan vi sige, at en af Merleau-Pontys væsentligste tilføjelser til en kroppens filosofi er at vise, at kroppens sanselighed konstant overskrider biologiens pragmatiske sider og former sig som en åbning overfor såvel den anden som for historien. Hensigten her er nærmere bestemt et forsøg på at vise Merleau-Pontys tanker om »egenkroppen« som en nærmest teleskopisk forlængelse af Bergsons teori om legemsbilledet.⁴⁴

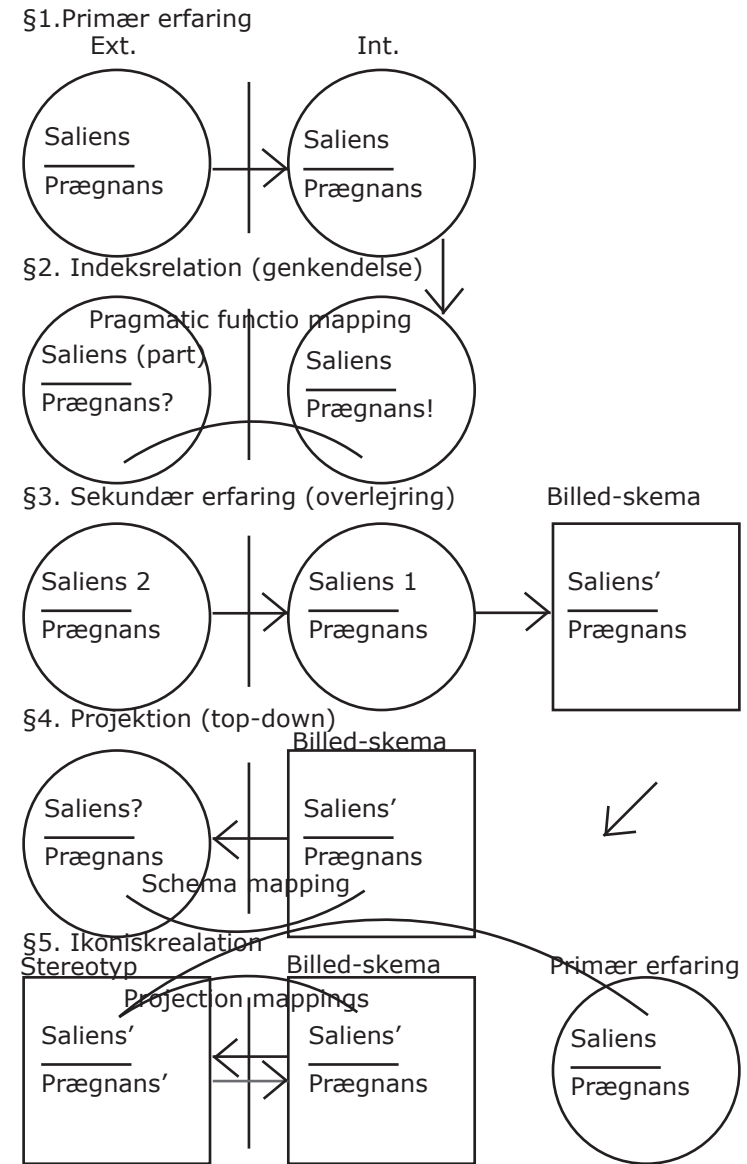
Tanken om at mennesket, før det begår videnskabelige teorier, befinder sig i en levend og erfaret verden, en præobjektiv (livs)verden er Bergson og Merleau-Ponty enige om. *Mennesket eksisterer før det tænker*, og denne eksistens er overhovedet tankens forudsætning, som vi har set det i forbindelse med Bergsons definition på almenbegreber. Endvidere opfatter de begge legemets måde at finde sig til rette i sine omgivelser som det centrale led i overgangen fra ren eksistens (eller indre erfaringer) til en social eller endog videnskabelig adfærd.

Bergson placerede legemet mellem en *res cogitans* og *res extensa* - som en *res movens* - med konstant henvisning til biologiens immanente pragmatik. Herved beredte han et »fysisk grundlag for en personlig-

hed«. ⁴⁵ Et grundlag som Merleau-Ponty bl.a. elaborerer på ved at vise, hvordan biologien konstant overskrider sine egne »anatomiske dispositioner«. Ved denne overskridelse beredes *eksistensen* en særlig betydning allerede i selve perceptionen. ⁴⁶ Perceptionen situerer os i en verden, i det vi »overtager« en tilfældig situation og gør den personlig. Det begrebet eksistens skal udtrykke er den grad af tvetydighed (kontingens), der altid allerede er givet i det menneskelige; at der altid finder en umiddelbar betydningsdannelse sted - at den gives uden garantier - som et udslag af frihed. ⁴⁷ Den folder sig med andre ord ud i det Bergson kaldte ubestemthedsrummet, og som han fandt, at evolutionen havde udstyret os med.

»Alt er menneskeskabt og alt er naturligt hos mennesket, kunne man sige, i den forstand at der ikke findes et eneste ord, ikke en eneste adfærd, som ikke i et vist omfang skyldes den simple biologiske væren - og som ikke på samme tid unddrager sig dyrelivets enkelhed, og ved en slags *løsrivelse* og en evne til *tvetydighed*, som *kunne være definitionen på mennesket*, drejer den vitale adfærd bort fra dens mening... Adfærd skaber betydninger, som er transcendent i forhold til den anatomiske disposition, og som alligevel er adfærd iboende som sådan, eftersom den læres og forstås. *Man kan ikke se bort fra denne irrationelle evne, som skaber betydninger og kommunikerer dem. Talen udgør kun et særtilfælde heraf.*« ⁴⁸

Ved at analysere særlige sygdomstilfælde viser Merleau-Ponty, at normale



Figur 1, Erfaringer og relationer

“at 'forstå' en ordre er at udføre den - i det mindste virtuelt [...] At forstå er i en vis forstand at *immunisere sig* mod den stimulus, der udgøres af perceptionen af budskabet; det er at vælge den rigtige adfærd i forhold til den situation, man befinder sig i.” (Thom, 1998, s. 113).

At ville beskrive det kognitive system med en sådan simpel behaviourisme er måske ikke dækkende for den sofistikerede menneskelige bevidsthed, men er i det mindste et uomgængeligt springbræt, da det netop er bevidsthedens udgangs- og holdepunkt. Og med saliens- og prægnansbegreberne som simple generaliserbare byggeklodser er det muligt hurtigt at komme vidt omkring i beskrivelsen af et kognitivt beredskabsapparat, og på vejen undersøge, hvad en analyse af den percianske tegntrekant set i et sådant evolutionært lys kan føre til.

Indeksikalitet

I forhold til et objekt eller en begivenhed fungerer et indeks som et tegn ved kun at præsentere et udsnit af det perciperbare hele, sådan at dette udsnit peger på den sandsynlige nærhed (kontiguitet) af hele objektet eller begivenheden og dermed hele dennes prægnans. Hvis man kun ser halen af en tiger, fordi resten er skjult i græsset, så indikerer halen alligevel at man bør tage de samme forholdsregler, som hvis man havde kunnet se hele dyret. Og hvis vi er vant til at høre en pavloviansk klokke ringe, hver gang vi skal spise, så regner vi den som en del af dette scenario, sådan at klokken ringen fremkalder en reaktion, som er en forberedelse på spisning.

Indekset er en så naturligt indbygget tegnfunktion i vores måde at opfatte verden på, at man kan have svært ved overhovedet at opfatte det som et tegn. I saussureansk perspektiv (Greimas & Courtés, 1988, s.92), hvor et tegn skal være noget helt andet end det, der gives tegn til, referenten, betragter man heller ikke indekset som et tegn.

Brug af indeksikalske tegn har prototypisk det formål at vinde tid, at sætte forståelseshastigheden i vejret. Advarselskriget er et åbenlyst eksempel på dette; at forstå tilstedeværelsen af røg som tegn på, at der er en brand i gang et sted, er et andet. Begge giver iagttageren mulighed for at reagere hurtigere på faren/branden, end hvis vedkommende nødvendigvis skulle have hele scenariet præsenteret for at forstå, hvad der foregik. For byttedyr kan det betyde forskellen mellem liv og død, om de opfatter de indeksikalske tegn på en tiger, såsom en lugt eller en raslen i bladene, før tigrer selv er kommet tæt nok på, til at kunne opfattes i sin helhed.

Indekset er et 'kende-tegn', for sit objekt, som giver mulighed for 'gen-kendelse' (på eng. 're-cognition'). Indekset (se figur 1, § 2) henviser altså til en allerede erfaret prægnans (se figur 1, § 1). Denne erfaring kan være kommet fra perceptionen (jeg har måske set en brand før i mit liv og lagret oplevelsen i hukommelsen) eller den kan være så vigtig, at den er indlejret genetisk som en refleks (jeg behøver eksempelvis ikke have prøvet at få noget i øjet, før jeg lærer at blinke).

Med et andet ord kan man forklare det indeksikalske ved at tegnet fungerer via et metonymisk forhold til sit objekt. Eksempler på sproglig metonymi (Moberg, 1996, s.115) viser

personer via perceptionen altid befinder sig i meningsfulde relationer, at vi f.eks. har udvalgt elementer i en situation og anticiperer dem som mål for efterfølgende handling.⁴⁹ Den syge må ad omveje (bl.a. intellektets og sprogets) tilegne sig en genstands betydning. Han må udkaste »hypoteser« om det perciperede og dets sammensætning for at analysere sig frem til genstandens betydning, dvs. hvad den skal eller kan bruges til m.m.. Han kan ikke længere »spille« sine omgivelser, som den normale, der »trænger ind i genstanden via perceptionen, tilegner sig dens struktur,«⁵⁰ hvorefter handlingen styres i en motorisk interaktion (eksempelvis det at skrive) med genstanden. Med andre ord ser vi ikke en aflang cylinderformet genstand, tilspidset i den ene ende, med endnu en cylinder, blot mindre, i den anden, samt en udvækst på siden - nej, vi ser et skriverskab (en kuglepen) med det samme. På baggrund af sådanne empiriske analyser konkluderer Merleau-Ponty, at der findes *en eksistentiel betingethed mellem sansning og betydning*.⁵¹ »... I do not explicitly perceive then. I do not so much perceive objects, than reckon with an environment.«⁵² Denne betingethed viser sig i den *intentionelle bue*, og »det er denne ... der udgør sansernes enhed, sanserne og intelligensens enhed, sensibiliteten og motorikkens enhed.«⁵³ Situationers helhedspræg viser os netop, at der via intentionalitetens modi folder sig betydninger ud mellem den rent funktionelle biologi og intellektets forstandige abstraktioner, som ikke på forhånd kunne læses ud af scenariets isolerede elementer. Merleau-Ponty finder i eksistensen, vores præ-objektive måde at være i verden på, en overskridelse af de biologiske perceptionsegenskaber Bergson og Jacob beskriver.

Den umiddelbare situationsforståelse formidles via noget Merleau-Ponty kalder et *kropsskema*, hvis virke udgøres af *en automatisk og dynamisk og hele tiden pågående organisering og integrering af kroppens dele i forhold til situationens værdi for organismen* - på samme tid »opfattet og følt.«⁵⁴

Merleau-Ponty mener selv, at hans begreb om væren-i-verden har affinitet til Bergsons begreb om »livsspænding« (*attention à la vie*). Men Bergsons begreb tager ifølge Merleau-Ponty ikke højde for den eksistentielle mening, der ligger i situationen:⁵⁵

»For så vidt som refleksen åbner sig for en situations mening, og for så vidt som perceptionen ikke først sætter en erkendelsesgenstand, men er vores samlede værens intention, er refleksen og perceptionen modaliteter ved et *præobjektivt syn*, som vi kalder væren-i-verden.«⁵⁶

Der er hermed åbnet for en langt bredere form for betydningsdannelse i menneskelivet.

Hukommelsen og bevidstheden

*We are, as Proust declared, perched on a pyramid of past life.*⁵⁷

Stof og hukommelse opstiller, som anført ovenfor, udover et alternativ til idealismen og realismen også et forsvar for materien og ånden. En sådan dualistisk antagelse kan lyde suspekt i en monisme, men den skal selvfølgelig også forstås i de rette bergsonske termer: det er ikke et dialektisk forhold, men en mangefold af forskelle.

Eftersom spekulation ikke

baserer sig på præsente sansedata, må man forestille sig erindringen som - i princippet - ren ånd. Derfor må man forestille sig en væsensforskel mellem perception og erindring.⁵⁸ Ikke som f.eks. empirismen og sensualismen forestillede sig; nemlig bevidsthedens materiale som afbleget sansedata. At genstande påvirker sanser og sanser fremkalder idéer, og at disse åndelige entiteter blot fjerner sig fra den aktuelle genstand som på en ret linie i tiden.

Bergson henviser til sin tids neurofysiologi og anfører, at man intet sted i »nervesystemets fine struktur« kan lokalisere centre for opsamling eller lagring af hverken det ene eller andet - man finder kun forbindelses-tråde.⁵⁹ Derfor mener han, at den reflekterede opfattelse, blandingen af perception og erindring (materie og ånd) er langt mere sammenlignelig med en *strømkreds*, hvori ingen indtryk kan standse »undervejs i åndens dybder«, men alt efter situationens behov genkaldes og derved vender tilbage til selve perceptionen (den intuitivt grebne virkelighed), hvorved den havner i et spændingsforhold til genstanden. Man må konstatere, at vi er lige så lidt eller lige så meget herre over dette åndsarbejde, som vi er over perceptionen. Teorien om perceptionen skulle netop vise, at der i vores opfattelse af omverdenen indgår en intuitivt begrebet virkelighed foranlediget af en konkret udefra kommende påvirkning. En sådan umiddelbart opfattet virkelighed, perceptionen af det konkrete, finder vi selvsagt ikke, når vi afsøger hukommelsen. Den rene erindring er en forestilling om en fraværende (virtuel) genstand og i princippet en ren åndelig ydelse. Vi må derfor parallelt med antagelsen om en væsensforskel mellem perception og erindring antage en væsensforskel

mellem nutid og fortid. Hvornår opstår da fortiden, hvilken forbindelse har den til nutiden og evt. det kommende (fremtiden), og hvor findes den?

»I hold that the formation of recollection is never posterior to the formation of perception; it is contemporaneous with it... For suppose recollection is not created at the same moment as perception: At what moment will it begin to exist? ... The more we reflect, the more impossible it is to imagine any way in which the recollection can arise if it is not created step by step with perception itself...«⁶⁰

Nutid og fortid markerer altså en form for sameksistens og ikke bare succession (som de selvfølgelig også er) - i princippet det virtuelle og det aktuelle samvare.⁶¹ Hvordan kan Bergson påstå noget sådan? Det kan han fordi alt, hvad der foregår i det levendes verden, finder sted i nutiden. Ånden har udviklet sig i takt med legemet, navnlig i forbindelse med perceptionsapparatets differentiering og intervallet mellem påvirkning og reaktion. I Bergsons filosofi opfattes åndelige ydelser, ligesom de materielle, som funktionelle og altså primært befordrende for handling og overlevelse. Altså finder hukommelsen sin funktion i nutiden, hvilket vil sige i den aktuelle handling. Som vi har set, reflekteres menneskets handlingsmuligheder hvert øjeblik i legemets holdning. Bergson definerer derfor nutiden som et »senso-motorisk« fænomen. Og handling tager tid, nutiden har varighed, og legemets holdning i forhold til handlingen udtrykker varens aktuelle organisering eller »vordens aktuelle tilstand«, i det handlingen på en gang griber tilbage i fortiden og

scenen ligner den situation, som i virkeligheden ville have forårsaget den direkte påvirkning.. Teater er altså per definition en slags simulation: fiktion.

I teatersemiotikken er der da også bred enighed om at definere teater som et grundlæggende (omend ikke udelukkende) ikonisk tegnsystem (Elam, 1980, s.21-27; Esslin, Martin, 1987, s. 43; Aston & Savona, 1991, s. 6; Fischer-Lichte, 1992, s.129-141; Rozik, 1996, 2000). Uden at gå dybere ind i om dette egentlig var Charles Sanders Peirces egen præcise forståelse af sin terminologi, kan et ikonisk tegn defineres som noget, der står i forbindelse med sit objekt netop via en lighedsrelation. For at blive til teater skal et givet scenarios 'indhold' krydse den usynlige grænse mellem scene og tilskuer; denne grænse fungerer som et ikonisk 'filter', der forvandler situationen fra virkelighed til noget, der i en eller anden forstand 'ligner'.

Men hvad er ideen overhovedet med det, kunne man naivt spørge. Hvorfor nøjes med efter-ligningen, ligheden, hvis man kan få den ægte vare? Kort sagt: Hvad skal mennesket med teater? Denne opgave søger ved hjælp af et kognitivistisk syn på de peircianske tegntyper at nærme sig en sådan teaterontologi, som måske også kan siges at være en ontologi for udsigelse i det hele taget.

Saliens og prægans

Følgende hviler på den i udgangspunktet materialistiske præmis at det menneskelige kognitive system har til formål gennem perceptionen at give mennesket viden om, hvilke forandringer i det omgivende miljøes fire dimensioner, det pågældende menneske bliver mødt af - eller har mulighed for at gennemføre - og dernæst ved hjælp af det motoriske

system, at sætte mennesket i stand til at reagere eller agere forholds-mæssigt fornuftigt på disse reelle eller potentielle forandringer. Når Noget overhovedet har betydning for Nogen, så er det fordi Nogen af uransagelige årsager 'lever', og af lige så uransagelige årsager gerne vil vedblive med at leve og derfor forsøger at 'leve op til' de krav et sådant projekt indebærer. At forstå en situation er i første omgang at forstå, hvordan man skal agere eller reagere for at fremme sit eget 'livs-projekt' i den givne situation.

Dette er situationens betydning eller 'prægans', som René Thom (inpress) efter gestaltteoretikerne kalder det. Men for overhovedet at fatte at Noget er en ting eller en situation, må dette Noget kunne udskilles fra det almindelige rum-tidslige kontinuum. Det må have en afgrænset form, som kan erkendes med sanserne, det må med Thoms ord (ibid.) være 'salient'. Enhver oplevelse, ting eller situation må være både salient og prægnant for at have nogen betydning for mennesket. Hvis vi skulle gå og koncentrere os om hver eneste lille sten på vejen, så ville vi aldrig komme nogen vegne, derfor er kognitionen indrettet til at frasortere al unødvendig information og kun koncentrere sig om det prægnante. Men for overhovedet at kunne sortere, må de indkomne informationer kunne ordnes i salienser.

Sproget er i sin simpleste form: advarselsskriget, et udtryk for denne dynamik mellem en salient lydlig form og en prægnans ('løb!' eller 'Se op!') - at forstå et advarselsskrig er at forstå, at der er fare på færde og derfor kunne tage sig sine forbehold, f.eks. ved at flygte. Advarselsskriget er et imperativ, en ordre om at tage sig i agt, og med René Thoms ord kan man sige:

Mikkel Wallentin

Teatrets ikoniske grænseland

- en sondering af 'rummet' mellem virkelighed og fiktion.

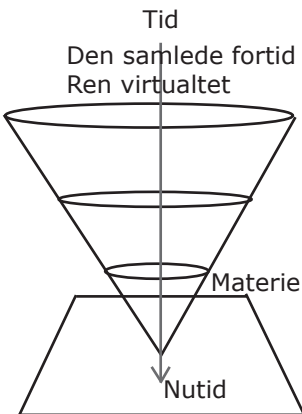
'The advantage provided by the ability to construct a scene is that events that may have had significance to an animal's past learning can be related to new events, however causally unconnected those events are in the outside world.'

Gerald Edelman, 1992, s.118

Dette er teatrets grundvilkår:

1.) nogen ser på, og noget udspiller sig; 2.) for at man kan tale om teater skal der være den førnævnte afstand, en grænse, synlig eller usynlig mellem scenen og tilskueren. Først når man træder ind eller op på scenen, kan man 'op-træde'. Denne grænse må principielt ikke overskrides (selvom der selvfølgelig i 'grænse'-tilfælde er eksperimenteret med netop det). Hvis en person på en scene udtrykker noget, eksempelvis vrede, så kan den godt være rettet direkte mod tilskueren, men hvis vedkommende overskrider scenens usynlige grænse og giver sig til at slå på tilskueren, så er det ikke længere iscenesat, selv om det såmænd kan være dramatisk nok (for tredjemand). Så er det blevet en virkelig hændelse. For at noget kan betegnes som teater må det altså ikke direkte påvirke sin tilskuer. Men er teatrets opgave og evne ikke netop gennem iscenesættelsen at påvirke tilskueren? I så fald er det i hvert fald en indirekte påvirkning, som må afstedkommes ved at situationen på

ind i fremtiden.⁶² Nutiden som sensorisk betegner i langt højere grad en menneskelig praksis end et tidspunkt; nutiden er noget, der finder sted og ikke noget, der blot er. I praksis kan vi ikke være bevidste om andet end fortiden, »i det den rene nutid er det ubegribelige forløb, hvorved fortiden ætser sig ind på fremtiden.«⁶³ Dette forhold udtrykkes så glimrende i Bergsons keglemodel:⁶⁴



Den brede ende symboliserer den fulde og rene fortid, der altså er ren virtualitet. Fladen symboliserer den udstrakte verden. Spidsen den aktuelle handling, det hele menneske i dets »anspændelse for livets skyld«, det sted hvor »fortiden ætser sig ind på fremtiden«, dvs. ånden i sin mest koncentrerede form, dér hvor den er i direkte kontakt med legemet i handlingen. Ringene symboliserer erindringsbilledernes og den aktuelle handlings gensidige spænding, ånden i dens mere eller mindre koncentrerede (aktuelle) eller afslappede (virtuelle) form. For yderligere at beskrive åndens forhold til handlingen eller erindringens vitale funktion anfører

han, at idéen for at blive livskraftig må »stikke i den aktuelle virkelighed ... ved fremadskridende indskrænkninger eller koncentrationer«; fortiden er nemlig ren idé, nutiden er idéen i bevægelse, som han udtrykte det tidligere i *Stof og hukommelse*.⁶⁵ Ideen »stikker« i den aktuelle virkelighed via legemet, der fungerer som åndens motoriske skema, hvori de i forening så at sige »spiller« den aktuelle situation.⁶⁶ En fulden opfattelse kan kun identificeres som sammensmeltet med et erindringsbillede, der kommer den i møde fra legemsbilledet. Erindringen er på sin side kun latent (virtuel) og aktualiseres først i det øjeblik den tiltrækkes af opfattelsen: »den får sit liv og sin kraft af den nutidige sansefornemmelse, der giver den stof.«⁶⁷ Ånden korrigerer legemets position i verden i overensstemmelse med erindringer om lignende situationer, og omvendt korrigeres åndens aktivitet af legemets stadig nye perceptioner. I spændingen, i den gensidige påvirkning mellem ånd og legeme, indfinder den adækvate opfattelse sig, der virker befordrende på handlingen. Selve handlingen holder ånden (erindringsfunktionen) fast og giver den »ballast og ligevægt« og derfor afhænger det normale åndsarbejde af deres samvirken, »som en pyramide, der står på hovedet.«⁶⁸

Det inkarnerede 'cogito'

*I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud*⁶⁹ Merleau-Ponty spørger efter selve det oplevende i Bergsons billedteori; hvad er det for et billede der oplever og hvordan? Han mener tilsyneladende, at noget essentielt går tabt i Bergsons erindringsbegreb, siden han ifølge Merleau-Ponty overser, at kroppens intentionalitet vidner om en bevidst-

Indledning: Teatret går op i ligningen

I sin mest generaliserede form har teater nogle bemærkelsesværdige karakteristika. Når et menneske træder ind på en scene, holder hun i en vis forstand op med at være sig selv. Hun bliver 'i-scene-sat'. En scene er i dette perspektiv ikke noget fysisk sted, men en tilstand som alene konstitueres af, at nogen ser på. Et menneske som ser på et andet som iscenesat, er en 'til-skuer'. Man kan enten være frivilligt iscenesat eller ufrivilligt iscenesat af en situation eller simpelthen et blik, og man kan ligeledes være frivillig tilskuer eller ufrivilligt drages ind af en person, som tiltvinger sig opmærksomhed. En sådan person er 'selv-i-scene-sat', og at opleve en person som selviscenesat, er det samme som 'at tage afstand fra' denne person, en afstand som ikke bare er rent fysisk, men som markerer selve forskellen mellem et almindeligt 'sam-vær' og en teatral begivenhed, hvor den iscenesatte ikke helt er sig selv.

semikolon; årg. 1, nr. 1, 2000

side 64

CC BY-NC-SA

heds tilstedeværelse. Bergsons pointe er imidlertid, at vi ikke kan udpege en instans bag den indre varen. *For Bergson er det at erindre en bevidsthedskonstituerende proces (mental genkendelse), og bevidsthedens forandring er den præ-objektive »jag-pol«* - eller den primordiale eksistens. Det er ikke muligt at lave et snit i keglen og finde et fast jeg (en transcendent apperception): »jeget i sin varen ... er hele keglen, både samtidigt, som en simultan tilstedeværelse af den samlede fortid i hver perceptionsakt, og successivt i tiden som en mere eller mindre fortættet erindringsmasse.«⁷⁰ Det er imidlertid også vanskeligt at se afgørende forskel på deres begreber om subjektet, når Merleau-Ponty skriver: »We must understand time as the subject and the subject as time.... We are forced to recognize the existence of 'a consciousness having behind it no consciousness to be conscious of it'«. ⁷¹ De ser mao. begge et dynamisk aspekt i bevidstheden. Men hvor finder vi da cogito'et, selvbevidstheden, dette »jag tænker«?

Merleau-Ponty griber altså tilbage til Descartes *cogito* - dette filosofisk set så potente begreb, hvis ophavsmand ikke udgrundede det fuldstændigt - og opdager nye sider af tilværelsen med det. Den mediterende skelner umiddelbart mellem sig selv og tingene, endog mellem sig og sin krop som genstand. Men han finder dog tanken placeret i kroppen og er således ikke løst fra den fænomenologiske situation eller verden.

»Den verden, som jeg skelnede fra mig selv [qua mediterende Ego], denne samling genstande og årsagsforbundne processer, genopdager jeg nemlig "i mig selv" som

den faste horisont for alle mine cogitationes og som en dimension, i forhold til hvilken jeg uophørligt orienterer mig.«⁷²

Når Merleau-Ponty lader »cogito« opdage sig selv som en væren-i-verden, som et »cogito« med forudsætninger, overskrider han på sin vis ikke Descartes. Descartes opdagede, at Gud ganske vist kunne narre ham, men at denne aldrig kunne bilde ham ind at han - den tænkende ting - var ingenting. Han måtte dog altid være noget.⁷³ Derfor er det ikke fordi der tænkes, at der er væren. Tankens vished om sig selv henviser netop til sin egen væren; den er allerede inhærent i verden og henviser således ved sin blotte aktivitet til denne inhærens. Problemet er derfor, hvorledes denne tanke konstituerer sig, hvordan den bliver selvbevidsthed?

Ifølge Merleau-Ponty opdager vi først tanken, bevidstheden, når den manifesterer sig i sproget. Men sproget eller de enkelte ord konstitueres ikke af bevidstheden. Ordet såvel som betydningen fanges i vor omgang med tingene, dvs. i handlingen. Bevidstheden konstituerer sig altså et sted mellem sig selv og verden via et *taktilt cogito*, som Merleau-Ponty kalder det, og som han finder bag bevidsthedens *cogito*.⁷⁴ Det betyder, at også hos Merleau-Ponty er nutiden det sted, hvor bevidstheden indfinder sig, og her finder vi som bekendt også legemet, og det er dér, vi mødes med verden og kun igennem dette møde kender vi os selv - »consciousness takes root in being and time by taking up a situation.«⁷⁵

Med inspiration fra Husserl og Heidegger går Merleau-Ponty nu i gang med at udlægge menneskets tidslig-

Noter

¹ [Teksten er oversat fra "La vocazione nichilistica dell'ermeneutica." Bragt som det indledende kapitel i bogen *Oltre l'interpretazione - Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. [Udover fortolkningen - hermeneutikkens betydning for filosofien] Roma-Bari: Laterza, 1994. Hvor det har været muligt, er G. Vattimos tekstreferencer søgt erstattet med ikke-italiensksprogede tekstudgaver O.a.]

² Jf. mit essay "Ermeneutica nuova koiné"[Hermeneutikken som nyt *koiné*] nu trykt i bogen *Etica dell'interpretazione*, [Fortolkningens etik] Torino: Rosenberg & Sellier, 1989, pp. 38-48.

³ Hertil jf., L. Pareyson, *Eстетica. Teoria della formatività*, [Æstetik. Formdannelsesteori] Milano: Bompiani, 1988 (opr. pub. 1954), pp. 75 ff.

⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), (1960), 1990.

⁵ [Med udgangspunkt i den ramme som denne tekst sætter, gennemgår G. Vattimo i bogens efterfølgende kapitler, konsekvenser af at tænke hermeneutikkens nihilistiske bestemmelse og hermeneutikkens betydning for filosofien indenfor følgende emner, der også er kapitlernes titler: "Videnskab", "Etik", "Religion" og "Kunst" og endvidere to appendikser: "Hermeneutikkens sandhed" og "Rekonstruktion af rationaliteten". O.a.]

⁶ Trods enhver god intention hos forfatteren, er det også retningen i V. Mathieus "Manifesto di un movimento ermeneutico universale"[Manifest for en almen hermeneutisk bevægelse], i *Filosofia*, XLIII (maj-august 1992), 2.

⁷ Jeg tænker selvfølgelig på 'paradigmerne', som T.S. Kuhn talte om i *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, (1962)1970.

⁸ Det fordi - også på grundlag af bevidsthedens tidslighed, der forhindrer Cassirer og ikke mindst Heidegger i at tænke væren som simpelt nærvær - at det er svært at adskille symboliseringsaktiviteten fra (ordet med hvilket man i Cassires sprog ville kunne oversætte termen fortolkning) de konkrete former, som den antager i historien, fra de sprog som den arver, kort sagt, fra sin endelighed; som, temmelig

kontradiktorisk ud fra de cassiranske præmisser selv, ender med at blive tilintetgjort af en teleologisk struktur af åbenlys hegeliansk tilsnit, hvor historiciteten på en gang bliver erkendt og samtidig ophævet. Hertil kan man se L. Lugarinis introduktion til *Saggio sull'uomo* [Et essay om mennesket], oversat af C. D'Altavilla Rom, 1986, 6. udg. (1944).

⁹ Jf. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [De symbolske formers filosofi] bind I, p. 17, italiensk oversættelse ved E. Arnaud. Firenze: La Nuova Italia, 1987.

¹⁰ Jf. for eksempel aforisme 22, *Jenseits von Gut und Böse*. Werke II.. Frankfurt a. M, 1962.

¹¹ [Vattimo spiller her på en dobbelt betydning af det italienske begreb 'evento', som vi ikke kan fange på dansk: dels eventuelitet i betydning endelighed og dels eventuelitet i betydningen begivenhed, der henviser til Heideggers særegne opfattelse af ordet som ontologisk konnoterende historie, tid og ikke staticitet, struktur og stabilitet. O.a.]

¹² Jf. J. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, kapitel 3, del I, note 4. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag, 1988.

¹³ Jf. dette se essayet "Rekonstruktion af rationaliteten", publiceret heri som appendiks 2. [Vattimo refererer her til bogen, hvorfra denne tekst er oversat. O.a.]

¹⁴ Jf. især min tekst „Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers“, i F. von Hermann og W. Biemel (red.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989.

væren fortsætter med altid at undrage sig, blot fordi den transcenderer vores intellekt og vort sprogs evner som i den apofatiske teologi – så forekommer det, at man i alle disse tilfælde fortsætter med at identificere væren med det værende. Den vigtighed som begrebet og selve udtrykket «metafysik som værens historie» har hos Heidegger indikerer derimod betydningen af en opfattelse af væren, i hvilken den ontologiske differens iværksætter sig netop i, at væren giver sig som suspension og som tilbageatrækning. Ikke for intet er den højeste grad af værensglemsel den, som tænker den som nærvær. Det drejer sig altså ikke om at erindre væren ved at gøre den nærværende igen eller ved at håbe, at den gør sig nærværende igen, men om at erindre glemslen; om i vores termer at erkende forbindelse mellem sandhedens essens af fortolkning og nihilismen. Selvfølgelig må heller ikke engang nihilismen forstås metafysisk, for hvordan ville det være, hvis man tænkte, at den er en historie i hvilken væren til slut i sin 117. udgave af nærværet, som intets nærvær, *ikke er der længere*. Og, endelig, også nihilismen er en fortolkning og altså ikke en beskrivelse af en kendsgerning.

Er det sandt, at vi – for i det mindste provisorisk at konkludere denne første nærmest sig vores emne – hvis vi indrømmer, at sandheden er fortolkning, hvilket vil sige, at enhver falsifikation og verifikation af sætninger kun kan ske inden for en forudgående horisont af åbenhed, der ikke er transcendental men arvet, så 'logisk'

er nødt til at fortsætte helt til nihilismen? Det er den overgang, som hele Heideggers værk illustrerer – men som også i det vage hermeneutiske *koiné*, hvorfra vi begyndte, ikke er afvist helt klart; blot er denne overgang ofte ikke blevet tematiseret og udviklet fuldt ud: hvis man kan tale om væren (og det bør man, for ikke ubevidst at falde tilbage i den objektivistiske metafysik), så skal den søges på de arvede åbenheders niveau (Heidegger siger også: i sproget, der er værens hus), indenfor hvilket *Dasein*, mennesket, altid allerede er kastet som sin herkomst. Det er først og fremmest det, der er den 'nihilistiske' betydning af hermeneutikken: hvis ikke vi mener, at overgangen fra nærværsmetafysikken til herkomstsentologi er en korrektion af en fejl, men selve værens begivenhed, indikationer på dens mulige 'skæbne', så er tendensen til svækkelse – som selvfølgelig kun er sådan på grundlag af de metafysiske kategorier om nærvær, fylde – som denne udvikling viser, nihilismens sandhed for Nietzsche, selve betydningen af Guds død, dvs. opløsningen af sandheden som evig gyldig og 'objektiv' evidens. Indtil videre har filosofierne troet, at de beskrev verden, nu er øjeblikket kommet til at fortolke den....

Oversat af Henrik Dresbøll og Mads Nyegaard Outzen.

hed, dvs. hvorledes vi i vor situation mødes med væren og tiden. Merleau-Ponty analyserer imidlertid tidsligheden på en særdeles abstrakt måde. Det er tiden på samme linie, henholdsvis fortid, nutid og fremtid (uanset der byttes rundt på dem) de beskæftiger sig med – denne linie skal presses ind i mennesket. De opdager tilsyneladende ikke, at disse kan fortolkes som fænomenologisk forskellige, således som Bergson gør det.⁷⁶ Hvordan er mennesket nemlig tidsligt i Bergsons udlægning? (At svare på dette spørgsmål er samtidig besvarelsen af spørgsmålet om legemets forhold til erkendelsen.) Det er det ved at have hukommelse (fortid), ved at handle (nutid) og fremtiden viser sig i de handlingsmuligheder, kroppen afspejler i sin holdning til omgivelserne (i en form for 'möglichsein'). Jeg skal derfor ikke opholde mig ved Merleau-Pontys tidsanalyse, men i stedet beskæftige mig med de tanker, han gør sig omkring den sproglige betydningsdannelse i mødet med verden – i overtagelsen af situationer.

Merleau-Pontys vigtigste tilføjelse til Bergson er muligvis den, at han gør opmærksom på, at der, på samme måde som der findes en oprindelig tid, en ikke abstrakt tid, også findes et ikke abstrakt rum, nemlig situationsrummet (som jeg ovenfor har søgt at gøre rede for). Denne kroppens rumlighed må medtænkes for at opnå en adækvat eller fuldstændig forståelse for, hvorledes tiden spiller sin rolle i menneskelivet.⁷⁷ Hvis nutiden er senso-motorisk, er den selvsagt også rumlig. Handlingen er ikke blot bevægelse, den overskuer også et rum – en situation og kan derfor ikke fortolkes adækvat blot i varens termer.

Hvilken betydning kan f.eks. ordet »på« have for et subjekt, »der

ikke gennem sin krop er situeret overfor verden« spørger Merleau-Ponty. Og svarer at dette »på« forudsætter en subjektets rumforståelse – »en skelnen mellem oppe og nede« – eller sætten af et rum.⁷⁸ En *præ-refleksiv* og *før-prædikativ* kropslig fortolkning af rummet, hvis udlægning af samme kan siges at afspejle sig i subjektets handlinger som en eksistensens modus, der underlejrer den rene tanke eller erindringsbilledet, som Bergson ville have sagt. 'How understand things with things', og os selv når vi (på mirakuløs vis) giver os til at udtrykke sådanne møder. »[P]erceptionen og bevægelsen udgør et system, der modificeres som helhed.«⁷⁹ Og fra denne helhed kan en objektiv rumforståelse udfoldes som en formalisering af »situationsrumligheden«, dvs. i bevidst tænkte almenbegreber – men kun fordi objektiviteten henter sin mening fra subjektiviteten. Hvordan forholder det sig så til den sproglige betydningsdannelse – hvordan iklædes flux sprog?

Merleau-Ponty sammenligner den sproglige funktion med kroppens skaben af et handlingsrum. Sproget opfattes ikke som en (ren) intellektuel ydelse, men ses i sammenhæng med resten af menneskets »væren-i-verden«. Sprogtegnets indhold og udtryk skabes altså samtidig i værens strøm – ikke som diskurs, men som umiddelbart udtryk for eksistensen.

»For ordbilledet gælder det samme, som vi ovenfor sagde om »bevægelsesforestillingen«: jeg behøver ikke forestille mig det ydre rum og min egen krop for at kunne bevæge den i det. Det er tilstrækkeligt, at de eksisterer for mig, og at de konstituerer et vist handlefelt udspændt omkring mig. På samme

måde behøver jeg ikke forestille mig et ord for at kende det og udtale det. Det er tilstrækkeligt, at jeg besidder dets artikulatoriske og lydlige væsen som en af min krops modulationer, en af dens mulige anvendelser.«⁸⁰

»[O]rdbilledet [er] blot en af modaliteterne ved min fonetiske gestikulation, der er givet sammen med mange andre i min krops globale bevidsthed.«⁸¹ Tanken er ikke forestillinger, og den sætter ikke umiddelbart genstande. Genstanden fuldbyrdes først som genstand for en (selv)bevidsthed i selve talen eller udtrykket. Udtrykket former sig som en konceptualisering af den konkrete og kropslige situationsforståelse - der sætter udsigteren i en form for epistemisk relation til den globale situation - som samtidig kommunikerer personens forståelse af situationen til omgivelserne. »At benævne en genstand består nemlig i at løsrive sig fra dens individuelle og unikke træk for i stedet at se den som repræsentant for et væsen eller en kategori.«⁸² Det er hjernens selektion, der benævnes. Ser man denne sprogopfattelse i forlængelse af Bergsons perceptionsteori, da er det faktisk det særligt betydningsfulde i situationen, der får udtryk i talen - det i omgivelserne, der har særlig prægning og dermed evne til at påvirke individet. Udtrykket opfattes da som et snit i fluks, der fuldbyrder tanken ved at konceptualisere det prægnante i situationen og således omsætte »overtagelsen af situationen« - det at handle adækvat - til verbale former.

⁸³ Således finder vi sproget ontologisk forankret i kroppen og gennem denne i verden.

Sprogets klarhed etableres altså på uklar grund, men klarheden

opnås ved at destillere det »væsentlige« fra situationen. Hvad der er det væsentlige ved en situation afgøres tilsyneladende i selve handlingen. Handlingen finder sted på baggrund af perceptionen og hukommelsens (tidslighedens) samarbejde - to størrelser vi ikke har fuld kontrol over. Dvs. det væsentlige afgøres inden selvbevidstheden, dvs. førend *cogito* - »jeg tænker at« - indfinder sig. Udtrykket indfinder sig der, hvor universets »billede« begynder at skille sig ud fra hinanden - i ubestemthedsrummet, i tvetydigheden. Der hvor »mennesket føjer menneskets verden til den givne verden.«⁸⁴ Som en udveksling mellem væren og det værende for nu at ringe med klokkerne. »Man kan hverken sige, at talen er en »intelligensoperation« eller et »motorisk fænomen«: den er helt igennem intelligens og helt igennem motorik.«⁸⁵ Det er derfor nærliggende at konkludere, at betydningsdannelsen beror på enheden eller sammenløbet mellem ånd og materie, og gennem situationens totalitet er den forankret i verden. Med Merleau-Pontys ord kan vi altså imødegå Johannes-evangeliets åbningsord:

»...den eneste Logos, der eksisterer på forhånd, er verden selv, og en filosofi, som giver den en håndgribelig eksistens, begynder ikke med at være *mulig*: den er aktuel eller virkelig ligesom den verden den deltager i og ingen forklarende antagelse er klarere end selve den handling, hvorved vi griber fat i denne ufuldendte verden i et forsøg på at totalisere den og tænke den.«⁸⁶

Afsløring af gamle nyheder og en skjult dagsorden
Jeg har nu gennemgået nogle aspek-

ningerne' på de klassiske filosofiske problemer. I fraværet af denne fortælling vil den ubevidste metafysiske forudsætning forsåt herske. Det er denne ubevidste, implicitte, uintenderede metafysiske forudsætning, der forklarer den tilsyneladende relativistiske irrationalisme, som nogle kritikere fremhæver ved Derridas dekonstruktivisme; hvis det ikke er en fortælling om historien om (opløsningen af) væren, så forekommer dekonstruktionen som en samling af begrebsslige *performances*, der kun er betroet dekonstruktørens rene kunstneriske genialitet.

Hvis vores hypotese er gyldig, så legitimerer hermeneutikken sig med en fortælling om moderniteten, dvs. dens egen herkomst, der også - og især - handler om værens betydningsdannelse. Ikke kun fordi det er i forbindelse med genfremsættelsen af dette tema hos Heidegger, at grundlaget for den moderne fortolkningsfilosofi er dannet. At den aktuelle hermeneutiske filosofi fødes hos Heidegger, der også er den filosof, som har sat sig som mål at gentænke værens betydningsdannelse, eller i det mindste spørgsmålet om dens glemsel, er ikke en tilfældighed. Før Heidegger havde Nietzsche, som vi allerede har bemærket, forbundet teorien om fortolkningen med nihilismen. Hos Nietzsche betyder nihilisme »devalueringen af de højeste værdier« og verdens fabulaerisering: der er ingen kendsgerninger kun fortolkninger, og dette er også en fortolkning. Men i hvilken forstand kan man også tale om nihilisme i den heideggerianske hermeneutik? Uden at give en

systematisk rekonstruktion (den har jeg til dels fremsat i andre tekster¹⁴, dels er der endnu mere at gøre) vil jeg her kun angive nogle elementer for at gøre denne tese mere klar. Det skal bemærkes, at denne tese absolut ikke er bredt accepteret i den samlede Heidegger-litteratur. Det er snarere det karakteristiske tema for det jeg foreslår at kalde venstre-heideggerianerne: først og fremmest selvfølgelig ikke i politisk forstand, men i den betydning, der alluderer til sprogbrugen højre og venstre i den hegelianske skole. Højre er i Heideggers tilfælde en fortolkning af hans overskridelse af metafysikken som en anstrengelse for, trods alt, på en eller anden måde at forberede en »genkomst af væren«, gerne i form af en apofatisk, negativ og mystisk ontologi. Venstre er den læsning, som jeg foreslår af værens historie som historien om en 'lang afsked', om en uafsluttelig svækkelse af væren. I dette tilfælde er overskridelsen af metafysikken blot forstået som en husken af glemslen, aldrig som et forsøg på at gøre væren nærværende igen, ej heller som et begreb, der altid befinder sig hinsides enhver formulering. Grundene til at foretrække venstre-læsningen af Heidegger - en læsning, han for det meste ikke selv valgte - kan resumeres i bestræbelsen på at forblive tro, også udover hans teksters ordlyd, mod den ontologiske differens, dvs. ikke at identificere væren med det værende. Hvis man nu med højrefløjens fortolkninger mener, at væren kan 'vende tilbage' og tale til os hinsides glemslen, i hvilken væren er faldet; eller også hvis man mener,

kurrerende fortolkninger og imod den historiografiske objektivisme, der mistror enhver epokal kategori af denne slags, men som implicit forudsætter gyldigheden af en naiv objektivistisk opfattelse af historiografien (de hændte kendsgerninger i moderniteten, er i sig selv så forskellige og mangfoldige, at de udelukker, at man kan tale om dem i så generelle termer...), og henviser alting til specialiserer, der accepteres som indiskutable, begyndende med sin egen. Dog ikke en determineret historicisme idet de argumenter som hermeneutikken tilbyder for at opretholde sin egen fortolkning af moderniteten, er bevidste om 'kun' at være fortolkninger; ikke fordi de tror, at de lader en virkelighed ligge uden for sig selv, som kunne udlægges på en anden måde; men snarere fordi de vedkender sig ikke at kunne appellere til nogen former for umiddelbar objektiv evidens for at understøtte deres egen gyldighed. Argumenternes værdi består i evnen til at give plads for en sammenhængende beskrivelse, som kan deles, mens man venter på at andre fremsætter en alternativ og mere plausibel fortolkning.

Dog forekommer alt dette endnu ikke at føre til hermeneutikkens nihilistiske bestemmelse, der, i vores hypotese, skulle udgøre grundlaget for på en mere præcis og karakteristisk måde at opridsse konsekvenserne for de traditionelle filosofiske problemer på. Og alligevel, hvis man tænker over, hvad det 'hermeneutiske' udfald af moderniteten (som hermeneutikken skal tage på sig som en

uomgængelig betingelse for sin egen 'sandhed') betyder for det mest traditionelle filosofiske problem, nemlig problemet om værens betydning, forekommer forbindelsen mellem fortolkningsens filosofi og nihilismen (i den betydning termen har hos Nietzsche, men også udover ham) svær at afvise. Hvad bliver der af væren i en tænkning, der erkender ikke at kunne identificere sandheden med objekternes objektivitet kontrollerede gennem den (formodet) umiddelbare erfaring, eller den positivt videnskabelige metode? Man skal for eksempel, og først og fremmest, ikke tale om væren i objektive termer eller tingens tilstand, men i termer af 'begivenhed', som Heidegger siger. Ifølge Derrida – der dog udgår fra mere fænomenologiske end ontologisk-eksistentiale præmisser, hvilket måske forklarer hans position – burde man endda slet ikke længere tale om væren. Jeg vil ikke udførligt diskutere dette forslag her¹³. Pointen er, at beslutningen om ikke længere at tale om væren, forekommer at implicere en ubevidst metafysisk forudsætning, som om man læste det nietzscheanske udsagn om Guds død på samme måde som et udsagn om hans ikke-eksistens. Ikke længere at tale om væren kan enten retfærdiggøres af en attitude som er mere korresponderende med en 'virkelighed', som udelukker den, i hvilken væren ikke findes; ellers retfærdiggøres den ved at tage konsumtionen af væren i løbet af vores kulturs historie til efterretning. Men så skal denne historie også fortælles, og det er netop nihilismens historie som hermeneutikkens herkomst og intime ledetråd for 'løs-

ter hos et par filosoffer, der forsøger at tænke hele mennesket og ikke bare dets hoved. Bergson forholdt sig til evolutionen og jeg har sammenholdt hans tanker på dette område med vor tids udlægning af evolutionen - »the open ended evolution« - fordi denne svarer til Bergsons tanker om varen som et underliggende princip for en levende og kreativ verden.⁸⁷ Vi har set, at der ikke længere er noget at frygte i form af nye former for vulgærdarwinisme eller neofrenologi eller andre færdige forklaringer og måleredskaber, der kan tjene som videnskabeligt belæg for alskens ondskab. I dag leverer naturvidenskaberne selv argumenterne mod reduktionisme og dogmatisme, som François Jacob skriver: »At have bidraget til at kassere forestillingen om en urørlig og evig sandhed er måske ikke den ringeste af de bedrifter, den videnskabelige tænkemåde kan påberåbe sig.«⁸⁸ Hvis det er en effekt af at forholde sig til empirien, da kan den også anbefales humanister.

Vi har set, at den rene ånd ikke kan underlægges materien, men alligevel i perceptionsakten blander sig med den. På den anden side hævder ovenstående også at materien ikke kan underlægges det åndelige; at legemet i praksis ikke findes ublandet erindringer eller ånd.⁸⁹ Resultatet er tilsyneladende, at det bliver umuligt at skelne fuldstændigt skarpt mellem ånd og materie (andre steder end i princippet), og at *cogito*, dvs. selvbevidstheden tilsyneladende emergerer fra en underliggende bevidsthed (en uren ånd). Endvidere, at det på den anden side vil blive svært ikke at tillægge kroppen (materien) en form for selvstændighed, der minder os om åndelige friheder - en form for »organisk tanke.«⁹⁰ Det ser altså ud til, at hvad enten vi tænker legemet som

primært funktionelt og handlingsrettet eller blot tænker det fænomenologisk, da ender vi ved den hypotese, at vi primordiale som væren-i-verden og kropsligt situeret befinder os i en umiddelbar og uproblematisk relation til vores omgivelser (for så vidt de ikke truer os på livet) - et sted midt mellem subjekt og objekt. Selvbevidstheden »dukker« op lidt senere (og misforstår det hele). Det ser med andre ord ud til, at hvis der er en afgrund mellem objekt og subjekt, mellem verden og sproget (erkendelsen, formaliseringen og videnskaben), da findes den i hovedet på os. Der er mellem subjekt og objekt snarere tale om et hierarki af stadigt mere komplicerede gestuelle og kommunikative forhold. Der menes altså ikke mere med titlen *Det inkarnerede cogito* end at det befinder sig i verden, men også at det er af denne verden, hvilket imidlertid næppe kommer bag på mange. Pointen er derfor at det også må være muligt at beskrive de egenskaber vi normalt henviser til med termer som ånd, bevidsthed osv. uden at vi skal omgøre vores personligt levede erfaringer - uden at teorien bliver synd for virkeligheden.

Appendiks

Hvad kan der så komme ud af det? Hvilke muligheder ligger der for en fremtidig tænkning, som gerne vil formidle over faggrænser dog ikke blot for at formidle, men også krydse hypoteser og skabe nye erkendelser - kort sagt forstå mennesket bedre og den verden vi påvirker og påvirkes af?

Jeg tror, at semiotikken i den forbindelse har en del at byde på, for som Frederik Stjernfelt skriver så er semiotikkens

”plads på de filosofiske systemers landkort ... en konstant tredjeplads: lige langt fra håndfast naturvidenskabelig reduktionismes ringeagt over for subjektet og fra blød humanvidenskabelig reduktionismes hån overfor objektet. På sin vis meget naturligt, eftersom et af tegnkategoriens basale karakteristika i alle dens forskellige varianter jo er at forbinde to sider, der ofte har affinitet til netop subjekt og objekt.”⁹¹

Det synes altså som om, at semiotikken tager udgangspunkt i konklusioner og hypoteser, der minder en del om ovenstående. Verden består ikke af tegn, men kan analyseres som sådan,⁹² hvilket vel at mærke selvfølgelig forudsætter, at det giver mening at etablere analysefelter som semiotiske. Her til sidst vil jeg forsøge at vise, hvorledes man på baggrund af Merleau-Pontys fænomenologi kan etablere sprogets genrer som objekter for semiotisk analyse.

Hvis semiotiske analyser skal tages alvorligt som analyser af menneskelig betydningsdannelse, da må vi have en idé om, hvad det er for et menneske, der giver tegn, dvs. hvorledes tegndannelsen konstituerer sig. Det er netop hvad Merleau-Pontys kropsfænomenologi er et bud på. Han hævder, at det at betegne genstande i vores omgivelser består i at løsrive dem fra en global situation, hvorved betegnelsen blot repræsenterer et aspekt af det oplevede. Hvis det passer, da viser vores sprog tilbage til den primordiale værensform som sådan; og forskellige litterære genrer (inklusive videnskabelige) på hver deres måde - de kan derfor generaliseres og analyseres over samme

læst, nemlig som forskellige former for tegndannelse, hvilket ikke vil sige, at de betyder det samme, forskellige genrer introducerer os til og fortolker virkeligheden på forskellige måder - set i en semiotisk optik er der blot ikke noget, der generelt taler for at privilegere den ene frem for den anden.

Merleau-Ponty viser, at forholdsordene kan analyseres som udtryk for vor kropslige situerethed, som mentale projektioner af kropsbaserede erfaringer. Omkring forholdsordene organiserer vi pronominer som udtryk for genstande og verber som udtryk for ting vi gør med disse genstande. Sådan organiserer sproget sig, lige fra sætninger, til eventyr og videnskabelige diskurser. De samme ord kan da i forskellige sammenhænge henvise til (være tegn på) vidt forskellige ting - og således gøres til genstand for semiotiske analyser.

At tegn hverken er helt subjektive eller ganske objektive, men har »affinitet« til begge sider er netop hvad Umberto Eco's romaner *Rosens navn* og *Foucaults pendul* viser på deres egen underfundige måder. I den første ankommer tegntyderen og rationalisten William for at undersøge en mordgåde. Han udkaster en hypotese, på baggrund af spor og indicier. Hypotesen viser sig at være forkert, forbryderen Jorges fra Burgos ligger tværtom virkeligheden (tegnene) til rette efter Williams hypoteser og sporhunden går i fælden i stedet for forbryderen. En struktur der i øvrigt går igen i Jorge Luis Borges novelle *Døden og passeren*. I *Foucaults pendul* morer tre forlæggere sig med at udvikle en plan for opnåelsen af verdensherredømmet. På baggrund af, hvad der senere viser sig at være en dosmerseddel (eller også kunne udlægges som sådan) får de deres fortolkning af denne seddel til at modsvare virkelige

neutikkens gyldighed som en filosofi blandt andre aktuelle filosofier, ved at vise, at alle disse former for påståede umiddelbare evidenser, ikke gør andet end at ignorere, eller forhastet afviser, eller ikke med den nødvendige radikalitet påtager sig sin 'historicitet', altså sin egen forbindelse med nihilismens historie eller med modernitetens historie. I en vis forstand er det sandt, at alle filosofier, om ikke eksplicitte «aktualitets ontologier» (hvilket sandsynligvis i det mindste gælder al filosofi efter Hegel, som Habermas også har bemærket det¹²), så er de altid svar på kontingente spørgsmål. Således fødtes for eksempel, den kantianske transcendentalfilosofi for på den ene side at besvare kravet om et fundament for den universelle gyldighed af den viden, der i løbet af den moderne videnskabelige revolution var modnedes, og på den anden side for at besvare kravet om et forsvar for «sjælens grunde», der var lige så grundlæggende forbundet med den selv samme videnskabelige revolution. For eksempel er også hermeneutikkens oprindelse, som Dilthey viste det, dybt forbundet med de religiøse, sociale og politiske problemer, der rejste sig med den protestantiske Reformation. Og endelig ville det 20. århundredes eksistentialisme, og inden den neokantianismens krise, være utænelige uden for den historiske kontekst karakteriseret ved de første tegn på massesamfundet (som man genfinder hos Nietzsche i *Den anden utidssvarende betragtning*, men endnu før allerede i den kierkegaardske individualisme), fødslen af kulturantropologien og videnskabernes

grundlagskrise. Kan vi opfatte alle disse (begrænsede og vage) eksempler på filosofiens historisk-kulturelle forbindelse som blotte tilfældigheder, der har muliggjort opdagelsen af permanente og strukturelle sandheder? Fra hermeneutikkens synspunkt kan man, på grund af at den ikke er reducerbar til metafysikken forstået netop som universelt gyldige beskrivelser af permanente og essentielle strukturer, ikke anskue tingene på denne måde. Hermeneutikken kan ikke andet, hvis den vil være kohærent med sin egen afvisning af metafysikken, end at præsentere sig som den mest overbevisende filosofiske fortolkning af en situation, af en 'epoke', og altså, nødvendigvis, af en oprindelse. Idet den ikke har strukturelle evidenser at tilbyde for rationelt at retfærdiggøre sig selv, kan hermeneutikken kun argumentere for sin egen gyldighed på grundlag af en proces, der, i dens perspektiv, 'logisk' forbereder et bestemt udfald. I den forstand præsenterer hermeneutikken sig som modernitetens filosofi (i den subjektive og den objektive betydning af genitiven) og gør også krav på at være filosofien i moderniteten: dens sandhed sammenfatter sig fuldstændigt i fordringen om at være den mest overbevisende filosofiske fortolkning af den begivenhedsrække, som den opfatter sig selv som udfaldet af. Altså historicisme? Ja, hvis man dermed mener, at den eneste mulige argumentationsmåde til fordel for hermeneutikkens sandhed er en bestemt fortolkning af modernitetens begivenheder, for hvilken det altså drejer sig om at påtage sig ansvaret, både mod andre kon-

skabernes problematik –eftersom det netop er i mødet med grænserne for den påståede objektivitet i de eksperimentelle videnskaber og deres metodiske sandhedsopfattelse, at enhver sandhedserfarings karakter af fortolkning og på samme tid åbningernes historicitet, inden for hvilke enhver sandhed kan give sig, kommer frem i lyset - synes derfor kun at føre til det, som det forekommer mig, man kunne kalde hermeneutikken som metateori for fortolkningernes spil. Skridtet videre, som det ifølge den her fremsatte tese drejer sig om at tage, er at spørge sig selv, om en sådan metateori ikke mere radikalt burde erkende sin egen historicitet, sin egen status af fortolkning, i og med den eliminerer den sidste metafysiske vildfarelse, der truer den og har en tendens til at gøre den til en ren relativistisk filosofi for kulturernes mangfoldighed.

Vi har meget kort set, at sandhedens 'essens' af fortolkning bliver erkendt i filosofien med udgangspunkt i generaliseringen, i store dele af den samtidige filosofi, af den kantianske tematik om fornuftens transcendentale funktion, med afgørende hjælp fra den eksistentialistisk 'opdagelse' af tilværelsens endelighed. Hvis disse argumenter ikke vil fremstå som en metafysisk opdagelse af den menneskelige eksistens' sande objektive struktur, hvordan kan man så forsøge at argumentere for deres egen værdi? Oven for har jeg med henvisning til det nietscheanske udsagn om Guds død allerede hentydet til det eneste svar, det forekommer mig, man kan

give på dette spørgsmål: det, hermeneutikken tilbyder som 'bevis' på sin egen teori, er en historie både i betydningen af *res gestae* og i betydningen af *historia rerum gestarum*, og måske også ligefrem i betydningen af en 'fabel' eller en myte, idet den præsenterer sig selv som en fortolkning (der gør krav på gyldighed, indtil der viser sig en konkurrerende fortolkning, som afviser den) og ikke som en objektiv beskrivelse af kendsgerningerne. For at fortsætte denne diskurs, af hvilken de generelle træk her kun antydes, er det nødvendigt at gøre sig klart, at hverken kantianismen, eller især den eksistentialistiske opdagelse af horisonernes endelighed, inden for hvilke sandhedserfaringen konstituerer sig, er adskillelige fra den række af begivenheder, som man med nietscheansk sprogbrug kalder for nihilismens historie, eller også simpelthen for moderniteten. Den alt for letkøbte indvending heroverfor er, at hvis man vil 'bevise' hermeneutikken med en 'evidens' så bred, generel og vag som modernitetens nihilistiske historie, så risikerer den ikke at have nogen overtalelsesværdi, givet almenheden af de begreber man sætter i spil. Til det vil jeg blot meget kort svare, at henvisningen til moderniteten eller til nihilismens historie, ikke er mere vag og arbitrær end, lad os sige, den empiristiske reference til den umiddelbare erfaring; eller den fænomenologiske henvisning til *Lebenswelt*; og endda også i forhold til at fundere sætningernes betydning på sanseligt tilgængelige atomare kendsgerninger. Tværtom kunne man også argumentere for herme-

begivenheder, historiske såvel som nutidige. Deres fiktion, deres subjektive tegntyderi og tegngiveri, bliver af deres omgivelser udlagt som objektive tegn på forekomsten af det planen foregiver at være plan om, også er den skinbarlige virkeligheds. Alt dette udvikler sig, og hvad der startede som leg, ender som tragedie - virkeligheden slog igen.

Tegn forekommer uanset hvem eller hvad der danner dem, og tegn virker, hvad enten vi læser dem som tegn på naturlige forekomster (trommen på vinduet for regn), eller subjektive og intenderede (tegn på kærlighed eller chikane?) eller noget midt imellem - *at væsen og fremtrædelse har del i hinanden*.

Referencer

- Henri Bergson. *Den rene Bevidsthed - en Studie over det umiddelbart givne i de sjælelige*
Virksomheder og Tilstande, G.E.C. Gads Forlag - København 1917 (org. 1889)
- "Stof og Hukommelse" (org. 1896) "Det mulige og det virkelige" in. *De Store*
- Tænkere - Bergson*. Munksgaard Kbh. 1996 (91)
- Creative Mind*. (M.L. Andison), Greenwood Press. New York 1946
- Sjælslig kraft. Studier och föredrag*. (v. Algot Ruhe), Stockholm 1921
- Per Aage Brandt. "Sprog og metafysik" in. *Hvad er Metafysik - i dag?* (red. D. Jørgensen, H. Dresbøll, B.B. Eskildsen & U.B. Sørensen. Modtryk. Viborg 1999
- Gilles Deleuze. *Bergsonism*, Zone Books. N.Y. 1997 (91) (org. 1966)
- "Theory of Multiplicities in Bergson" u.å. fra internet
- Paul Douglass. "Deleuze's Bergson: Bergson redux" in. Frederick Burwick & Paul Douglass (eds.) *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist controversy*, CUP 1992
- Will Durant. *Store Tænkere*. Jespersen og

- Pios Forlag. Kbh. 1952. pp.239-268 og 328-348
- Claus Emmeche. "Biologi og semiotik" in. *Anvendt semiotik*, (red. Keld Gall Jørgensen) Nordisk Forlag. Kbh. 1997
- Tore Eriksen. *Henri Bergson. Eksposition af nogle grundbegreber, figurer og forståelsesformer* (forelæsningsmanus. upubl. Forår 2000.)
- Excerpter til Bergsons "Det mulige og det virkelige"* (upubl. foredragsmanus. Fordraget blev holdt ved et arrangement i Idéhistorisk Forening foråret 1999)
- Birgit Eriksson. *A Novel Look at Theory*, Arbejdsrapport fra Center for Kulturforskning nr. 85-00
- François Jacob; *Mulighedernes spil - om det levendes mangfoldighed*; Hekla. Dk. 1985 (1981)
- Jesper Hoffmeyer. "Semiosis og liv" in. *Almen semiotik*, nr. 1 1990
- George Lakoff & Mark Johnson *Philosophy in the Flesh*: Basic Books 1999
- Poul Lübcke (red.) *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*, Politikens Forlag 1996 (82)
- Maurice Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*, Routledge. GB. 1998 (1962)
- Kroppens fænomenologi*, Det Lille Forlag. Frederiksberg 1994 (Svarer til 1ste del af *Phenomenology of Perception*, pp. 67-199)
- Om Sprogets fænomenologi*. Nordisk Forlag. Kbh. 1999
- Perceptionens Primat*. Det Kgl. Danske Kunstakademi. Kbh. 1995
- Tor Nørretranders. *Mærk verden*. Gyldendal. Dk. 1991
- Günther Pflug. *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven metaphysik*. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1959
- Nina Rosenstand. *Henri Bergsons filosofi med særligt henblik på dens betydning for nogle nutidige filosoffer*. [Maurice Merleau-Ponty og Gilles Deleuze] Prisopgave 1978, Filosofi A. Det Kongelige Bibliotek. 501-0066-2
- Bertrand Russel. *Vestens filosofi*. Munksgaards Paperbacks, pp. 685-702
- Frederik Stjernfelt. "Filosofi og semiotik"

in. *Anvendt semiotik*, (red. Keld Gall Jørgensen) Nordisk Forlag. Kbh. 1997

- Mogens Wegener. "Kontroversen Bergson-Einstein" in *Paradigma*. 3. årg. nr. 2 1989

- Svend Østergaard: *Kognition og katarstrofer - studier i dynamisk semiotik*, Basisk. Kbh. 1998

Noter

¹ Henri Bergson *Creative Mind* (M.L. Anderson), Greenwood Press. New York 1946, p. 9.

² »Virkeligheden er en altomfattende og udelte vækst, en opfinden lidt efter lidt, en varen.« "Det mulige og det virkelige" (skrevet i 1920) p. 105 (205) in. *De Store Tænkere- Bergson*, Munksgaard. Kbh. 1996 (91). Helheden skal forstås som virtuel, fordi den (selvsagt) aldrig foreligger konkret eller overskuet, dels fordi den består af (sammenhængende) dele, og dels fordi det aktuelle aldrig foreligger absolut, siden det har varen. Jf. Deleuze, *Bergsonism*. Zone Books. NY. 1997 (1988. fransk original 1966) p. 93, 131-132 note 3. Verdens virtuelle enhed kan tænkes i analogi til epigenesen (se nedenfor). Livet deler sig, det forgrener sig bl.a. i planter og dyr. Dyrene deler sig i instinkt og intelligens. »Evolution takes place from the virtual to actuals. Evolution is actualization, actualization is creation.« Gilles Deleuze, *Bergsonism ...* p. 98, 94-95 & 102

³ Citeret fra *Encyclopedia Britannica*, Bd. 2, opslaget »Bergson, Henri«

⁴ Henri Bergson. *Den Rene Bevidsthed*. p. 74-75. »Durée« er i *Den rene Bevidsthed* oversat med »Tidsløb« og med »varen« i *Stof og hukommelse*. Jeg foretrækker så klart »varen«, ikke mindst pga., at det på dansk har affinitet til ordet væren.

⁵ Henri Bergson *Den Rene Bevidsthed*, G.E.C. Gads Forlag. Kbh. 1917 (org. 1889) p. 170.

⁶ *Den rene Bevidsthed*. p. 75. En metafor, der på slående vis illustrerer bevidsthedens og sansningens organisering i overensstemmelse med en ydre virkelighed. Hvorledes nemlig skelne mellem en indre og en ydre melodi i sansningen af et stykke musik? Fænomenologisk er musikken ikke

repræsenteret i sansningen, den *præsenterer* umiddelbart sig selv som et stykke virkelighed. Melodien er mere end tonen og de lydbølger, der bærer den, og deres rækkefølge konstitueres ikke i den lyttende. Tonernes rækkefølge bliver spillet af musikeren. Jeg mener, at det er rimeligt at antage at vore øvrige sanser i selve handlingen, som Bergson og senere Merleau-Ponty udlægger den, forholder sig analogt til det auditive - de præsenterer os for den virkelighed, vi agerer i, og for det meste forholder vi os til den, sådan som vi umiddelbart sanser og opfatter den. Der er med andre ord ikke tale om et sandhedsbegreb i traditionel forstand. Tekster, diskurser derimod (det at diskutere sansernes virkemåder, gøre hypoteser, fiktioner osv.) må betragtes som noget, der forsøger at repræsentere et stykke virkelighed ved på forskellige måder, at referere til (det, der opfattes som) virkeligt.

⁷ *Den Rene Bevidsthed*. p. 171

⁸ *Stof og hukommelse*. p. 112 (103). Rosenstand, p. 18.

⁹ *Stof og hukommelse*. p. 194 (152). Drømme vil være tilstande, hvori man kan spore en svækkelse af sindslige vægten qua kroppens afslapning. *ibid.* 194ff (152). Se også "Drømmen" in *Sjælslig kraft. Studier och föredrag*. (v. Algot Ruhe), Stockholm 1921

¹⁰ *Stof og hukommelse*. p. 195 (153)

¹¹ »Det er altsaa særlig ved Hjælp af Bevægelsen som Mellemed, at Tidsløbet [varen] antager Form af et homogent Medium, og at Tiden projeceres ud i Rummet.« *Den rene Bevidsthed*. p. 93, jf. 115. Jf. *Stof og hukommelse*. p. 217 (170).

¹² Jf. Henri Bergson *Den skabende udvikling*. p. 8. G.E.C. Gads Forlag. Kbh. MCMXV. Nina Rosenstand. *Henri Bergsons filosofi*. p. 20

¹³ *Stof og hukommelse*. p. 214 (168). Om Zenon se pp. 213ff (167), *Den rene Bevidsthed*. pp. 84-86 og *Den skabende udvikling*. p. 265ff. I sig selv er der intet galt med en (matematisk) tidsopfattelse (den virker fint i fysikken), man må blot være sig bevidst at rumtiden er en abstraktion af den tid (varen), der som et udviklende princip virker i alt levende i verden. »...der er to slags tid. Men ikke to virkelig-

Henvisningen til eksemplet med den nietscheanske bebudelse fører os tættere på nihilismens tematik. Hvis hermeneutikken, som en filosofisk teori om enhver sandhedserfarings karakter af fortolkning, tænkes konsekvent som intet andet end en fortolkning, vil man så ikke uundgåeligt finde sig indspundet i den nihilistiske logik, som er karakteristisk for Nietzsches hermeneutik? Man kunne sammenfatte denne 'logik' ved at sige, at man ikke kan have en erkendelse af sandhedserfarings essentielle fortolkningskarakter uden Guds død og uden fabulaeriseringen af verden, eller, hvilket er det samme her for os, af væren. Med andre ord: det forekommer ikke muligt 'at bevise' hermeneutikkens sandhed, hvis ikke man fremsætter den som et svar på en værens historie fortolket som nihilismens skeen.

Hvis vi rent faktisk ikke accepterer at opfatte hermeneutikken som en passende metateori for fortolkningsfænomenets universalitet, og som en slags blik intetsteds fra på den evige konflikt (eller spil) mellem fortolkningerne, så er det (eneste, tror jeg) alternativ, der fremstår for os, at tænke fortolkningens filosofi som udfaldet af en begivenhedsrække (af teorier, sociale og kulturelle forandringer i videste forstand, af teknologier og videnskabelige 'opdagelser') som udfaldet af en historie, vi ikke mener vi kan fortælle (fortolke), hvis ikke i nihilistiske termer, som vi for første gang finder dem hos Nietzsche.

Hvis hermeneutikken kun var opdagelsen af den *kendsgerning*, at der er forskellige perspektiver på 'verden', eller på 'væren', ville det netop bekræfte opfattelsen af sandheden som objektiv afspejling af tingenes tilstand (i dette tilfælde, *kendsgerningen*, at der er mangfoldige perspektiver...), som derimod afvises af fortolkningens filosofi. I den forstand, altså, ville selve det konsekvent at acceptere, at hermeneutikken er en fortolkning, og ikke en metafysisk beskrivelse, være det samme som at reducere den til et smagsvalg; og ikke engang det, fordi i det tilfælde ville det end ikke dreje sig om et valg, men om en registrering (endnu engang på modsætningsfyldt vis 'objektiv') af en for sig selv og andre fuldstændig uforklarlig sindstilstand (dvs. ikke argumenterbar på nogen måder).

De argumenter, hvorfra en hermeneutisk sandhedsteori udgår, er velkendte: konstateringen af den sekundære placering af sandheden som korrespondens, og nødvendigheden af en forudgående åbning, der gør enhver falsifikation og verifikation af sætninger mulig; erkendelsen (eksistentialistisk, og primært nietscheansk og i en vis forstand også positivistisk, jeg tænker her på Spencer) af endeligheden – og dvs. historiciteten og eventualiteten¹¹ – af den primære sandhed: subjektet er ikke bærer af de kantianske a priori, men arvtager til et historisk-endeligt sprog, som muliggør og betinger subjektets adgang til sig selv og verden. Disse skridt, der i den moderne hermeneutiks refleksioner er forbundet med åndsviden-

en hermeneutisk sandhedsopfattelse frem for en metafysisk er at finde i den historiske arv, som vi vover en fortolkning af, og som vi svarer på. Det forekommer mig, at det bedste og mest oplysende eksempel for denne måde at argumentere på, er det nietzscheanske udsagn om Guds død. Det er ikke en poetisk måde, i 'billeder', at udtrykke en metafysisk 'tese' på: Nietzsche har ikke til hensigt at sige, at Gud er død, fordi vi endelig har indset, at 'han objektivt set ikke eksisterer', at virkeligheden er indrettet på en sådan måde, at den udelukker ham. Nietzsche kan ikke fremsætte en sådan tese, i det mindste ikke hvis vi vil læse den sammenhængende med hans fortolkningsteori – der er ingen kendsgerninger, kun fortolkninger; og dette er netop også en fortolkning, hvad så? ¹⁰ Bebudelsen om Guds død er virkelig en bebudelse, eller i vores termer, en gøren opmærksom på en række af begivenheder, i hvilke vi er deltagere, og som vi ikke beskriver objektivt, men risikofyldt fortolker, der ender i erkendelsen af, at Gud ikke længere er nødvendig. Den hermeneutiske kompleksitet af alt dette, beror på det faktum, at Gud ikke længere er nødvendig, han afslører sig som en overflødig løgn (en løgn, præcis fordi den er overflødig) på grund af de transformationer, der i vores individuelle og sociale eksistens netop var blevet tilskyndet af troen på ham. Nietzsches ræsonnementsmønster er velkendt: metafysikkens Gud var nødvendig, så menneskeheden kunne organisere sig i et velordnet og sikkert socialt liv, og for at den ikke fortsat skulle være udsat for

naturens trusler – der sejrrigt blev bekæmpet gennem hierarkisk ordnet fælles arbejde – og for de indre drifter, der blev tæmmet af en religiøst sanktioneret moral. Men i dag, hvor dette forsikringsarbejde er blevet bare forholdsvist fuldendt, og hvor vi lever i en social, formelt ordnet verden, i og med vi er i besiddelse af en videnskab og en teknik, der tillader os at befinde os i verden uden det primitive menneskes frygt, forekommer Gud at være en alt for ekstrem, barbarisk og overdreven hypotese. Og derudover er den Gud, der fungerede som det stabiliserende og forsikrende princip også den, der altid har forbudt løgneren, så det er altså for at adlyde ham, at de troende også fornægter den løgn, som han selv er: det er de troende, der har dræbt Gud ...

Hvem ville kunne præsentere dette komplekse og svimlende argument som en poetisk udtalelse om Guds (metafysiske) ikke-eksistens? Og selv hvis man indvender, at de troende i sidste instans 'dræber' Gud, i og med de erkender, at han er en løgn, og altså ikke findes', afviser de dog også med ham sandhedens værdi, som, ifølge Nietzsche, blot er et andet navn for Gud. Den "Sande verden", der bliver til fabel (som titlen på det kendte kapitel i *Afgudernes ragnarok* lyder), overlader overhovedet ikke sin plads til en mere grundlæggende og troværdig sandhed; den lader pladsen fri til fortolkningernes spil, der for sit vedkommende præsenteres filosofisk som intet andet end en fortolkning.

heder. Der er den tid vi taler om, og den vi lever.« Nina Rosenstand. *Henri Bergsons filosofi*. p. 18f

¹⁴ *Den rene Bevidsthed*. p. 83.

¹⁵ François Jacob *Mulighedernes spil - om det levendes mangfoldighed*; Hekla. Dk. 1985 (1981) p. 90

¹⁶ *Mulighedernes spil* p. 84-85. Evolitionen selv evoluerer.

¹⁷ *Mulighedernes spil* p. 67

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty. *Kroppens fænomenologi*; Det Lille Forlag. Frederiksberg 1994 p. 135-136. For det historiske element se f.eks. *Om Sprogets fænomenologi*

¹⁹ Gilles Deleuze, *Bergsonism*. p. 95. F.eks. Kødædende planter og planteædende dyr (!), planters fotosyntese, dvs. lysets transformation til plantefibre, sommerfuglelærvers silkespinderier; kul til diamant og diverse andre forsteninger. Naturens metamorfoser er mange og dybt underfundige. Og hvorfor klassificeres i øvrigt koraller som dyr og ikke som planter?

²⁰ *Stof og Hukommelse* p. 15 (33) Der er ingen sti fra x til y, fra påvirkningerne til handlingen. Kroppens holdning afspejler muligheder, der aktualiseres i handlingen. Det er en antagelse, der spores tilbage til *Den Rene Bevidsthed*, hvor det hedder, at der fra forestillingen til anspændelsen og videre til handlingen er en jævn overgang således, at det reelt er umuligt at hævde »hvor Forestillingen og Anspændelsen hørte op og Handlingen begyndte«. *Den Rene Bevidsthed*'ets forhold til sin handling er ikke en relation mellem ting, men en fremadskriden, og denne kan ikke analyseres, som om den var en ting.« Rosenstand, p. 27. Jf. Henri Bergson "Metvetandet och Livet" in. *Filosofien och Livet. Fyra föredrag*, (v. Algot Ruhe) Stockholm 1912. p. 164

²¹ *Stof og Hukommelse* p. 18-19 (36), 25 (41). "Metvetandet och Livet" op. cit. p. 164

²² François Jacob; *Mulighedernes spil ...* p. 114-116. Jacob forestiller sig, at det er disse evner, der muliggør genkendelse »mange uger eller endda år senere.« loc.cit.

²³ *Stof og Hukommelse* p. 28-29 (43-44). Man må her antage, at også eftertanken indfinder sig i dette interval.

²⁴ Se *Stof og Hukommelse* p. 180-181 (140-143). Deleuze *Bergsonism* p. 56ff.

²⁵ *Stof og Hukommelse* p. 74 (82), jf. 153 (120) og p 231, noten til p. 196. »Bergson [har] indset, at kroppen og ånden kommunikerer ved hjælp af tiden, at det at være ånd består i at beherske tidens gang, at det at have en krop er at have en nutid.« Maurice Merleau-Ponty *Kroppens fænomenologi* p. 172-173 note 26

²⁶ Günther Pflug. *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven metaphysik*. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1959 p.137

²⁷ Konstruerer man et skarpt skel og spørger om universet eksisterer i vores tanke eller udenfor, stiller man ifølge Bergson et meningsløst spørgsmål. *Stof og hukommelse* p. 21 (38).

²⁸ Henri Bergson *Stof og Hukommelse*. p. 27 (42)

²⁹ *Stof og Hukommelse*. p. 178-179 (139-140). Moderne kognitionsforskning giver Bergson ret i denne teori om almenbegrebers dannelse. Se f.eks. Svend Østergaard: *Kognition og katastrofer* eller Lakoff & Johnson *Philosophy in the Flesh*. Det stemmer endvidere overens med den noget køligere måde, man f.eks. omtaler kroppens informationsbearbejdning på. Man er kun bevidst om en minimal del af den information kroppen bearbejder. Bevidstheden indeholder bearbejdet, selekteret, kategoriseret materiale, der i øjeblikket har prægnans for individet. Men kroppen har modtaget en masse information og er således »vidende« om en hel del mere i omgivelserne, som kan gøres til genstand for bevidstheden, hvis det skulle vise sig belejligt. Tor Nørretranders. *Mærk verden*. Gyldendal. Dk. 1991 pp. 163-198

³⁰ *Den rene Bevidsthed*. p. 52

³¹ »We tend to think in terms of more and less, that is, to see differences in degree where there are differences in kind.« *Bergsonism*. p.21, jf. p. 20. Fornuften bedrager sig selv, ved ikke at medtænke sit eget ophav.

³² *Den rene Bevidsthed*. p. 62

³³ Dette gælder som følge af hans antagelse om at hjernen er udviklet i handlingsøjemed - mens vi levede og handlede - frem for kontemplation. Kant søgte forstandens grænser, Bergson viser, at det er

den og ikke sanserne, der er filosofiens fejlkilde - forstandskategorierne er netop ikke a priori, men udtryk for umiddelbare erfaringer.

³⁴ *Stof og Hukommelse* p. 209 (164). Det er som bekendt perceptionsapparatet (anskuelsen), der formidler vores erfaringer. Det må derfor antages også at være eftertankens grundlag, såvel som den filosofiske og videnskabelige erkendelses grundlag.

³⁵ *Stof og Hukommelse* p. 27 (43)

³⁶ *Stof og hukommelse*. p. 248 (193). Jf. Rosenstand, p. 51f

³⁷ *Stof og hukommelse*. p. 1 (23)

³⁸ *Stof og hukommelse*. p. 2 (24), kursiv ved LA.

³⁹ Tænk på det visuelle. Er de visuelle billeder data i hovedet? 'On the contrary, it is impossible.«

Citat fra Maurice Merleau-Ponty *Phenomenology of Perception* Routledge. London & NY. 1998, p. 374

⁴⁰ *Stof og Hukommelse* p. 17 (34). Jf. Rosenstand, p. 39.

⁴¹ *Stof og Hukommelse* p. 62-63 (73)

⁴² *Stof og Hukommelse* p. 221 (173)

⁴³ *Sjælslig kraft*. op.cit. p. 161.

⁴⁴ Man skal imidlertid ikke forledes til at tro, at alt der lyder bergsonsk hos Merleau-Ponty også er det. Merleau-Ponty er inspireret af Gestaltpsykologien (formteorien), såvel som en tysk og en fransk tradition, bl.a. Husserl, Heidegger, Cassirer på den ene side og af Malebranche, Maine de Biran og Gabriel Marcel på den anden side. Jf. Rosenstand op.cit. p. 54. & Peter Kemp *Filosofiske portrætter*. Vintens Forlag. Kbh. 1973, p.108

⁴⁵ *Stof og Hukommelse* p. 62-63 (73)

⁴⁶ Bergson havde dog allerede en idé om at der i relationen perception / verden podet med hukommelsen (bevidsthed) dannes en mening, som er medkonstituerende for den bevidste oplevelse. »Sanningen är att det är erinringen som låter oss se och höra ... Men om det förhåller sig så, då måste det vara *meningen*, som i första hand leder oss till att återställa former og ljud.« "Den Intellektuella Ansträngningen" i *Sjælslig kraft*. op.cit. p. 124. Se også kapitlet om "Virkeliggørelsen af erindringer" i *Stof og Hukommelse* p. 138-146 (107-114). Det betyder ikke, at verden i sig selv betyder

noget, men at den eksisterende, qua eksisterende ikke kan undgå at tillægge situationer betydning - og følelsesmæssigt evaluere dem. Der er ikke tale om at naturen tillægges særlige budskaber, som derefter udfrittes den, men om noget vi kunne kalde for *on-line betydningsdannelse*. Det er vigtigt at påpege, at vi selvfølgelig kan tale om forskellige former for mening alt efter hvilket synspunkt vi vælger. En biolog ser »meningen« med givne biologiske processer, i det disse under mikroskopet tager sig hensigtsmæssige ud. Her falder mening og hensigtsmæssighed sammen. Neurologen opfatter »meningen« i de neuronale processer i retina, fordi de resulterer i, at vi ser - et sammenfald af mening og funktion. Mennesket opfatter »meningen« i oplevelsen af det billede, det iagttager, ikke i de biologiske og neuronale processer der konstituerer den fysiske mulighed for at iagttage billedet - i sådan et tilfælde kan vi sige, at meningen har eksistentiel (og åndelig) karakter, og det er den form for meningsrelation Merleau-Ponty mener ligger til grund for enhver objektiv betydning.

⁴⁷ Se f.eks. *Kroppens fænomenologi* p. 156

⁴⁸ *Kroppens fænomenologi*, p. 157-158, kursiv ved LA.

⁴⁹ Rosenstand op.cit. p. 58

⁵⁰ *Kroppens fænomenologi* p. 84. Og *Stof og Hukommelse*, f.eks. p. 103 (99)

⁵¹ *Kroppens fænomenologi*, p. 83, jf. p. 156

⁵² *Phenomenology of Perception*, op.cit. p. 401

⁵³ *Kroppens fænomenologi*, p. 89

⁵⁴ *Kroppens fænomenologi*, p. 43, & *Stof og Hukommelse* p. 58 (69). Kropsskemaet er en form for tavs viden om kroppen som funktionel enhed. Begrebet har helt klart affinitet til Bergsons idé om legemsbilledet.

⁵⁵ *Kroppens fænomenologi*, p. 16

⁵⁶ *Kroppens fænomenologi*, p. 17, jf. p. 120)

⁵⁷ *Phenomenology of Perception*, p. 393

⁵⁸ *Stof og Hukommelse* p. 151-152 (119). jf. Henri Bergson. *Sjælslig kraft*. op.cit. p. 161. Her note 9

⁵⁹ *Stof og Hukommelse* p. 194 (152), 140 (109)

tianismen. Faktisk kan man, endnu en gang med Heidegger, mene, at enhver erfaring af sandheden er udtryk for en fortolket artikulation af en forforståelse, i hvilken vi befinder os på grund af selve det faktum, at vi eksisterer som væren-i-verden. Men samtidig kan man hævde, at forforståelsen er strukturel og konstitutiv for menneskeheden som sådan og for fornuften, der er ens for alle etc. - på samme måde som de kantianske transcendentale a prioriske former er konstitutive. En omhyggelig læsning af det første bind af Cassirers *De symbolske formers filosofi* (der er helliget sproget, udgivet i 1923), ville klart kunne vise lighederne og forskellene mellem neokantianske og hermeneutiske tilgange samtidig med at demarkere forskellene, understreger dette bind for mig at se også hele uholdbarheden af den transcendentalistiske position⁸.

Jeg mener ikke, at der er behov for at øge mængden af vidnesbyrd og eksempler på, i hvor høj grad ideen om forbindelsen eller 'identiteten' mellem sandhed og fortolkning er udbredt. Det er måske et udtryk for den fælles kantianske arv, som denne tænkning deler, og netop referencen til den kantianske arv viser, for eksempel hos Cassirer, at der er en risiko for, i det mindste hvad hermeneutikkens forbindelse til sin egen hovedinspirationskilde angår, at erkendelsen af sandhedens karakter af fortolkning forstår denne (som værende) provisorisk, bestemt til at ophæve sig i en endelig genoprettelse af overensstemmelsen - for eksempel ved at pla-

cere sig i en sand, overensstemmende og transparent beskrivelse af symboliseringsaktivitetens struktur. Det, Cassirer indvender mod Hegel i *De symbolske formers filosofi*⁹ - at han i sidste ende lod sig lede af den symbolske models logik ved at placere den absolutte ånd som sin filosofis kulminationspunkt - gælder i en vis forstand også ham selv, der, idet han genoptager en evolutionær opfattelse af de symbolske former, der teleologisk munder ud i den videnskabelige begrebsligheds 'perfekte' symbolisering, viser, hvad der endnu i dag er det sande problem i hermeneutikkens *koiné*: nemlig radikalt at holde sig forforståelsens historicitet og endelighed for øje, den heideggerianske *Geworfenheit*.

Det, der reducerer hermeneutikken til en generel kulturfilosofi, er den (ofte implicite og ubemærkede) helt i gennem metafysiske præntion, om at fremstå som en endelig og sand beskrivelse af den menneskelige eksistens' (permanente) 'fortolkningsstruktur'. Det er nødvendigt at tage denne præntions modsigelsesfyldthed alvorligt, for med den som baggrund at udvikle en streng refleksion over hermeneutikkens historicitet også i genitivens objektive betydning. Hermeneutikken er ikke kun en teori om sandhedens (horisonts) historicitet: den er selv en radikal historisk sandhed. Man kan ikke tænke den metafysisk som en beskrivelse af en eller anden objektiv struktur ved eksistensen, men kun som svaret på en sending, på det Heidegger kalder *Ge-Schick*. Grundene til at foretrække

tydeligt ser i Gadamer's *Wahrheit und Methode*; der, idet den eksplicit udgår fra problemet om sandheden af de forskellige vidensformer, som f.eks. i åndsvidenskaberne, der ikke er reducerbare til den positiv-videnskabelige metode, ender med at konstruere en generel teori om fortolkning, der er sammenfaldende med enhver mulig menneskelig erfaring af verden.

Det er sandsynligvis denne passage, som vi bør holde fast i for at forstå, hvad det er, vi taler om, når vi taler om hermeneutik. Generaliseringen af opfattelsen af fortolkningen, indtil den falder sammen med selve erfaringen af verden, er faktisk resultatet af en transformation i måden at opfatte sandheden på, der karakteriserer hermeneutikken som *koiné*, og som udgør forudsætningen for de generelle filosofiske 'konsekvenser', som vi her søger at fremstille.

For at opholde os ved titlen på *Wahrheit und Methode*, findes sandheden ikke blot uden for grænserne af den positiv-videnskabelige metode, men der gives ikke erfaring af sandheden, hvis ikke som en fortolkningsaktivitet. Mens denne tese er fælles for alle dem, der henviser til hermeneutikken, og også temmelig bredt accepteret i en stor del af det 20. århundredes tænkning (det er selve betydningen af *koiné*...), er de implikationer, som den medfører for opfattelsen af væren i mindre udstrakt grad alment accepteret. Og her, for med andre ord at genformulere mit projekt med denne bog⁵, fødes hermeneutikkens vaghed, der nærmer sig og ofte

overskrider det indholdsløses og indlysendes grænser så meget, at det giver indtryk af, at der er et overløbet arbejde i gang med at uddrive dens rækkevidde for filosofien⁶.

At enhver sandhedserfaring er en fortolkende erfaring, er i dagens kultur næsten en banalitet. Ikke blot udfaldet af det tidlige 20. århundredes eksistentialisme, men også før den, de forskellige neokantianismer, fænomenologien og også de tidlige positivistiske og analytiske refleksioner, løber sammen i denne tese. Hvis sætninger kan verificeres eller falsificeres som evident korrespondens eller ikke-korrespondens mellem udsagnet og tingens tilstand, så er det kun muligt, fordi både udsagnet og tingen – med Heideggers termer – står i et forhold, der forudgående er muliggjort af en 'åbning', der for sit vedkommende ikke er objekt for hverken verificerende eller falsificerende beskrivelser, hvis den da ikke placerer sig i en 'overordnet' åbenhed, der er mere oprindelig etc. Jeg afstår fra at reformulere denne tese i fænomenologiske, analytiske (selvfølgelig burde man her referere til den wittgensteinske tese om sprogets fornuft, i og med at den er funderet på brugsregler, der for deres vedkommende ikke refererer til en eller anden form for korrespondens, men til en livsform) eller kuhnsk-epistemologiske termer⁷. Hvis der er en relevant forskel mellem dem, der mere eller mindre eksplicit deler tesen om sandhedserfaringens fortolkende karakter, så kan man på emblematiske vis se den i forskellen mellem eksistentialismen og neokan-

⁶⁰ 'energie spirituelle' (1920). Her citeret fra Deleuze *Bergsonism* p. 125-126 note 15 til p. 59

⁶¹ Deleuze *Bergsonism* p. 54, 59. Rosenstand op.cit. p.84

⁶² *Stof og Hukommelse* p. 154 (120) og 152-153 (119)

⁶³ *Stof og Hukommelse* p. 167 (131). I den forstand er der intet der »er mindre end det nutidige øjeblik.« ibid. 166 (131). Hvad angår antagelsen om (selv)bevidsthedens forsinkelse, det forhold at vi først er eller bliver bevidste om det, der er sket, altså fortiden, er han i samsvar med vor dages neurobiologer. Jf f.eks. Ernst Pöppel: »A Hierarchical Model of Temporal Perception« In: *Trends in Cognitive Sciences*. Vol. 1. No. 2 May 1997. Francis Crick & Christof Koch. "Consciousness and Neuroscience" Fra: www.klab.caltech.edu/~koch/crick-koch-cc-97.html. Har været trykt i *Cerebral Cortex*, 8:97-107, 1998. Se også Tor Nørretranders *Mærk verden*, Gyldendal. Dk. 1991. pp. 267-310. Eller Per Aage Brandts indledning til Maurice Merleau-Ponty, *Om Sprogets fænomenologi*. Nordisk Forlag. Kbh. 1999 p. 13

⁶⁴ *Stof og hukommelse*, p. 169 (133), 180 (141). Keglemodellen er faktisk formaliseringen af den ganske menneskelige tilværelse - det er ret godt gået.

⁶⁵ *Stof og hukommelse* p. 193 (151), 71 (80), jf. 139 (108)

⁶⁶ *Stof og hukommelse* p. 140 (109), 193 (151). Åndsarbejdet er, som Deleuze udtrykker det, ikke en psykologisk, men en ontologisk funktion. Selvbevidstheden vækkes fordi den via erindringens relation til væren gennem perceptionen finder sine »proper ontological conditions« der. Deleuze *Bergsonism*. p. 63

⁶⁷ *Stof og hukommelse* 142 (110) LA - kursivering. »It certainly seems that when the recollection is actualized, its difference from perception seems to be obliterated: There are no longer, there can no longer be, anything but differences in degree between recollection-images and perception-images.« Deleuze *Bergsonism* p. 73

⁶⁸ *Stof og hukommelse* p. 193 (151) Jf. »sansen for virkelighed må afsvækkes eller gå tabt, dér, hvor forbindelserne mellem sansefornemmelser og bevægelser

afspændes eller nedbrydes.« ibid. 195 (153).

⁶⁹ Johannes evangeliet 1.1

⁷⁰ ibid. p. 60. Forandringen er i Bergsons teori sin egen substans, derfor dækker hans jeg-konception også enhver af de erfaringer vi kan gøre os. Jf. *Bergsonism* op.cit. p. 37. »There are changes, but there are underneath no things which change: change has no need of support.« *Creative Mind* op.cit. p. 173. Bevægelsens grund er bevægelsen iboende som Merleau-Ponty udtrykker det. *Kroppens fænomenologi* op.cit. p. 57-58

⁷¹ *Phenomenology of Perception*, p. 422. Merleau-Ponty citerer Husserl her.

⁷² *Om Sprogets fænomenologi*, p. 24

⁷³ Der ligger i begrebet »cogito« allerede implicit (og uundgåeligt) en antagelse om »at være«. Jf. f.eks. Gilles Deleuze og Félix Guattari. *Hvad er filosofi?* Nordisk Forlag. Kbh. 1996 p. 45

⁷⁴ *Phenomenology and Perception*, p. 403

⁷⁵ *Phenomenology and Perception*, p. 424

⁷⁶ Det skal ikke være nogen hemmelighed, at jeg opfatter Bergsons udlægning af hukommelsen som en langt stærkere og mere præcis fortolkning af menneskets tidslighed. Det der, så vidt jeg kan se, gør Merleau-Pontys udlægning af tidsligheden obskur er at han ikke opdager den (fænomenologiske) væsensforskel på fortid og nutid, som Bergson opfatter. Merleau-Ponty opfatter tilsyneladende tidens tre former som ud af den samme linie. Og det på trods af, at han oven i købet emphaserer nutidens rumlige dimension, og analogiserer mellem nutid og marker - vores nutid er et landskab (horisont) siger han. Jf. *Phenomenology and Perception*, og Bergsons tidsbegreb og skriver, »... der These Bergsons, die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum«, hvilket med al tydelighed, viser at han ikke helt har fat i Bergsons begreb om varen. Martin Heidegger *Sein und Zeit*, Max Niemeyer. Tübingen 1993, p. 18

⁷⁷ Jf. *Phenomenology and Perception*, p. 415 note 1

⁷⁸ *Kroppens fænomenologi*, p. 45. For en udfoldet teori om dette; se George Lakoff og Mark Johnson *Philosophy in the Flesh*, Basic Books. N.Y. 1999

⁷⁹ *Kroppens fænomenologi*, p. 58 & note 62 p. 176

⁸⁰*Kroppens fænomenologi*, p. 145-146

⁸¹*Kroppens fænomenologi*, p. 146

⁸²*Kroppens fænomenologi*, p. 139. Jf. Ovenfor Bergsons definition af almenbegreber.

⁸³Jf. *Kroppens fænomenologi*, p. 142. Sproget kan da bl.a. opfattes som noget vi gør med (jf. Austin og Searles »speechacts«). En del af den samlede menneskelige gestik, hvorved det kan omsættes som grundlag for semiotiske analyser.

⁸⁴ *Kroppens fænomenologi*, p. 156

⁸⁵*Kroppens fænomenologi*, p. 164

⁸⁶ *Om sprogets fænomenologi* p. 33. *Phenomenology of Perception*, p. xx

⁸⁷ »I modsætning til de fleste grene af fysikken gør biologien tidsfaktoren til en af sine vigtigste parametre. Tidens pil finder man overalt i den levende verden, som er produktet af en evolution i tid. Man finder den også i hver organisme, som jo ubønhørligt forandres gennem hele sit liv.« *Mulighedernes spil*, p. 106

⁸⁸ *Mulighedernes spil*, p. 15

⁸⁹ Claus Emmeche skriver at levende celler ikke kan eksistere, hvis ikke de har en eller anden form for *huskekapacitet*, der kan huske de proteiner cellen består af. "Biologi og semiotik" p. 68

⁹⁰ Jf. *Kroppens fænomenologi*, p. 15

⁹¹ Frederik Stjernfelt. "Filosofi og semiotik" in. *Anvendt semiotik*, p.194-195

⁹² »Signs are not empirical objects. Empirical objects become signs (or they are looked at as signs) only from the point of view of a philosophical decision.« Umberto Eco: *Semiotics and the Philosophy of Language*. p.10

tere den på, netop er den, som henviser til disse to forfattere som de grænser, der definerer den. Anskuet sådan afslører hermeneutikken sine to konstitutive aspekter: det ontologiske og *Sprachlichkeit*, det sproglige. Hos Heidegger er fortolkningen især set ud fra værens betydnings synspunkt, til trods for al den emfase, som han, specielt i den seneste periode af hans tænkning, tildeler sproget; hos Gadamer er fortolkningen tænkt ud fra sprogets synspunkt, til trods for al den emfase han tildeler ontologien. Man kommer til denne konklusion - der sikkert er for simpel en måde at karakterisere de to synspunkter på - både hvis man eksempelvis tager Habermas' fine udtalelse for pålydende, ifølge hvilken Gadamer skulle have »urbaniseret den heideggerske provins»; og hvis vi, samtidig med at vi forsøger at give denne udtalelse mening, er opmærksomme på, at hos Gadamer forekommer visse temaer, der er centrale hos Heidegger, at forsvinde totalt, begyndende med afstandstagen fra metafysikken som værens glemsel. Hvis man hos Gadamer vil finde en lignende tese, så møder man kun kritikken af den moderne videnskab og metodologismen, fra hvilken *Wahrheit und Methode*⁴ udgår for netop at gøre krav på en bredere opfattelse af sandheden end den af de positive videnskaber afgrænsede metode (og måske også modsat af den), begyndende med sandheden i kunsterfaringen. Som det senere vil blive klart, intenderes det ikke her at foreslå en tilbagevenden til Heidegger imod den gadamerske urbanisering; derimod forekommer

kravet om at urbanisere den heideggerske tænkning på mange måder afgørende (helt op til mødet med Rortys neopragmatisme). Men kun hvis man ikke glemmer det meget specifikt heideggerske, nemlig diskursens ontologiske aspekter, kan en sådan urbanisering for alvor lykkes.

Hvis vi, samtidig med at vi holder os disse introducerende markeringer for øje, forsøger at tage et skridt fremad mod definitionen af det, vi taler om - hermeneutikken, der i dag er en meget udbredt filosofisk retning, hvorfor den også er meget vag og diffust defineret, og som vi først og fremmest foreslår at se ud fra Heidegger-Gadamer-aksen - burde vi sandsynligvis gå ud fra den betydning som begrebet hermeneutik eller fortolkningsteori hentyder til. Mens ordet hermeneutik indtil et vist punkt i den europæiske kulturhistorie altid blev efterfulgt af et adjektiv - bibelsk, juridisk, litterær eller også blot almen - så er det i den aktuelle tænkning begyndt at fremtræde som selvstændig term. Og det ikke kun fordi, at ideen om, at fortolkningens teori ikke kan være andet end generel, ikke specialiseret i felter og områder (eller simpelthen først og fremmest ikke-specialiseret) har været fremherskende; men snarere fordi, det er hermeneutikken selv, der har mistet referencen til et begrænset eller specifikt fænomenfelt - som om, der i nærheden af fortolkningsaktiviteten også var et andet område med anderledes karakteristika, som for eksempel den videnskabelige viden. Det er det, man

meninger gå tabt, som de mener, er vigtige, karakteristiskog afgørende i forhold til de problemer, som ligger dem på sinde, og som bredt bliver debatteret. (I øvrigt former fortolkningens rettigheder sig netop som friheden til at rekonstruere en given historisk form – et værk eller også en filosofi – idet man så strengt som muligt søger efter dens interne legalitet, det Pareyson kalder den "formende form"³; fortolkningens frihed er alt andet end arbitrær, den medfører risiko og ansvar). Hermed foregives det på ingen måde at man kan genfinde autenticiteten, at man kan bekræfte en eksklusiv rettighed på et navn eller et varemærke, eller på en mere trofast måde, at man kan korrespondere med forfatteres oprindelige intentioner. Det drejer sig blot om ikke i hastværk at forkaste en arv af ideer, der forekommer at kunne være mere frugtbare, end de er - selvfølgelig med udgangspunkt i en bestemt fortolkning af det, som vi mener at have fundet i den.

Hvis også vi som gode hermeneutikere indrømmer, at der ikke findes kendsgerninger, kun fortolkninger, så er det, vi vil foreslå, netop en fortolkning af hermeneutikkens filosofiske betydning, som ikke står i modsætning til en anden given fortolkning, der skulle danne grundlag for det udbredte hermeneutisk *koiné*, men som opfatter denne filosofis nuværende udbredelse og popularitet som et tegn på det faktum, at hermeneutikken i dag, i sine forskellige udgaver, rent filosofisk fremstår som alt for svagt karakteriseret, og derfor kan

forekomme så acceptabel, urban og uskadelig.

Hvad er det så, vi kalder for hermeneutik, og hvordan erkender vi dens (for mig konstitutive) nihilistiske bestemmelse? For at gøre fremstillingen simplere men også – som det vil fremgå – af mere substantielle teoretiske grunde, definerer vi hermeneutikken som den filosofi, der udvikler sig langs Heidegger-Gadamer-aksen. I buen af de problemer og løsninger, der udvikles hos disse to forfattere, kan man meget konsekvent samle alle aspekter og de forskellige veje, hermeneutikken har fulgt i løbet af vores århundrede. Heidegger og Gadamer er, med andre ord, hverken de eneste klassikere i det 20. århundredes hermeneutik (eftersom man ved siden af dem i det mindste burde placere Pareyson og Ricœur), og de udgør heller ikke en samlet teoretisk enhed, i hvilken man kan søge de essentielle principper for denne filosofi. At tale om akse og bue, med al den vaghed det medfører, (og som svarer til, og det være sig endda i noget strengere termer, den vage betydning som hermeneutikken har opnået ved at blive *koiné*) betyder også, at man anerkender, at de to tænkere nærmere repræsenterer polerne i en spænding, de ekstreme grænser for et område, indenfor hvilket de andre forfattere, der generelt bliver tilskrevet denne strømning, samler sig, nogle gange tættere på den ene pol end den anden og omvendt. Hvis man altså ikke kan sige, at hermeneutikken er Heidegger og Gadamer, så er det alligevel sandt, at en god måde at repræsen-

Rikke Peters & Frank Lassen

Figal i Århus

I september måned år 2000 var Günter Figal, Professor i filosofi ved Universitetet i Tübingen, på besøg i Århus. Det var ikke første gang, at den tyske notabilitet var på besøg i Århus, men denne gang medbragte han en forelæsningsrække kaldet *Sprache und Interpretation*. Spredt over 6 gange i løbet af september måned blev hermeneutiske kerneområder som tekst, forståelse, fortolkning og sprog taget under kyndig behandling af Günter Figal, der i dag må betragtes som den yngste arvtager til den gadamerske, ontologisk funderede hermeneutik. De udarbejdede tanker i *Wahrheit und Methode* er da også Figals afsæt, uden at de dermed blot ukritisk overtages.

Forelæsningsrækken blev holdt på tysk, var åben for alle, og mønstrede en 15-20 studerende, der åbenbart havde en særlig interesse for, hvad der foregår i tysk filosofi for tiden. Den tyske gesandt viste sig at være en glimrende forelæser, med en klarhed og imødekommenhed der skabte en ganske "angenehm" stem-

ning.

Men hvad talte Figal så om? Ja, fortolkningsspørgsmålet indtog en central rolle. Udgangspunktet var den så ofte fremførte påstand, at alt skulle være et spørgsmål om fortolkning. Figal tager i den forbindelse udgangspunkt i Nietzsche og hans begreb om perspektivet, og udpeger dette til at være et generelt filosofisk tema i fortolkningsproblematikken. Et eksempel er i denne sammenhæng byen, som udgør en enhed, der aldrig lader sig erfare direkte, men må gås igennem perspektivisk for overhovedet at kunne erfares. Den erfaring, der baserer sig på perspektiver, er således altid en indirekte og formidlet erfaring. I det hele taget er der i perspektivismen tale om en topografisk erfaring af, at man må dog stå et sted, have et "gesichtspunkt".

Problemet bliver nu, hvad man skal forstå ved en sådan grænseløs perspektivisme, der ikke lader sig indsnævres. Hvis perspektivitet bliver det nye grundbegreb for filosofien, er denne filosofi i fare for kun at blive

set som en instans af selvsamme perspektivismen. Vi står altså med det paradoks, at perspektivismen udgør en almen begrænsning, som dog kun har en begrænset almenhed. Eller med Nietzsche: "Hvorledes sige noget alment, uden at privilegere udsagnet?"

I forhold til fortolkningsspørgsmålet synes vi således allerede at være nået til en blindgyde. At alt skulle være fortolkning forekommer at være et ganske indholdsløst udsagn (*zu wag, zu weit, und nur ein Etikett*), og spørgsmålet er, om der ikke gives en måde at kvalificere erfaringen af perspektivitet på. Spørgsmålet bliver, som Nietzsche på radikal vis stiller det: Er det muligt at se verden som en sammenhæng af blotte muligheder, at acceptere at såkaldte "fakta" altid kun er formidlede? Hvordan overhovedet leve perspektivisk?

Figal griber nu fat i tekstbegrebet og spørger, om ikke det kan være med til at afklare fortolkningsspørgsmålet. Til dette formål opererer Figal med en art tekstparadigme, der tillader os at definere tekster som skriftligt fikseret sprog. Tekster har den fordel, at man kan vende tilbage til dem som en art erindringshjælp for komplekse sproglige ytringer. Ikke at forstå sådan at tekster blot er en 2. grads sproglighed, snarere er det sådan, at tekster har noget specifikt skriftligt ved sig. Det der er karakteristisk er bl.a., at hvor mundtligheden er knyttet til en person, er skriften fri på en måde. Tekster svarer netop ikke, de tier, og har brug for fortolkning. Skrift må ikke behandles som en person, og ej heller omvendt. Figal minder os her om Platons dialog Faidros, som i gængse fortolkninger altid har været betragtet som en definitiv kritik af det skrevne ords for-

ræderiske væsen overfor den levende dialog. Figal foreslår nu en lidt anden accentuering: Det er ikke så meget et opgør med skriften, som det er Platons advarsel om ikke at *sammenblende* to forskellige ytringsmåder, ikke mindst i den retoriske diskurs som Faidros skildrer, og som sådan naturligvis må rette fokus på den mundtlige dialogsvæsen. Dette moment, at teksten bare ligger der (*steht und ruht in sich*), er hvad der kan danne forbillede i fortolkningsspørgsmålet. Teksten fordrer i høj grad udlægning, ja udfordrer måske endda sin læser til udlægning. Med dette tekstparadigme, som i høj grad minder om Ricoeurs tekstbegreb (jvf. Ricoeur: *Hvad er en tekst?*), gør Figal eksplicit op med den Heidegger-/Gadamerske opfattelse af det talte ords forrang, og skriftens henvisning til blot at være en afledt modus af mundtligheden. Her tænkes i særdeleshed på den gadamerske *Logik von Frage und Antwort*, hvor læser og tekst befinder sig i en dialogsituation.

Denne fordring lader sig faktisk registrere. Eller fornemme, burde man måske sige. Figal peger nemlig på, at der mellem en tekst og dens fortolkning forekommer et brud. (En tekst lader sig altså ikke blot reducere til en fortolkning.) Dette brud kender vi alle godt. Vi oplever det, når dirigenten hæver taktstokken, eller når vi åbner første side i bogen. Her skifter partituret og teksten karakter, *nu* fortolkes der. På samme måde kan man på den anden side af fortolkningen (akten) sidde med fornemmelsen af at have ramt ved siden af tonen i et værk. Igen viser der sig et brud mellem tekst og fortolkning. Teksten peger således på en diskontinuitet, som aldrig bliver mundtligheden til del. Teksten adskiller sig ved at være objektivi foreliggende.

Gianni Vattimo

Hermeneutikkens nihilistiske bestemmelse

Den hypotese, der blev fremsat midt i firserne, at hermeneutikken skulle være blevet en art *koiné*, et fælles sprog i den vestlige kultur² og ikke blot i den filosofiske kultur, forekommer endnu ikke at være blevet tilbagevist. Måske skyldes det bla., som man straks vil bemærke, at det er en svag hypotese, som ikke bekræfter tilstedeværelsen af en lang række præcise og alment accepterede filosofiske overbevisninger, men som snarere beskriver et diffust klima, en generel sensibilitet eller blot en art forudsætning, som alle føler sig mere eller mindre kaldet til at tage stilling til. I denne meget generelle betydning, som ikke kan holde til en mere præcis definition, er ikke blot Heidegger, Gadamer, Ricœur og Pareyson hermeneutiske tænkere, men også Habermas og Apel, Rorty og Charles Taylor, Jacques Derrida og Emmanuel Lévinas. Det, der forbinder alle disse forfattere, er ikke en fælles tese, men snarere det som Wittgenstein (en anden hermeneutisk tænker i den vage betydning jeg her hentyder til) kaldte for en familielighed; eller, mere moderat, en familiefølelse, en art fælles atmosfære.

Uden at ville udvikle denne observation yderligere (hvilket i øvrigt ville være umuligt og ej heller nødvendigt), tager jeg den som mit udgangspunkt, udelukkende fordi en sådan udbredelse af hermeneutikken forekommer mig at realisere sig på bekostning af en udtynding af dens oprindelige filosofiske betydning. Det er vanskeligt at se, hvordan hermeneutikken, forstået så bredt at den inkluderer så forskellige forfattere, som dem jeg her har nævnt, kan få 'konsekvenser'. Den ender med at være uskadelig og ligefrem ligegyldig. Jeg lader også det problem være, der kunne diskuteres i lang tid, om det i filosofien er legitimt at foregive at kunne føre en så vag og udbredt teori, som hermeneutikken i vores hypotese er blevet udvandet til, tilbage til sin autentiske, oprindelige og essentielle betydning. Ingen besidder patentet eller varemærket på en teori, og da slet ikke på en teori som den vi her taler om, der netop blev født for i det mindste at bekræfte fortolkningens rettigheder. Dog er det helt legitimt, at de, som henviser til en skole, en teori eller en tankeretning, anstrenger sig for ikke at lade nogen af de

Figal de aristoteliske begreber *dynamis* og *energeia* til at beskrive, hvordan ren mulighed/kraft bliver virkelig i en ytring eller konkretion, i en *Gestaltung*. Grundfænomen og urtekst viser hen til hinanden og er sprogets forudsætning overhovedet, men de får først mening, når sproget er om *noget*. Vi er på et ret spekulativt plan, men Figal forsøger nu at koble mellem *Gestaltung* og tekst. Hvorfor er netop det litterære værk det ideelle medium til at lade grundfænomenerne træde frem? Kunne man ikke forestille sig, at musik, malerkunst – ja kunst i det hele taget i lige så høj grad formår at belyse vores livssammenhænge? For så vidt godt. Den sprogliggørelse, der finder sted i litteratur og fortolkninger formår dog helt eminent at skabe meningssammenhænge og se fænomener i deres uendelige kompleksitet og peger derved konstant hen på tilværelsens åbenhed. En tekst er en skabelse eller en fortolkning af verden, og det er netop vores ejendommelighed som sproglige individer at kunne udnytte dette mulighedsspillerum for forståelse. Dét forhold kan en tekst tematisere. Den kan på ejendommelig vis tematisere over egne forudsætninger.

Vi er ved at nærme os slutningen af forelæsningsrækken, og argumentationen synes i dén grad cirkulær. Men pointen er ifølge Figal, at den er

Figal problematiserer altså, hvordan hele spillet mellem læser og tekst overhovedet opstår, -noget Gadamer aldrig ville betragte som bruderfaring. Læsning er dog aldrig blot afkodning af teksten, men en sammenføjning, d.v.s. en *zur-Sprache-bringen*. En akkurat gengivelse af partituret ville netop gøre, at man mærker et brud, og en ikke opfyldt udlægning. Man mærker på denne måde at der er en fordring om at udlægge, sætte i spil. Partituret må gentages, uden dog helt at blive gentaget.

Der ligger altså en egen mulighed for at lade noget foreliggende gøre sig gældende, netop ved at benytte sig af det, der ikke er foreskrevet. Der ligger en svingning mellem det foreliggende og det ikke-foreskrevne. Denne brede bestemmelse er, hvad vi kalder udlægning, og den lader sig selvfølgelig differentiere. Differentiere henimod, at udlægning i en hvis forstand er noget der finder sted, når teksten taber sin selvfølgelighed. Når den kontinuitet der oprettes med det foreliggende brydes, når bruddet fornemmes, kræver teksten udlægning og benyttelse af det ikke-foreskrevne. Vi studsede lidt, og tænkte: "Er udlægning bare løsning af tekstuelle problemer? En passende afkodning af den foreliggende tekst?"

Både og. Udlægning er kontinuitet. At foregribe noget på baggrund af noget tidligere. Og jo mere kompliceret dette foreliggende er, desto mindre er man i stand til at udlægge konsistent og modsigelsesfrit. Den gode udlægningskontinuitet er dermed ikke blot noget der skabes i forbindelse med teksten, men netop også i en løsrivelse fra teksten. Der fremstilles altså en meningsenhed, der er forskellig fra den læsende aktskontinuitet. (Ja, man kan nærmest

tale om et spil mellem de tegn teksten er, og den mening vi læser frem.)

Det er dog væsentligt at understrege, at det ikke alene er fortolkeren der "gør" fortolkningen, qua sit bidrag til fortolkningsakten. Der er tale om et led i fortolkningen, som i høj grad også kræver tekstens udfordringer. Og det er dette duale led, det er Figal meget om at understrege. Det at ville være læser, *Leser-sein*, er i sidste instans et ønske om at ville forstå sig selv, i en bevægelse hvor man benytter tekstens perspektiv til at komme ud over sit eget vanlige perspektiv. *Verstehen* er altid *andere* *zu verstehen*. Man arbejder med henblik på en *Ver-änder-ung*. Selvførelsesproblematikken er således central for fortolkningsproblematikken, noget der allerede figurerede som et centralt tema i Gadamer's reception af det hegelianske erfaringsbegreb, hvor selvforståelse aldrig blot hviler ved sig selv, men altid bevæger sig omkring noget andet i erfaringen af et mere kompliceret jeg. Det drejer sig om os selv, netop fordi "os selv" også er noget andet (*Selbsterfahrung als Alteritätserfahrung*).

Det bliver nu nødvendigt at gennemlyse hele denne erfaringsstruktur, denne indladen sig på teksten eller givet sig hen til teksten, som kendetegnende for det at ville være fortolker (*Interpret-sein*). En hermeneutisk tilgang bliver fundamentalt set helt uadskillelig fra eksistentielle og etiske aspekter, og Figal beskriver i den forbindelse hengivelsen til teksten som udsprunget af en grundlæggende fascination af et værk, af litteratur i det hele taget. At være menneske er at være i en konstant mulighed for et gennembrud. Denne åbne forhold sig er en fascination af mulighedsspillerummet som sådan, det at

det kunne være anderledes med ens livsforståelse. Karakteriseret af Figal som menneskets *mimetische Begierde*. I mødet med teksten bliver man som fortolker udfordret i sin livsforståelse. Tekster er simpelthen et sådant friheds-/mulighedsspillerum, og derfor i eminent grad *eine Konkretion unseres Daseins*. Dette er det egentlige afsæt til forståelse af Figals hermeneutisk-ontologiske projekt, men inden han i den sidste forelæsning vendte tilbage dertil, fulgte endnu nogle indskærpelser af fortolkningsproblematikken.

Idet ethvert møde med teksten på fundamental vis er knyttet til ideen om perspektiv, har *enhver* fortolkning kun foreløbigheds karakter. Fortolkningen er lige så åben som teksten selv, og potentielt tilgængelig for enhver. Istedet for nu at begræde, eller stiltiende acceptere denne udlægnings uafsluttedhed, kan man betragte enhver fortolkning som åben for en i bund og grund positiv sokratiske situation, hvor dialogen jo netop er principielt uafsluttelig. Det kan forekomme at være en banal pointering men er det ingenlunde, da dialogen ikke blot skal ses som et spil, der foregår mellem tekst og fortolker, men tilmed mellem alle potentielle fortolkere! Alle andre udlægninger spiller derfor virtuelt med, og Figal anvender her et begreb om et fortolkningsfællesskab (*Interpretationsgemeinschaft*) som et paradigme for åbenhed for nye måder at forstå en tekst på. Umiddelbart giver et sådant fortolkningsfællesskab association til Gadammers begreb om virkningshistorien, hvor en fortolkningsmæssig tradition er det kit, der binder værker og fortolkninger sammen. Hos Figal opstår fællesskabet dog primært på baggrund af den fascination af litteratur eller fortolkningsstrang, der må være fælles for

alle fortolkninger.

Fortolkningsfællesskabet tvinger os nu til at tackle forskellige fortolkningsdiskussioner anderledes. Når forskellige "skoler" eller teoridannelser kæmper om at fastslå grænser for "rigtig" fortolkning og overfortolkning kæmpes der i bund og grund om rigide grænser og pseudo-kriterier, der ifølge Figal truer med at ødelægge en forståelse for, hvad fortolkning er. En fortolkningsdebat er ikke et spørgsmål om at opnå en eventuel konsensus, et sandhedspatent eller endegyldigt at fastslå grundlæggende uenigheder. Man bør istedet se selve uenigheden som et frugtbart vilkår for vores omgang med litterære tekster. En fortsat udvikling af fortolkningskriterier kan betragtes som mål i sig selv. Et eksempel er her de uoverensstemmelser ml. henholdsvis hermeneutiske, semiotiske og dekonstruktivistiske tilgange til tekster, som konstant er i fare for at ende i kommunikationssammenbrud (-dialogens undergang), istedet for at acceptere en gensidig basal afhængighed af hinanden som dialogpartnere. En bestemt tilgang eller fortolkning kan overhovedet først ses som berettiget, i det øjeblik den indgår i et fortolkningsfællesskab.

Relativisme-problemet opstår dog igen på tekstligt niveau: (-således dukkede det konstant op i forskellige afskygninger i diskussionsrunderne efter forelæsningerne) -Hvordan og hvornår kan man overhovedet sige noget væsentligt om en tekst, når ethvert udkast principielt set altid er ufærdigt og kun er at betragte som ét perspektiv blandt mange andre? Hvornår er en fortolkning overhovedet tilstrækkelig til at komme i betragtning blandt andre? Er det et spørgsmål om "anything goes"? Her må vi ifølge Figal forholde os pragmatisk

i hver enkelt situation. -En fortolkning er relevant eller berettiget i det omfang dens perspektiv får betydning for en sammenhæng enten via modstand/kritik eller videreudvikling. Holder en udlægning ikke, er den dømt til at svinde hen i glemsel. Den gode fortolkning er den, der er i stand til at producere nye fortolkninger. (Alt dette gælder i øvrigt også for stor litteratur, såkaldte *eminente Texte*).

Dialogen/fortolkningsfællesskabet kan både betragtes som en kritisk instans d.v.s et paradigme for, hvad der kan accepteres fortolkningsmæssigt (uden på forhånd fastlagte kriterier), men også som en fortolkningsetik, d.v.s en måde at forholde sig til fortolkningsarbejdet på. Den anerkendelse (*Geltenlassen*) som man med sin fascination møder værket med, må ligeledes være til stede overfor andre fortolkninger.

Forholdet mellem tekst og fortolkning(-er) hænger altså sammen med ideen om perspektivet, altings formidledhed. Perspektivisme opmuntrer til fortolkning. Figal bestrider, at vi nogensinde kan bemægtige os teksten-an-sich (*Ur-Text*), og en tekst bliver derfor et værk, en *Interpreten-text* eller en del af kanon, fra det øjeblik vi beskæftiger os med den. Tekster *er* så at sige kun via fortolkning, men hvordan overhovedet lave den omvendte kobling fra fortolkning (perspektivisme) til tekst, som jo var udgangspunktet? Hvis vi skal undgå at dette bare bliver et tomt postulat, må vi ifølge Figal undersøge *hvad* tekster faktisk handler om, hvad det er for en mening (*Sinn*), de formår at sprogliggøre.

Figal: Et litterært værk er simpelthen vores forudsætning for forståelse overhovedet. Vi oplever her en *zur-Sprache-kommen* af noget prin-

cipielt nyt og ubekendt, som vi først i mødet med teksten stifter bekendtskab med. Litteratur handler om livets grundfænomener (*Grundphänomene*) såsom kærlighed, magt, venskab, erfaring af det guddommelige, fantastiske begivenheder etc. Kort og godt: Om de kompleksiteter vi konstant befinder os i i livet, eller som udgør livet. Men dette er vel situationer, vi ingenlunde er ubekendte med? Med mindre at det først er gennem litteraturen, vi (gen-)kender dem! Idet vi i livet befinder os i forskellige situationer, har vi som deltagere i spillet ikke kontrol over situationen og er ikke i stand til simultant at artikulere en egentlig erfaring af det, der sker. I en umiddelbar konfrontation er erfaringen ramt af "øjeblikkets diffusitet", som først med en efterfølgende refleksion og sprogliggørelse kan udgrundes i en dybere mening. Dette betegner Figal som en *Gestaltung*, d.v.s som en given form til oplevelsen, en sætten ord på og sætten ind i en større betydningssammenhæng. Figal beder os her om at tænke på en vældig historisk begivenhed (-et godt eksempel er ifølge ham hele situationen omkring Berlinmurens fald), hvor man, idet man pludselig bliver revet med ind i begivenhederne, nok kan have følelsen af at være indrullet i noget af stor betydning uden dermed på nogen måde i øjeblikket at kunne se betydningen i en større sammenhæng. Begivenhederne kan først bagefter skildres eksemplarisk f.eks i en reportage eller i den gode roman.

Livets grundfænomener må træde frem/artikuleres (*gestaltet-werden*), hvormed vi bliver i stand til at danne os en sammensat forståelse. Dette peger hen på urteksten og grundfænomenerets fælles struktur som virtuelle begreber, som ren mulighed, og til eksemplificering bruger