

ISSN 0906-4664

#41 – maj. 08

REFLEKS

Filosofi

SDU Odense

#41

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der udgives med støtte fra Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier - Syddansk Universitet, Odense.

Redaktionen består af studerende. Artikler skal ikke opfattes som givende udtryk for instituttets meninger og holdninger.

Oplag: 150

Adresse:

Refleks

Filosofi

Odense Universitet

Campusvej 55

5230 Odense

Redaktion:

Sara Green – sagre04@student.sdu.dk

Mette Smølz Skau – meska03@student.sdu.dk

Abonnement:

Der kan ikke tegnes abonnement på Refleks. Enkeltnumre af magasinet kan rekvireres ved at sende en frankeret (12,50 kr.) A4 svarkuvert til redaktionen. Husk at skrive hvilket nummer der ønskes tilsendt.

Deadline for næste nummer:

Medio oktober 2008

FORORD

Endelig er foråret og det nye Refleks-magasin kommet! Vi takker for bidragene og gør opmærksom på, at vi modtager artikler og boganmeldelser fra såvel studerende som undervisere. Det er afgørende for magasinets kvalitet og overlevelse, at I derude i god tid fatter tastaturet og sender bidrag ind til os. Mange har vist interesse for at anmelde bøger, og vi ser i næste nummer frem til flere boganmeldelser. Vi har stadig bøger, der skal anmeldes, så kig forbi faglig vejleders kontor.

Der er vide rammer for emnerne for artikler til magasinet, blot indholdet er af filosofisk relevans. Tanken bag Refleks er at skabe grobund for filosofisk diskussion og inspiration med afsæt i den filosofiske debat, der forefindes i tilknytning til filosofi på Syddansk Universitet. Vi modtager derfor også gerne kommentarer til og kritik af artikler bragt i dette nummer, så længe kritikken holdes på et fagligt højt niveau.

God læselyst!
På redaktionens vegne,
Sara Green

INDHOLDSFORTEGNELSE

**Forholdet mellem kunst og naturerkendelse hos Schelling
sammenlignende belyst ved Løgstrups kunstfilosofi som
eksempel på nyere tænkning.**
af stud.mag. Mette Smølz Skau

Desværre indgår Schelling ikke som en del af pensum på filosofiuddannelsen her på SDU. Dette er ikke overraskende, da hans tanker af mange opfattes som forældede, men det er min opfattelse, at det er en misforståelse. Der ligger for mig at se en udfordring for den moderne filosofi i Schellings verdensanskuelse, som er så meget mere righoldig, end den, der kendetegner nutiden, er. Schellings filosofi rummer en erkendelse af naturens kvalitative mangfoldighed, som ellers i høj grad er blevet nedvurderet med udbredelsen af den fysikalistiske reduktionisme, der hævder, at al natur kan forstås som blot fysisk-mekaniske processer. Derved mistes forestillingen om tingenes væsen og individuelle væsenstræk, da de alle reduceres til ét, og dette er et tab, der den dag i dag stadig ikke er rettet op på.

Ikke desto mindre kan man hos nogle få af de moderne tænkere drage visse paralleller til Schellings righoldige verdensanskuelse. Et godt eksempel på en filosof, der har formået at bibeholde eller måske nærmere genfinde nogle af de træk, der var kendetegnende for romantikerne og de tyske idealister, er Løgstrup, hvis kunstopfattelse passer ind i Schellings opfattelse af kunstens forhold til naturerkendelsen. Man kan derfor til en vis grad tilegne sig en forståelse for Schellings verdensopfattelse ved at supplere sit Schellingstudie med Løgstruplæsning.

Schelling bør efter min mening spille en større rolle, end det er tilfældet i vor tid, hvor han af mange blot findes interessant af rent filosofihistoriske årsager som eksempel på tidligere tænkning. Jeg mener derimod, han kan bidrage med meget, og vi stadig kan lære noget af ham, der er værdifuldt den dag i.

Det er ikke mit ønske at foregive, at Schellings og Løgstrups filosofier er ens, da det ville være en misgerning mod dem begge, da de hver især leverer deres originale bidrag til kunstfilosofien. Jeg håber derimod mere ydmygt at kunne tydeliggøre nogle fælles grundtanker i deres opfattelse af verden som enhed, og kunstens evne til at lade mennesket opnå indsigt i denne enhed.

Schelling og den såkaldte objektive vending¹

Især Schellings sene filosofi må ses som et opgør med Fichte, som ellers var en betydelig inspiration for Schellings tidlige filosofi. Schellings opgør retter sig mod Fichtes prioritering af subjektet (frihed), som Schelling finder naturundertrykkende. Dette får Schelling til at sætte objektet (selvorganiseret natur) i centrum.

Kunstneren er hos Schelling medproducerende med naturen. Kunstneren kan ganske vist ikke skabe en ny art, men han kan fremvise de allerede eksisterende arters væsenstræk og gøre dem sanselige. Ved på den måde at anskueliggøre det oversanselige får kunstneren hos Schelling modsat hos Fichte en bærende plads i systemet, og ved at lade kunsten stå over filosofien kan Schelling siges at have startet den tyske

¹ Betegnelsen 'den objektive vending' er behæftet med visse problemer, idet det ofte har været anvendt om Schelling, men som han er blevet forstået på Hegels præmisser. Schelling selv har ikke anvendt betegnelsen, og den vækker derfor nogle uheldige associationer til fejltolkninger af Schelling på den måde, de ofte fremstår i filosofihistorier, hvor han ofte bliver fremstillet som blot en mellemfigur mellem Kant og Hegel. Hvis man ser bort fra dette, er det en udmærket betegnelse, og jeg har derfor valgt at bruge den her om end modereret med et 'såkaldt'.

idealismes anden og såkaldte objektive fase. Dette er en fase, hvor kunsten har en stor erkendelsesteoretisk betydning og erstatter Kants og Fichtes virksomhed som det bærende element i filosofien.

Erkendelse gennem kunst er en aktualisering af noget muligt. Værkets uafhængige mening aktualiseres først, idet det genskabes eller fortolkes. Der er dog ikke tale om, at naturen består af en række væsener, der blot venter på at blive afdækket gennem kunsten, men om en uendelig skabelsesproces. Kunsten som fremstillingen eller Einbildung af det evige i endelig form er det sted, hvor sandheden bryder frem, og filosofien er derfor henvist til kunsten i forsøget på at fremstille sandheden i systematisk form.

Schellings holistiske verdensopfattelse

Schellings holistiske naturfilosofi finder sin inspiration i Spinoza, og hans tænkning er metafysisk i modsætning til den erkendelsesteoretiske tænkning, der havde overtaget hos Kant og Fichte.¹ Schelling ser det absolutte som frihed, der kan begrænse sig selv, så det resulterer i tingslig virkelighed og empirisk bevidsthed. Jeg'ets synsvinkel bliver derved noget afledt – noget, der er underordnet det absolutte. Schelling erkender en kompleks orden, som han tager som et udtryk for en holistisk verdensånd eller Weltseele. Denne opfattelse står i skarp kontrast til den cartesianske, rationalistiske tankegang, der bekender sig til antagelsen om, at den korrekte erkendelse

¹ Hvorvidt Schellings beslægtethed med Spinoza stammer fra en direkte inspiration fra ham, udtaler jeg mig ikke om her, da Schelling formentligt kun har læst en begrænset mængde af Spinozas tekster. Ikke desto mindre er der mange ligheder mellem de to tænkere netop vedrørende organismetanken.

af skabende subjekt og skabt objekt kræver en skelnen imellem disse to størrelser. Følger man denne tankegang, ender man nemlig i den dualisme, som Schelling forsøgte at undgå og i første omgang kommer rundt om, da han tilslutter sig den spinozistiske organismetanke og ideen om alle tings enhed. Han forkaster derved opfattelsen af det absolutte som transcendent og lader det absolutte være udgangspunktet – det, der allerede er hos os.

Alle tings enhed skal forstås ud fra kreativitetsprincippet, som også kan findes i lignende udformning hos f.eks. Herder. De tillægger alle verdensånden attributtet kreativitet, der er universets styrende princip. Det er netop dette kreativitetsprincip i verdensånden, der defineres som absolut enhed eller indifferens.¹ Det er dog et lidt dunkelt begreb, da det påstås, at alt kan reduceres til dette princip, men selv kan det ikke reduceres. Dette gør det uhåndgribeligt og vanskeligt helt at fatte, og det kommer til at stå som et postulat, men det binder den idealistiske tankegang sammen. Kreativiteten kan kun manifestere sig gennem aktivitet, der betinges af en på samme tid skabende og skabt instans, hvilket fører os tilbage til dualismen; den absolutte indifferens differentieres. Hverken det skabende eller det skabte er skabt af kreativiteten, der intet kan skabe, hvis de to andre elementer ikke allerede foreligger. Derfor udgør det skabte, det skabende og kreativiteten tilsammen en enhed, og differentieringen er at forstå som en polær spænding i enheden.² Den tyske idealisme orienterer sig kort sagt ud fra en idé om det abstrakte, ikke ud fra subjekt-objekt dualismen.

¹ *Den romantiske bevægelse i Tyskland*, s. 29

² *Ibid.*, s. 29

Løgstrup og sansning

Også hos Løgstrup finder man opfattelsen af verden som en enhed, men mennesket er qua menneske reflekteret og derved distanceret fra verden. For at selvet skal opnå erkendelse af sig selv som selv, må det stille sig som modsætning til verden for derved at blive revet ud af den umiddelbare tilgang til verden – den verdenstilgang som er at finde hos dyrene. Men mennesket, og især kunstneren, har én tilgang til verden, som er i stand til at ophæve denne distance, nemlig sansningen.

Sansning er en umiddelbar tilgang til verden, og Løgstrup går så vidt som at sige, at sansningens umiddelbare tilgang til verden altid allerede er overstået. Vi er altid allerede ude ved tingene og begivenhederne og det på en så umiddelbar måde, at vi end ikke er os bevidste om det.¹ For kunstneren er der derimod et andet forhold, der gør sig gældende; kunstneren besinder sig på det sanselige element, hvilket adskiller ham fra andre. Han formår igennem en abstraktionsproces at adskille sansning og forståelse. Dette sker ifølge Løgstrup via kunstgrebet, som isolerer det rene sanseindtryk fra enhver forståelsessammenhæng, det ellers indgår i.

Motivationen for rendyrkelsen af sanseindtrykket er, ifølge Løgstrup, at følelsesvirkningen af den indeholder erkendelse. Det er det stemte indtryk, der er kilden til denne erkendelse, og den vil som enhver anden erkendelse søge at blive artikuleret. Ofte vil vi være i stand til at artikulere erkendelser gennem sproglig benævnelse, men de her omtalte stemte indtryk stræber efter en artikulation, der bevarer stemtheden. Dette kan

¹ Dette er et af de steder, hvor Løgstrups Heideggerinspiration måske er tydeligst.

kun opnås gennem en kunstnerisk stemt artikulation, da det kun er kunstneren, der kan frembringe artikulationens sanselige form. Løgstrup formulerer nødvendigheden af denne artikulation således:

I indtrykket bæres betydningen i dens skjulthed og ubestemt af stemtheden; betydningen kan derfor kun bringes med over i artikulationen, hvis også artikulationen er stemt, og stemt bliver den alene af, at dens sanselige udtryk får en kunstnerisk form.¹

Kunstneren rendyrker sanseindtrykket og abstraherer fra dets forståelsesmæssige kontekst, hvor andre derimod vil lade sig forlede til at starte en associationsproces. Han holder fast i indtrykket og lader det udtrykke det verdensforhold, det nødvendigvis må bære, hvis det skal udmønte sig i et reelt kunstværk.

Stemtheden

I sansningens forbeholdsløse åbenhed indfældes universet i vores tilværelse og indtager afstandsløst sin plads i den, så universets rum, tid og fylde bliver vores tilværelses. Vores indfældelse i universet og universets indfældelse i os kan ikke holdes ude fra hinanden, da der i sansningen ingen afstand er.² Vi lever i det ubevidste indtryk af verden, der er til stede i vores sansning, da enhver sansning er stemt. Når dyrets og menneskets besjælede natur følger på planternes levende natur i naturens hierarki, skal besjæling forstås som, at den sansning,

¹ *Kunst og erkendelse*, s. 12

² *Løgstrups mange ansigter*, s. 368

der kommer til, er stemt. Det, at det er ubevidst, skyldes, at vi underbinder indtrykket og gør det sansede uvedkommende.

Stemtheden er et grundvilkår for sindet, der ikke eksisterer uden denne. Vi formår ikke fuldt ud at begribe den stemthed, vi er i i øjeblikket, men kan først kende den, når vi gennem sansning erindrer den. Dette kan ske ved at man eksempelvis dufter til en syren, der vækker den stemthed til live, man tidligere ubevidst har forbundet med den forjagede eksamenslæsning eller lignende.

Sindet står i en usigelig nærhed til stemtheden, der minder om den nærhed, den har til verden. Løgstrup gør derfor opmærksom på, at digteren gør ret i at hævde, at sindet lever af og helbredes af verden i sin natur.¹ Men, påpeger han, relationen og intensiteten både kan og *skal* underbindes og hentes med over i udtrykket, hvis intensiteten i sansningen skal bevares.²

Den æstetiske medlidenhed

Løgstrup vil ligesom Schelling bruge kunsten til at bringe mennesket i overensstemmelse med sit væsen, idet man ofte synes at komme tættere på virkeligheden i kunsten, end man gør i det daglige liv. Man reagerer med de følelser, der synes at være de passende, når man oplever begivenhederne formidlet igennem kunsten, mens man ofte forekommer uberørt af ellers nok så voldsomme begivenheder, man møder umiddelbart. Dette kan ikke forklares ved, at man gennem den æstetiske medlidenhed sætter sig i den andens sted, for i så tilfælde ville kunsten kun kunne bevæge én i samme grad som

¹ *Kunst og erkendelse* s. 15

² *Løgstrups mange ansigter*, s. 357

virkeligheden, hvilket ikke er tilstrækkeligt, da vi som sagt ofte bliver rørt i et videre omfang gennem kunsten.

Det kan heller ikke være sådan, at det, der får os til at reagere stærkere på kunsten end på de begivenheder, vi er vidne til i det virkelige liv, er det forhold, at det er omkostningsfrit at lade de stærke følelser for kunsten tage overhånd, hvorimod de i det virkelige liv ville fordre handling. Dette ville nemlig kræve, at de selv samme følelser blev vakt for de virkelige begivenheder for derefter at blive undertrykt, men det er ikke tilfældet. Følelserne opstår slet ikke i første omgang, når vi for eksempel bliver gjort opmærksomme på folk, der lider og dør som følge af krig og naturkatastrofer, mens kraftige følelser ofte opstår, når vi gennem kunsten bliver vidne til samme eller endda mildere situationer.¹

Løgstrup hævder derfor, at vores æstetiske medlidenhed er en reaktion på egne vegne, som ikke skyldes identifikation med den, der er offer for en ugerning. Vi bliver for eksempel forurettede af den grund, at vi på forhånd har en forventning om, at verden er et rimeligt og retfærdigt sted, og at folk i den handler efter dette og lykkes (eudaimon). Når de ikke lever op til dette ideal og derved krænker vores ønske, om at vore medmennesker lykkes, bliver vi forurettede. Dette er ikke den andens forurettelse, som vi tager del i, den er af en anden type end hans skuffelse, og den er vor egen.²

Begrænsende vs. udvidende følelser

Det er vores natur at glæde os over andres glæde og sørge over andres sorg. Positive følelser bringer den menneskelige natur i ”aktivhed”, som er ensbetydende med at udfolde sig selv, mens

¹ *Løgstrups mange ansigter*, s. 396

² *Kunst og erkendelse*, s. 43

de negative følelser passiviserer den.¹ Løgstrup taler i den forbindelse om hhv. de privat forfalskende og de universelt åbenbarende følelser. De førstnævnte er begrænsende for jeg'ets selvudfoldelse, idet de bygger på private, uvedkommende kvalifikationer og private, indbildte rettigheder og kan for eksempel være skinsyge, misundelse, had, fornærmelse, hævn-gerrighed mv.

I de universelle følelser er man derimod åben for en universel situation, men disse følelser er ikke mindre personlige end de private, da man i sorgen og glæden, som er de universelle følelser, er åben for sin tilværelses grundvilkår. Den er derfor universel i, hvad den *afdækker*, men personlig i hvad dens *anledning* angår.²

Også hos en anden moderne tænker, Mogens Pahuus, kan man finde en lignende beskrivelse af, hvordan de udvidende følelser afdækker noget universelt. Hos Pahuus er det dog i ”stemthed” og ”holdning”, at dette gør sig gældende og ikke i følelser som sådan.³ I stemthed og holdning erfarer vi på én gang noget om os selv og om den verden, vi indgår i. Oplevelsen af omverdenen og af én selv går i ét, og det konkrete bliver transparent for en fatten af noget eksistentielt.⁴

Den erkendelse, som baserer sig på stemthed og holdning, og som forbinder omverdenstolkning og selvfortolkning er en erkendelse af totaliteter. Det er en erkendelse af hele ens eksistens' retning og karakter, af hele ens verdens relief og

¹ *Livsfilosofi om følelser og fornuft*, s. 11 ff.

² *Kunst og erkendelse*, s. 64

³ Pahuus mener ikke, at stemthed er en følelse, mens andre mener, at stemthed tilhører en særlig underkategori af følelserne. Dette er dog en diskussion, der ikke er plads til her.

⁴ *Fornuft og følelse. Den følende fornuft og den vellykkede identitet*, s.55

kontur. I det stemningsmæssige erfarer man baggrunden for, hvad man ellers kommer ud for, og som almindeligvis er utematiseret.

Fornuftsstrukturen

For nu at vende tilbage til Schelling, kan man se, at hans filosofi er til en vis grad præget af en religiøs tankegang, da han for at kunne opretholde tanken om den absolutte identitet må opfatte verden som panteistisk – alt må stå i et forhold til alt. Det absolutte må derfor være en betingelse for alt værende, beskæftige sig med alt værende og angive ethvert fænomens forhold til ethvert andet. Dette panteistiske fornuftige system er præget af en nødvendighed, og der er derfor ”kun” plads til frihed som positiv frihed. Schelling nægter at forkaste ideen om menneskets frihed, lige så vel som han nægter at forkaste tanken om en grundlæggende sammenhæng i verden.

For at forstå hvorledes Schelling kan bibeholde tanken om et panteistisk system uden at ende i den fatalisme, som Spinozas filosofi ofte forbindes med, er det vigtigt at pointere, at den panteistiske sætning ”Alt er Gud” ikke skal opfattes tingsligt-mekanisk, som om tingene er *i* Gud, men derimod bør forstås som implicerende, at det absolutte netop er selve *strukturen* i verden. Eller nærmere; samhørigheden mellem Gud og altet er hos Schelling en grundlæggende skabende poetisk samhørighed. Den formelle frihed er derved den fornuftsstyrede selvbestemmelse.

Zweckmässigkeit hos Schelling

Schellings frihedsbegreb minder til dels om det aristoteliske, idet det bygger på et indre væsen, der søger virkeliggørelse.

Man kan sige, at naturen er fri, idet den handler i fuld overensstemmelse med sit væsen, mens mennesket som oftest lever i en konflikt mellem drifter og fornuft. Naturen er præget af Zweckmässigkeit, da der hele tiden synes at være et fremadrettet formål med dyrenes og planternes aktiviteter. Planterne vender sig mod solen, som om de prøver at nå dens stråler, og egerne samler forråd, som om de har forudset, at vinteren er på vej og ønsker at være parate. Planterne og dyrene er ikke bevidste om dette, og Kant hævder, at denne Zweckmässigkeit blot skyldes menneskets projektion. I forsøget på at forstå verden tillægger vi den på antropocentrisk vis vore egne karakteristika. Men er det forkert at sige, at fuglen er fri, når den flyver over markerne, og er det forkert at hævde, at planten er fri, når den slynger sig op ad muren? Ikke ifølge Schelling. Dyrene og planterne er frie i den forstand, at de udlever deres inderste væsen. Det er altså ikke det moderne begreb om frihed, dvs. den indholdstomme valgfrihed, der er tale om. Denne kontingente frihed er nemlig blot en illusion om, at den rene tilfældighed besidder realitet, hvilket ville være i strid med fornuften og derved med hele Schellings system. Derimod udfolder tingene sig i overensstemmelse med iboende principper, hvorfor Schelling i *Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: ein Gespräch* skriver: ”Nothwendigkeit ist das Innere der Freiheit; darum läßt sich von der warheit freien Handlung sein Grund angeben.”¹

Man kan her se et argument for, at naturen er iboende fornuft, nærmere bestemt Geist, der søger virkeliggørelse. Det

¹ Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt : ein Gespräch, s. 51

er altså ikke kun mennesket, men også naturen, der er underlagt frihedsprincippet, forskellen er blot den, at naturen er ubevidst fri, mens mennesket er bevidst om sin frihed.

Men når mennesket er splittet mellem sin frihed og sin nødvendighed, kan det så siges at være lige så frit som naturen, der udlever sin frihed uden splittelse? For at overkomme denne splittelse må vi igen vende blikket mod Schellings kunstopfattelse; det er netop igennem kunstværket, vi overkommer splittelsen, da værket kan tolkes på et utal af måder, men dog ikke som hvad som helst. Subjektet oplever fortolkningsprocessen som en skaberproces og integrerer kunstværket i sig selv i stedet for at opleve det som et begrænsende ikke-jeg. Mennesket kan altså igennem kunstværket forene sin frihed og sin nødvendighed, samtidig med at jeg'et og ikke-jeg'et forenes, og man bliver derved i stand til at erkende sig selv som en del af en større helhed. Mennesket må altså selv være skabende for at forstå den skabende natur.

Zweckrational hos Løgstrup

Livets kvalitative mangfoldighed er ufattelig og udtømmelig, men Schelling og Løgstrup pointerer begge, at det alligevel ikke resulterer i en opfattelse af kaos og tilfældighed. Jeg har ovenfor gennemgået, hvordan det giver sig til udtryk i Schellings filosofi, og vil nu vise, hvordan Løgstrups opfattelse i sine grundlæggende træk kan minde herom til trods for visse forskelle.

At mangfoldigheden ikke resulterer i en opfattelse af kaos og tilfældighed skyldes ifølge Løgstrup en enhedsdannende magt, der er virksom overalt, og det fører til den antagelse, at

den formdannende magt må have et Zweckrationale. Men er dette en nødvendig følge? Skyldes det ikke blot vores tendens til at tænke i enten-eller relationer? Mennesket kan som et af udviklingens produkter ikke godt benægte, at der må være en mening med udviklingen, men den eneste meningsform, vi er bekendte med, er formålets, og derfor opstår der let den tanke, at udviklingen er styret af det sluttelige resultat - som om formålet med udviklingen skulle have været der fra begyndelsen. Løgstrup gør dog opmærksom på, at mening ikke nødvendigvis er formålsafhængig. Der er ikke behov for formål, blot *indfald*.¹ Han mener, at indfald er af højere rang end formål og skriver: ”Den svimlende rigdom af former og skikkelser, som udgør universet, er indfald som den helhedsdannende magt har gjort af variabilitetens tilfældigheder.”²

Løgstrup er som vist ikke tilhænger af Schellings begreb om Zweckmässigkeit, men man kan dog i hans tænkning finde visse ligheder til det. Løgstrup kan på sin vis siges at arbejde med et modificeret begreb om det, da han ikke mener, at der nødvendigvis er et fremadrettet formål med hændelserne, som de udfolder sig. Det er derimod i høj grad mennesket, der opfatter det som sådan, da vi distancerer os fra verden via forståelsen, som vi lægger ud på verden. Men Løgstrup mener næppe heller, at historien og begivenhederne udspiller sig helt tilfældigt. Man kan overalt i verden finde eksempler, der støtter Løgstrup i sin organismetænkning, og med den følger en vis formålsrettethed. Et godt eksempel på organismens enhedsdannende kraft er et helende sår, og selvom denne

¹ *Kunst og erkendelse*, s.101

² *Kunst og erkendelse*, s. 101

formålsrettethed naturligvis ikke kan siges at være sig selv bevidst, er den heller ikke tilfældig. Dette er i god tråd med Schellings beskrivelse af den Zweckmässigkeit, der udspringer sig overalt, men som kun findes i bevidst form hos mennesket.

Jeg mener her at have klargjort en tydelig parallel mellem Schelling og Løgstrup, om end jeg finder det vigtigt at pointere, at Løgstrup arbejder med et modificeret begreb om formålsrettetheden i forhold til Schelling.

Schellings geniæstetik

Schellings identitetsfilosofi og identitetssystem ender nødvendigvis i kunsten. Identitetsfilosofiens primære bestræbelse er at begribe foreningen af natur og frihed, og for at gøre dette er man ifølge Schelling henvist til kunsten. Det er nemlig udelukkende i den kunstneriske skaben, denne forening finder sted, idet værket, der er i stand til at forene natur og frihed i endelig, sanselig skikkelse, udtrykker det absolutte. Dette sker gennem Einbildungskraft, nærmere bestemt evnen til at einbilde det ideale i det endelige. Denne æstetiske produktive Einbildungskraft arbejder på naturens betingelser, som om den selv var natur, og det er dermed *naturen* i mennesket, der skaber kunstværket. Forskellen mellem naturen/objektet og subjektet er, at subjektet er bevidst, mens objektet ikke er det. På den måde kan naturen og mennesket siges at være to vidt forskellige ting, men naturen er ikke mennesket fuldstændig fremmed. Schelling viderefører nemlig Kants tankegang om, at mennesket også indeholder noget ubevidst, og det er netop denne naturkraft kunstneren bruger.

Allerede i renæssancen var forestillingen om kunstneren begyndt at tage form, men med Kant indførtes geniæstetikken,

hvor kunstneren opfattes som et umiddelbart væsen. Også hos Schelling finder man denne opfattelse af kunstneren som geni. Geniet er ikke intellektuelt, men umiddelbart og i forbindelse med sin ”naturlige side”. Det er naturen, der kommer til udtryk i kunstnerens aktivitet, og det er derved på naturens betingelser, arbejdet finder sted. Det er naturen i mennesket, der skaber kunsten, og det er, som Schelling gør opmærksom på, kun i kunsten, geniet på den måde kan udfolde sig: ”Das postulierte Produkt ist kein anderes als das Genieprodukt, oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das *Kunstprodukt*“.¹ Kunsten bringer derved naturen nær og har derved en betydelig rolle, idet den formår at give den menneskelige natur oprejsning.²

Kunstnerens rolle hos Løgstrup

Løgstrup vil næppe tilslutte sig Schellings forestilling om det kunstneriske geni, der er særligt privilegeret i forhold til andre mennesker. Geniet besidder for Schelling en særlig autentisk position, der gør det i stand til at udfolde den særlige naturkraft, som det almindelige menneske er afskåret fra, og hvorigennem erkendelsen af verden som enhed findes. På den måde kan geniet siges at stå imellem Gud og mennesket. Til trods for at Løgstrup angiveligt ville opponere mod dette, er der dog også her nogle fællestræk mellem de to tænkere, som jeg her vil belyse.

Også for Løgstrup indtager det almindelige menneske en problematisk plads i verden, idet det altid erfarer verden igennem forståelsen. Løgstrup er inspireret af Heidegger og

¹ *System des transzendentalen Idealismus*, s. 287

² *Ibid.*, s. 452 ff.

medgiver ham, at menneskets erfaringer altid allerede er formidlet af bl.a. kropslighedens forankring. Dette kommer til udtryk, når Løgstrup pointerer, at vi på fysiologisk vis er indlejrede i naturens kredsløb med vores åndedræt og stofskifte og i universet med vore sanser. Det er imidlertid gennem sansningen, at distancen til verden kan elimineres via kunstnerens særlige evne til ved hjælp af kunstgrebet at fastholde og besinde sig på det sanselige element. Denne abstraktionsproces adskiller sansning og forståelse, og det er altså som hos Schelling kunstneren, der formår at forbinde mennesket med den omgivende verden. Det skal dog pointeres, at Løgstrup ikke opfatter kunstneren som særligt privilegeret i samme forstand som Schelling, der tillægger det kunstneriske en langt større betydning.

Kunstværkets rolle hos Schelling

For at opnå den fulde individualitet må man først komme til erkendelsen af, at man udgør en del af et større hele og acceptere dette. For at gøre det må beskueren holde op med at betragte kunstværket som et begrænsende ikke-jeg, men derimod integrere kunstværket i sig selv. Det fremstår da ikke længere som noget tvingende, men giver derimod subjektet mulighed for at deltage i skabelsesprocessen, idet subjektet gennem fortolkningen netop føler, at det selv skaber værket. Værket er dog ikke fuldstændig underlagt subjektet, da det ikke kan fortolkes som hvad som helst, og det bibeholder derved en del af sin tvingende nødvendighed. Subjektet forenes hermed med sin nødvendighed og sin frihed, ligesom jeg'et forenes med ikke-jeg'et. Dette gør det vanskeligt klart at se, hvad der

nu er subjekt, og kunsten fungerer som et formidlende element mellem teoretisk og praktisk fornuft.

Identiteten mellem frihed og nødvendighed anskueliggøres gennem kunsten. Hverken historien eller kunstværket kan siges blot at være et produkt af menneskets frie intention, men kunstværket vidner modsat historien om en nødvendig orden, da det afdækker naturens skabende orden. Denne nødvendighed deler kunsten med naturen, men i kunsten fremstår den i udpræget grad som frihed, hvilket er det, transcendentalfilosofien i sit begrebslige medium har sat højest. Kunsten fremstiller dermed den oprindelige identitet, og kunstens filosofi er dermed stedet, hvor den subjektive fremstilling kan spejle sig i en paradigmatisk objektivitet, og den er dermed den endelige afslutning af det transcendentalfilosofiske system.¹ Det erkendende subjekt må selv være kunstnerisk, skabende for at opnå naturerkendelse.

Det skønne

Når Schelling taler om kunst, er det nærmere bestemt det skønne kunstværk, han hentyder til.² Den tragiske kunsts eksistens beror på forudsætningen af en skjult nødvendigheds indgriben i den menneskelige frihed, men Schelling er imidlertid optimistisk med hensyn til historiens forløb, og denne optimisme må afhænge af, at resultatet er godt for mennesket og ikke kun for nødvendigheden, som må ses som menneskets skjulte samarbejdspartner. Dette forudsætter, at den produktivitet, der er i stand til at få frihedens og nødvendighedens enhed til at træde frem i anskuelig form,

¹ ”Schelling: kunsten i historien”, s. 35

² *System des transzendentalen Idealismus*, s. 291

besidder skønheden som sin bærende form, og det er netop dette, der skal garantere, at det går mennesket bedre i historien end i den tragiske kunst.

Det skønne er altså kognitivt, men det ligger udenfor den begrebslige erkendelse. Alligevel er det skønne privilegeret, idet det bringer det hele menneske til erkendelse af det højeste, hvor filosofien kun bringer et brudstykke af mennesket til det højeste punkt.¹

Kunsterfaringen er ikke at forstå som en modsætning til filosofien, men derimod som en forlængelse af filosofiens projekt. Kunstfilosofien er ikke som sådan en tredje del på de forudgående natur- og historiefilosofier, men er derimod det sammenkædende, der runder filosofien af, da det netop er her, sandheden bryder frem gennem en einbildung af det evige i det endelige. Dette kan ikke ske i filosofiens erkendelsesteoretiske del, men derimod i den æstetiske del, der på denne måde også indebærer erkendelse om ikke af den rationelle, forstandslogiske form. Kunstens vigtighed består for Schelling i dens evne til at bringe en ikke-objektiv identitet frem i en form for identitet.² Den forener nødvendigheden og friheden, mens den fastholder og fremviser identiteten i værket. I filosofien bliver denne identitet et uopnåeligt ideal, som man kun kan stræbe efter i en uendelig progression, men i kunsten fremvises noget uendeligt i noget endeligt.

¹ ”Schelling: kunsten i historien”, s. 36

² ”Transcendentalfilosofi, historie og kunst...” s. 120

Gesamtkunstwerk

Systemprogram for den tyske idealisme (1796)¹ udpeger det skønne som modsætningernes højeste mødested, men dette ændrer Schelling i år 1800 i skriftet *System des transzendentalen Idealismus*. Han udnævner heri det absolutte kunstværk som enhedens gesandt. Han hævder, at der kun er ét absolut kunstværk, som kan eksistere i forskellige eksemplarer.

Det er omsorgen for det hele menneske, der danner det afgørende motiv for kunsten, idet filosofien som nævnt ganske vist rækker højest, men kun bringer et brudstykke af mennesket til dette punkt, hvor kunsten formår at bringe det hele menneske til erkendelsen af det højeste.²

Den menneskelige subjektivitet fungerer som en slags usynlig midte, der korresponderer med kunstens funktion. Mennesket er delagtigt i såvel historiens proces som i naturudviklingen, og både historie og natur ses som delfunktioner af den skabende kraft, som mennesket tjener, men ingen af dem fremstår som særligt opbyggelige vidnesbyrd om denne kraft. Historien vidner om frihed, men ikke nødvendighed, mens naturen vidner om nødvendighed, men ikke frihed. Kunsten kan som det eneste anskueliggøre den grundlæggende sammenhæng mellem frihed og nødvendighed, mellem subjektet og objektet og mellem det bevidste og det ubevidste.

¹ Der er ikke i denne artikel plads til en diskussion af, hvorvidt det er Schelling eller Hegel, der har skrevet denne tekst, og det spiller heller ikke nogen større rolle for nærværende artikel. Det menes at være Hegels skrift, men formen er ikke typisk for ham, men bærer nærmere præg af Schelling.

² ”Schelling: kunsten i historien”, s. 36

Kunstværket er som historien et produkt af menneskets frie vilje, mens det ligesom naturen afspejler en nødvendig orden. Det er et åndsprodukt, et vidnesbyrd om frihed, der objektiviserer sig i den orden, vi kalder skønhed. Dermed fremstiller kunsten den oprindelige identitet, hvor den i det ydre, sanselige fremstiller den enhed, filosofien begrebsligt kredser om. Ånden kan i kunstfilosofien spejle sig i den mønstergyldige objektivitet, der er det sidste trin for filosofiens system, og kunsten er dermed filosofiens centrale dokument, med Schellings egne ord kan kunsten siges at være filosofiens eneste sande og evige organon.¹

Hvor Kant betragter kunsten som noget, der er bundet af en forudgivet virkelighed, som det er kunstens opgave at afspejle, ser Schelling i stedet skønheden fra frembringelsens standpunkt. Han opfatter kunsten som det, der skal afspejle universets udviklingsproces og altså foregribe det, der endnu ikke er hændt i den historiske verden. Kunsten skal ikke kun repræsentere det smukke i verden, men også det sande. Kunsten indeholder alt, hvad mennesket kan erkende, al menneskets fortidige, nutidige og fremtidige viden.

Kunstværket bliver først nu til æstetikens egentlige tema, og det er med den berettigelse, man kan sige, at Schelling som den første udformer en kunstfilosofi, selvom Baumgarten allerede tidligere havde gjort æstetikken til en selvstændig disciplin.

Schellings perspektiv er historiefilosofisk og kunstens betydning angår hos ham det handlende og

¹ *System des transzendentalen Idealismus*, s. 20

virkelighedsproducerende menneskes forståelse. Kunstens filosofi skal ikke bestemme det specifikke ved kunsten, men derimod konstruere universet i kunstens skikkelse. Hans æstetik omhandler altså det ultimative Gesamtkunstwerk og i mindre grad kunst per se.

Vi kan ud fra ovenstående se, at Schelling har brug for kunsten til at forene det objektive og det subjektive og opnå det absolutte gennem den intellektuelle anskuelse. Den intellektuelle anskuelse er den aktivitet, jeg'et så at sige udfører på sig selv, og hvor subjekt og objekt er identisk med hinanden. Det er sit eget produkt – det er både det, der producerer, og det, der bliver produceret.

Kunst og erkendelse hos Løgstrup

Schelling og Løgstrup er altså begge af den opfattelse, at kunsten er afgørende for erkendelsen. Ifølge Schelling tager erkendelsen udgangspunkt i kunsten, da denne er nødvendigt for at erkende verden som helhed og ikke blot i fragmenter. Kunsten forbinder det materielle med det åndelige og muliggør derved en dybere erkendelse af verdens beskaffenhed og strukturering. Også Løgstrup forstår kunsten som det medie, hvorigennem man kan opnå erkendelse af verden som helhed, eller man opnår erkendelse af det metafysiske.

Grunden til, at erkendelse gennem kunst er så vigtig, er ifølge Løgstrup, at filosofien og videnskabsmanden på deres teoretiske plan ofte ikke kan gennemskue, hvilke konsekvenser deres tænkning har. Kunstneren agerer derimod på det praktiske plan og bliver tvunget til at håndtere enhver konsekvens, der hos teoretikerne kunne overses. Kunsten er dog ikke privilegeret i den forstand, at den er ufejlbarlig. Den

kan på akkurat samme måde som teorierne tage det falske for sandhed. Forskellen er blot den, at kunsten tør bevæge sig bort fra det komfortable og harmløse plan for at tage sine følger.¹

Kunstværkets beskaffenhed

De æstetiske udtryksmidler kan ikke skilles ad fra kunstnerens verdenssyn og livsholdning, selvom det dog skal siges, at det kun er den del af hans verdenssyn og livsholdning, der giver sig udslag i de æstetiske udtryksmidler, der kommer til syne i billedet. Kunstnerens verdenssyn findes i værkets komposition, form og farve, og æstetisk erstattes vores forhold til vores historiske tilværelse med et verdenssyn, der er bundet i de æstetiske kvaliteter.

Emnet må rumme en samstemthed mellem skønhed og erkendelse. Dette gør, at betragteren uforstyrret kan nyde skønheden, samtidig med at det forklarer, hvordan man kan se skønheden i et kunstværk på trods af et uskønt motiv, men dog må det etisk set onde og det destruktive regnes for ukunstnerisk.²

Det, der adskiller den æstetiske oplevelse fra den foretagsomme tilværelse, er forholdet til sansningen. Foretagsomt står sansningen i forståelsens tjeneste, æstetisk står forståelsen i forståelsens tjeneste.³ I de kunstneriske udtryksmidler er intellektet virksomt og udfolder, hvad der er sanset (ikke hvad der er forstået). Sansningens afstandsløshed bringer den intensitet, der gør, at netop de kunstneriske virkemidler er i stand til at udfolde det sansede. Intensiteten må

¹ *Kunst og erkendelse* s. 16 f.

² *Løgstrups mange ansigter*, s. 350

³ *Kunst og erkendelse*, s. 82

bindes, for at den i sansningen bevares og kan hentes med over i udtrykket, og det sker i det kunstneriske bundne udtryk.

Kunstgrebet

Sansning og forståelse er for Løgstrup knyttet tæt sammen. Det giver sig udslag i, at vi ikke blot hører et brag, men et tordenbrag, eller et fløjt, men et fuglefløjt osv. Vi har altså forståelsen allerede simultant i sansningen, om end den kan være forfejlet; vi kan *tro*, at braget er forårsaget af torden og fløjtet stammer fra fuglen, uden det er tilfældet, men dette gør ingen forskel, da det blot er et udtryk for en mis-forståelse, men vi har stadig forstået det som noget.

I kunsten er det derimod i højere grad muligt at abstrahere fra forståelsen som forstyrrende element, idet den i et kunstgreb elimineres og isolerer den rene tone, som sættes i en ny kontekst ved at kombineres med andre toner.¹

Ud over den fysiologiske påvirkning musikken udøver på os, resulterer den også i en følelsepåvirkning, idet den stemmer vores sind. Det stemte indtryk er kognitivt ladet, men det kognitive element er nødvendigvis uarticuleret, noget ukendt, og kun i mødet med det stemte indtryk, er vi i stand til at forholde os åbent til dette erkendeindhold. Vores modtagelighed for sansningens stemthedskomponent kan derfor siges at være en transcendental betingelse for at forstå den betydning, der ligger i det stemte indtryk.

Fra sansning til erkendelse

For at blive fortrolige med tingen og for at artikulere det ovenfor omtalte uarticulerede stemte indtryk er der ifølge

¹ Ibid., s.9

Løgstrup to vigtige sproglige funktioner, vi skal forholde os til, henholdsvis benævnelsen og klaringen af indtrykket. I benævnelsen bliver vi fortrolige med tingen ved at navngive den, mens klaringen af indtrykket er bearbejdelsen af det stemte indtryk, sansningen har givet os, og det er gennem denne, vi formår at artikulere det kognitive element i det stemte indtryk.

Vejen fra sansning til erkendelse går altså gennem erkendelsen af det uartikulerede kognitive indhold i den stemte sansning, og denne erkendelse opnås emotionelt via det stemte indtryk, sansningen efterlader. Løgstrup hævder derved, at al sansning ikke blot indeholder et emotionelt element, men også et emotionelt båret kognitivt indhold.

Når man skal artikulere stemtheden, kræver det, at selve artikulationen af det stemte indtryk selv er stemt, og det er derfor ikke nok med benævnelsen, nej, man må ty til kunsten. Kunsten kan formidle erkendelse, idet den formår at stemme de indtryk, den formidler.¹

Schelling pointerer, at kunstnere er lige så uenige om sandheden som alle andre, og at kunsten ikke udgør en sikker vej til sandheden. Det, den derimod gør, er at synliggøre synspunkter, så det emotionelle indhold kommer over sin underbevidste tærskel.

Når Løgstrup hævder, at sansning på umiddelbar vis giver os tilgang til verden, skal sansning ikke forstås, som det ofte bliver, som et normativt værdineutralt rent fysiologisk sanseindtryk. Der er derimod tale om et sanseindtryk indeholdende et kognitivt indhold. Det er altså ikke sansning i

¹*Løgstrups mange ansigter*, s. 417

gængs forstand, men derimod erkendelse, der giver os umiddelbar tilgang til verden, men hvilken verden er det så, der her er tale om? Og hvad mener Løgstrup med *umiddelbar* tilgang, når den kræver en abstraktion fra det forståelsesmæssige? Tager Løgstrup fejl, når han karakteriserer sansningen som umiddelbar, når den synes at være formidlet af forståelsen?

For at besvare disse spørgsmål er det vigtigt at forstå Løgstrup ret; han tilslutter sig ikke den kantianske skelnen mellem verden für uns og verden für sich, ligesom han ikke skelner skarpt mellem erkendelsesteori og metafysik. Verden er, som den fremtræder for os, og vi kan erkende den, som den er. Erkendelse og metafysik er ét, eller rettere; metafysikken er Løgstrups alternativ til erkendelsesteorien.¹ Verden stemmer os, fordi den altid er os vedkommende, og denne stemning af os kan ikke beskrives rent deskriptivt. I vor erkendelse af den er den normativ, fordi verden har normativt indhold.

Schelling i dag

Nærværende artikel har blandt andet til formål at belyse, hvilken plads Schellings tænkning bør indtage i vor tid, og jeg vil hermed benytte dette afsnit til at samle op på de træk i artiklen, der bedst illustrerer dette.

Hos Schelling indtager kunsten som vist en privilegeret rolle set i et erkendelsesmæssigt perspektiv. Kunsten skal fuldføre filosofiens projekt og er altså som sådan nærmere en udvidelse af filosofien end en konkurrerende erkendekilde.

Den rene videnskabelige bestræbelse, der sigter efter at opnå en fuldgældig erkendelse af naturen, synes at indeholde et

¹ *Løgstrups mange ansigter*, s. 55

behov for at begrænse gyldigheden af den rent mekanisk-materialistiske forståelse af universet. Dette kommer sig af, at alle verdens levende organismer udfolder deres natur på forskellig vis, hvilket afslører flere end kun den mekaniske form for orden. Netop denne mangfoldighed er noget, Schelling har særligt øje for i sin filosofi, og det er blandt andet derfor, jeg mener, der er noget ganske værdifuldt at hente i hans filosofi i dag. Tabet af den erkendelse og påskønnelse af mangfoldigheden og rigdommen, der præger Schelling og hans samtidige, er stort, men det er muligvis – og forhåbentligt – ikke uopretteligt. Med en vis optimisme kan man hævde, at fysikalismen har kulmineret, og at videnskaben på visse områder igen er parat til at beskæftige sig med verden i et bredere perspektiv, hvilket den siden rationalismen har negligeret.

Jeg mener, at min gennemgang af Schellings verdenssyn viser, hvor smukt og righoldigt det er i forhold til det mekaniske, og jeg mener også, det er ganske åbenlyst, at vi i vor tid derfor kan opnå en stor værdi, hvis vi formår at omforme den moderne opfattelse af såvel naturen og kunsten i retning af Schellings og Løgstrups.

Afsluttende bemærkninger

Jeg mener at have påvist, at der er en række paralleller mellem Schelling og Løgstrup, og at Løgstrup (sandsynligvis uden at have læst Schelling) deler Schellings grundlæggende verdensopfattelse. De deler en fælles erfaring af universet, og begge er sig bevidste om mennesket som en del af helheden og stiller sig derved begge i opposition til Kants kopernikanske vending, der stiller mennesket i centrum og fremstiller det som

skaber i epistemologisk forstand. Denne kantianske tankegang medfører et meningstab, og både Schelling og Løgstrup leverer da også en solid modernismekritik med udgangspunkt i dette meningstab. Verden bliver hos Kant ikke opfattet som intrinsisk værdifuld, men besidder kun den værdi, mennesket i kraft af sin fornuft tillægger den. Det er netop denne nihilisme, som Schelling og Løgstrup modsætter sig, da de deler den monistiske tankegang, der lader mennesket fremstå som en vigtig del af verden som hel- og enhed.

Schelling og Løgstrup deler også opfattelsen af, at kunst har et kognitivt indhold. Kunsten er det medie, hvorigennem mennesket kan opnå erkendelse verdens helhed, hvorimod videnskaben og filosofien ifølge Schelling kun kan give en fragmenteret erkendelse. I kunsten ser Schelling, hvordan det uendelige kommer til udtryk i det endelige og åbenbarer den absolutte identitet, mens Løgstrup opfatter kunsten som det sted, hvor den rene sansning kan isoleres fra forståelsen og derved nedbryde distancen mellem mennesket og verden.

Der er dog også væsentlige forskelle på de to tænkere, og en af de største angår den formålsrettethed, som Schelling erfarer i verden, men som Løgstrup blot opfatter som menneskelig projektion, men selv her er der visse paralleller. Løgstrup opererer nemlig heller ikke med en opfattelse af ren tilfældighed, men anerkender at der er visse træk ved naturen, heriblandt organismens helhedsdannende kraft, der tyder på en højere orden.

Man kan altså ikke sammentænke Schelling og Løgstrup, da de langt fra er i fuld overensstemmelse med hinanden, og det derfor ville være en fejltagelse, der ikke ville yde nogen af de

to retfærdighed. Derimod virker det indlysende, at de har nogle helt *grundlæggende* træk tilfælles i deres verdensopfattelser *på trods* af deres andre forskelle.

Litteraturliste

Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995

Kant, Immanuel, *Kritik af den rene fornuft*, Det lille forlag, Frederiksberg, 2002

Løgstrup, K.E., *Kunst og erkendelse*, Gyldendal, Haslev, 1983

Løgstrup, K.E., *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur*, Gyldendal, Haslev, 1995

Næss, Arne, *Livsfilosofi om følelser og fornuft*, Multivers Aps Forlag, Frederiksberg, 1999

Pahuus, Mogens, *Fornuft og følelse. Den følende fornuft og den vellykkede identitet*, Philosophia, Århus, 1995

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: ein Gespräch*, Gotta'scher Verlag, Stuttgart, 1862

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992

Schelling, Friedrich, Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Texte zur Philosophie der Kunst*, Reclam, Stuttgart, 2004

Bugge, David et al., *Løgstrups mange ansigter*, Forlaget ANIS, København, 2005

Dehs, Jørgen, "Schelling: kunsten i historien", *Kredsen. - Årg. 61, nr. 1*, København, 1995

Fischer, Kuno, "Philosophie der Kunst", *Geschichte der neueren Philosophie bd.7 Schellings Leben, Werke und Lehre*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1899

Finsen, Hans Carl, "Den romantiske bevægelse i Tyskland", Hans Reitzels Forlag, København, 1973

Grøn, Arne, "Transcendentalfilosofi, Historie og Kunst i Schellings System des Tranzendentalen Idealismus",

Filosofiske studier Bind 2, Filosofisk Institut, København, 1979

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Tiltrædelsesforelæsning i Berlin“, *De store tænkere –Hegel*, Munksgaard • Rosinante, København 1991

HAR VIRKSOMHEDER ET SOCIALT ANSVAR?

Af stud.mag. Sisse Christina Runge.

Spørgsmålet om virksomheders sociale ansvar er interessant, fordi virksomheder er kernen i et moderne kapitalistisk samfund. En af de tidlige og mest centrale tekster om virksomheders sociale ansvar er Milton Friedmans artikel ”The Social Responsibility of Business is to Increase Its Profits” (i det følgende omtalt som ”Social Responsibility of Business”), som blev publiceret i New York Times i 1970. Friedman hævder her, som det fremgår af titlen, at virksomhedens sociale ansvar er at skabe profit. Hans argument er interessant, idet det baserer sig på et bredere argument for en utilitaristisk begrundet kapitalisme, og hvis hans argument holder, så er der givet en vis begrundelse for en sådan kapitalisme. Desuden er Friedmans artikel uomgængelig, når det gælder diskussionen af virksomheders sociale ansvar – alt det, som senere er skrevet om emnet står i et eller andet forhold til Friedmans artikel. Netop af disse grunde er det denne artikel, jeg vil tage udgangspunkt i, når jeg i det følgende vil se nærmere på virksomhedens eventuelle sociale ansvar over for dens omgivelser. Jeg vil i denne tekst fremstille og analysere Friedmans argumenter imod *Corporate Social Responsibility*, herefter vil jeg diskutere en række af de væsentligste indvendinger fremsat af hans kritikere med henblik på en vurdering af hans argumentation.

Friedmans argumenter i “The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits”.

Friedman mener som nævnt, at det eneste sociale ansvar en virksomhed har, er at øge sin profit så meget som muligt; en tese om social ansvarlighed, som jeg i det følgende vil referere

til som profitforpligtelsen for at undgå misforståelser omkring de forskellige typer af social ansvarlighed. Friedman underbygger sin tese gennem en argumentation, som jeg i det følgende vil gennemgå. For at sætte rammerne for en gengivelse af denne argumentation, er det nødvendigt at gøre opmærksom på, at Friedman mener, at hans tese udelukkende gælder for aktieselskaber.

Tidligt i artiklen fastslår Friedman, at virksomhedens ledelse i en fri markedsøkonomi er ansat af selskabets ejere, dvs. aktionærene, og dens primære opgave er at varetage det ansvar, aktionærene har givet den. Ledelsens ansvar er altså at forvalte virksomheden på en måde, som er i aktionærernes interesse, og deres interesse vil typisk være at opnå en så stor profit som muligt, samtidig med at man overholder lovgivningen og almindelig etisk skik og brug.

Det er her de fleste modstandere af Friedmans tanker vil indvende, at virksomheder, der *kun* søger profit, ikke løfter deres ansvar. De vil mene, at virksomhederne ikke gør tilstrækkeligt for andre end lige netop aktionærene. Først og fremmest er det væsentligt at se på, om en virksomhed overhovedet kan have et egentligt socialt ansvar. Friedman siger, at tankerne om, at virksomheder kan have et socialt ansvar ud over profitforpligtelsen, er ”notable for their analytical looseness and lack of rigor” (Friedman 1970: 1). Han baserer primært dette på, at det umiddelbart kan være svært at sige, at en virksomhed kan være ansvarlig for noget, idet han mener, at kun personer kan have et moralsk ansvar, og da en virksomhed ikke er en person, er det nærliggende at hævde, at den ikke kan have noget ansvar. Virksomheden kan ifølge Friedman højst betragtes som en juridisk person: ”A

corporation is an artificial person and in this sense may have artificial responsibilities” (Friedman 1970: 1), dvs. der er tale om en anden form for ansvarlighed, end den privatpersoner har. Friedman fortsætter med at konstatere, at på trods af at virksomheder kan tænkes at have en form for ansvar, så er der ikke tale om, at erhvervslivet som sådan kan tænkes at have et sådan ansvar. Når talen falder på virksomheders ansvar, siges det ofte, at erhvervslivet må tage et ansvar, men dette kan ikke være tilfældet. Enhver virksomhed kan højst løfte det sociale ansvar, som det eventuelt tilkommer netop denne virksomhed at varetage, ligesom vi som privatpersoner kun kan være ansvarlige for, hvordan vi selv opfører os.

Friedman mener derimod, at det sociale ansvar, som man *kan* placere hos den enkelte virksomhed, er dens forpligtelse til at tjene så mange penge som muligt, dvs. profitforpligtelsen. For at denne opfattelse af social ansvarlighed ikke skal forveksles med den mere udbredte opfattelse af social ansvarlighed, vælger jeg at benævne enhver anden form for social ansvarlighed som *Corporate Social Responsibility* (herefter omtalt som CSR), mens jeg fortsat anvender betegnelsen social ansvarlighed i generelle sammenhænge.

På dette tidspunkt i teksten lancerer Friedman ejerskabsargumentet. Hvis ledelsen bruger penge til at påtage sig et socialt ansvar (ud over det lovpligtige beløb, som betales i form af skat), bruger den andres penge. Den bruger aktionærernes penge, hvis deres udbytte bliver mindre, den bruger de ansattes penge, hvis deres lønninger bliver lavere og den bruger kundernes penge, hvis varerne bliver dyrere. Friedman arbejder ud fra et libertariansk værdigrundlag; det vil sige, at der skal være *meget* gode grunde, før man tillader sig at

bruge andres penge, og det er spørgsmålet, om ledelsen har sådanne gode grunde. For at understøtte ejerskabsargumentet opstiller Friedman demokratiargumentet, som netop skal påvise, hvorfor ledelsen ikke har denne ret. Argumentet siger, at ingen har ret til at udskrive skatter uden at have et demokratisk system i ryggen, og det ville ifølge Friedman være en decideret skat, som ledelsen pålagde andre i det tilfælde, den udøvede en social ansvarlighed, som ligger ud over profitforpligtelsen. Dette har ingen ret til at gøre uden demokratiske beføjelser; dvs. det kun er en politiker, der kan gøre dette.

Friedman fortsætter sin argumentation imod CSR med argumentet imod indgreb i markedsmekanismen. Dette argument understøtter demokratiargumentet, idet det siger, at indgreb i det fri marked indebærer tvang, fordi den enkelte person risikerer at blive tvunget til at bidrage med økonomiske midler til formål, som vedkommende ikke ønsker at støtte. Da en sådan tvang truer den personlige frihed, bør den undgås, idet netop denne frihed er samfundets mest fundamentale værdi.

Hidtil har jeg fokuseret på, at Friedman mener, at profitforpligtelsen er den eneste form for social ansvarlighed, som en virksomhed bør udøve. På dette tidspunkt bliver det interessant at se på Friedmans opfattelse af andre former for social ansvarlighed, dvs. CSR. Friedman opstiller nu et kriterium for, hvornår der er tale om CSR:

”The executive is exercising a distinct ”social responsibility,” rather than serving as an agent of the stockholder of the customers or the employees, *only* if he spends the money in a different way than they would have spent it.”

(Friedman 1970: 2, min kursivering)

Friedman gør det altså klart, at der først er tale om CSR, når ledelsen bruger penge på en anden måde, end f.eks. aktionærene, kunderne eller de ansatte (herefter omtalt som *stakeholders*) ville have gjort. Netop derfor har argumentet imod indgreb i markedsmekanismen sin berettigelse, for hvis der udøves CSR, så medfører det netop, at personer tvinges til at bruge penge på noget, de ikke ønsker at støtte, i og med at virksomheden bruger penge, som ellers ville have været deres, til et formål som de ikke selv ville bruge penge på.

Man kan dog problematisere dette punkt. Man kunne f.eks. forestille sig, at virksomhedens *stakeholders* ville bruge pengene på samme måde, som ledelsen vælger at gøre, når den udøver CSR, men så er der jo ikke længere tale om CSR i egentlig forstand. En indvending imod Friedman baseret på sådanne eksempler finder jeg nu temmelig irrelevant, når man vil undersøge, om Friedmans argument holder. Det er forbundet med store empiriske problemer at undersøge, om det nu også er tilfældet, og som beslutningsprocedure ville opinionsundersøgelser blandt virksomhedens *stakeholders* være meget tidskrævende, og det er tvivlsomt, om der så overhovedet ville blive produceret noget og tjent penge, som kunne bruges til varetagelse af et eventuelt socialt ansvar.

Det bedste, man kan gøre, er at gå ud fra en eller anden form for gennemsnitsinteresse; en estimeret interesse. For aktionærene estimeres denne til at være at opnå et så stort udbytte som muligt, for de ansatte at få en så høj løn som muligt, for kunderne at få så gode priser som muligt etc. Denne pointe kan understøtte Friedmans argument, idet man kan sige,

at ledelsen ved rimeligt præcist, hvad *stakeholderne* er interesserede i, og derfor også rent praktisk kan disponere på virksomhedens vegne *uden* at udøve en anden form for socialt ansvar end profitforpligtelsen.

Det sidste trin i Friedmans argumentation er ineffektivitetsargumentet, hvoraf det fremgår, at det ikke er hensigtsmæssigt at udnytte virksomhedernes ressourcer til udøvelse af social ansvarlighed, da hver virksomhed har sin egen ekspertise og ikke nødvendigvis særligt gode forudsætninger for at fordele penge og goder i samfundet på retfærdig etisk vis.

Disse to sidste argumenter fører altså, som yderligere begrundelse for ejerskabsargumentet og demokratiargumentet, til én konklusion: *Hvis* der skal udøves et socialt ansvar udover profitforpligtelsen, så må det være statens opgave, idet det vil give et bedre udfald, hvis der kun udøves socialt ansvar i overensstemmelse med lovgivningen, idet alle virksomheder dermed er stillet lige mht. konkurrence. Desuden vil det jf. ejerskabsargumentet og demokratiargumentet være den eneste retfærdige mulighed. Friedman går så langt som til at sige, at hvis virksomhederne udøver CSR, er der tale om socialisme.

Friedmans socialismebegreb

Umiddelbart kan Friedmans tanker om, at CSR vil resultere i socialisme, virke lidt mere diffuse end de fire argumenter, jeg har gennemgået i det foregående, idet man kan synes, at diskussionen om socialisme står lidt uden for hans hovedargument og i en vis grad forvirrer hans konklusion. Dette er dog på ingen måde tilfældet. Jeg vil i det følgende

redegøre for, hvordan man bør forstå Friedmans socialismebegreb, som optræder temmelig tvetydigt i teksten.

Friedman har allerede fremsat fire argumenter, som har til formål at afvise CSR, og han forstærker sin argumentation imod CSR ved at hævde det synspunkt, at det vil føre til socialisme, hvis virksomhedsledelsen udøver CSR. Der vil nemlig ske det, at ledelsen i realiteten kommer til at fungere som en offentlig bureaukrat, og det vil være urimeligt, at ledelsen, som består af private ansatte, som vælges og ansættes af en bestyrelse, skulle udøve det, man kunne kalde et politisk hverv. For at være i stand til at legitimere sådanne handlinger skal disse personer – som tidligere nævnt – vælges på demokratisk vis og være underlagt demokratisk kontrol. Friedman begrundet sin påstand om, at social ansvarlighed fører til socialisme ved at drage konsekvensen af dette; ledelsen vil selvbestaltet overtage en politisk opgave og dermed medvirke til, at man fordeler goder gennem det politiske system og ikke lader markedsøkonomien gøre det.

Colin Grant angriber Friedman for at begå en alvorlig fejlslutning i sin tese. Han mener, at Friedmans opfattelse af det frie marked er helt forkert. Ifølge Grants udlægning mener Friedman, at markedet skal fungere uafhængigt økonomisk, og at denne økonomiske uafhængighed er kilden til og garantien for politisk frihed. Grant påpeger det umiddelbart problematiske i, at økonomisk frihed synes at være en forudsætning for politisk frihed, nemlig at samtidig med Friedman hævder dette, så forudsætter han, at økonomien er fuldstændig apolitisk. Grant mener, at dette bygger på en empirisk fejlobservation, da erhvervslivet ikke fungerer uafhængigt af resten af verden og dermed også har en – mener

Grant – meget stor indflydelse på f.eks. det juridiske og politiske magtapparat (Grant 1991: 907f). Når man læser Friedmans egen fremstilling, så viser der sig et lidt andet billede. Friedman fremhæver den trussel, som efterfølgere af bl.a. Hayek har været opmærksomme på, nemlig truslen mod individualismen. Ifølge Hayek er ethvert forsøg på socialistisk central planlægning forkasteligt, idet det fri marked meget effektivt giver information til de økonomiske agenter gennem den prisdannelse, som opstår. Hayek står for en liberalistisk linie, hvor staten primært har til opgave at sikre, at spillereglerne overholdes. Det vigtigste for Hayek er, at staten og de opgaver, den påtager sig, på ingen måde forrykker markeds kræfterne. Han udelukker således ethvert begreb om en social ansvarlighed, idet en sådan netop ville forrykke markeds kræfterne (Lübcke 1998: 202ff). Friedman argumenterer altså analogt til Hayeks to hovedpointer, nemlig at markedet er det mest effektive, og at demokrati forudsætter økonomisk frihed. Friedmans rationale er, ud fra Hayek, at argumentere for at markedet er det eneste retfærdige. Friedman hævder ydermere, at det fri markeds konsekvenser har langt større rækkevidde end blot økonomisk frihed. Han mener, at den økonomiske frihed, som markedet giver, resulterer i politisk frihed.

Friedmans holdning er ikke, at politik kan undværes, blot det at man griber for voldsomt ind i individets liv, hvis alt for meget styres af politik, f.eks. gennem flertalsafgørelser, hvor minoriteten er tvunget til at indordne sig. Som Friedman siger tydeligt i ”Social Responsibility of Business” er det en politisk opgave at varetage et eventuelt reelt socialt ansvar, idet det stiller alle på markedet lige, da man må formode, at

lovgivningen vil sidestille konkurrenterne på det frie marked. Det er derfor ikke et indgreb, som på samme måde som virksomheders udøvelse af CSR vil svække væksten og forvride konkurrencen mellem de forskellige virksomheder.

Carson mener derimod, at Friedman laver en meget dårlig analogi, når han skriver, at det er forkert, at ledelsen bruger penge på CSR på bekostning af profit, og begrundet dette med bemærkningen, at det er "taxation without representation." (Carson 1993: 13). Ledelsen er ifølge Carson ansvarlig over for bestyrelsen, som igen er valgt af aktionærene. Carson påpeger, at det er muligt for aktionærene at vælge personer til bestyrelsen, som vil fjerne den nuværende ledelse, og dermed er det ikke en plausibel afvisning af CSR at hævde, at der bliver tale om et udemokratisk foretagende, hvor man udøver CSR imod aktionærernes vilje (i hvert fald ikke i særlig lang tid ad gangen), da en ledelse, som handler imod majoritetsaktionærernes ønske, hurtigt vil blive afsat. Man kunne måske indvende, at man ved at handle imod minoritetsaktionærernes ønsker gør skade på dem, idet det kan virke analogt med minoriteten i et demokrati, men dette er nu ikke tilfældet, idet ingen tvinger nogen til at være minoritetsaktionær i en virksomhed. Derimod kan man tale om tvang for den nedstemte minoritet i en politisk, demokratisk afgørelse.

2. Stakeholder eller shareholder teori

Inden jeg vil gå ind i en nærmere diskussion omkring det etiske i Friedmans tese, vil jeg kort standse op og se på, hvem, man

kan mene, er påvirket af en virksomheds handlinger. Vi har været inde på, at aktionærer, som Friedman umiddelbart tillægger den største vægt, er nogle af dem, som påvirkes af virksomhedens handlinger, men der er også andre *stakeholders*. Man skelner mellem stakeholderteorier og shareholderteorier, nemlig teorier der går på hhv. *stakeholders* interesser og aktionærernes interesser. Friedman beskæftiger sig primært med shareholderteorien, idet han som udgangspunkt kun fokuserer på aktionærernes interesser efter en devise om, at de har finansieret oprettelsen af firmaet, og man derfor er forpligtet til at følge deres interesser.

Andre vil mene, at f.eks. de ansatte, leverandørerne og kunderne også har en interesse i, hvordan virksomheden handler. Andre igen vil gå så langt som til stort set at sige, at alt og alle påvirkes af en virksomheds handlinger, sågar en tavs *stakeholder* som miljøet. Dette er netop stakeholderteoriens problem; ingen har været i stand til at finde en grænse for, hvem der er *stakeholder* i forhold til en konkret virksomhed. Man kunne mene, at der burde være en bagatelgrænse, men ingen har fundet et overbevisende sted at trække grænsen. Coelho, McClure og Spry går så vidt som til at sige, at den eneste form for stakeholder teori, som er noget værd, er den, som kollapse til en shareholder teori, dvs. den hvor de eneste, som hævdes at være *stakeholders*, er aktionærerne (Coelho m.fl. 2003: 17).

Det er klart, at det er problematisk at navigere rundt i et felt, hvor der er så stærk uenighed om, hvem der påvirkes af virksomhedens handlinger, og hvem den skal tage hensyn til i sin eventuelle udøvelse af social ansvarlighed. Men måske netop derfor kan man mene, at Friedmans begreb, som også

Coelho, McClure og Spry antyder, står meget stærkt. Hans *shareholder* teori har jo i modsætning til diverse formuleringer af *stakeholder* teorier en skarp afgrænset mængde af *stakeholders*, som med rimelighed kan siges at blive påvirkede af virksomhedens handlinger, i en sådan grad at man bør tage et etisk hensyn til dem; nemlig udelukkende aktionærerne.

3. Moralsk forpligtelse?

Hvor Coelho, McClure og Spry altså vil mene, at Friedman gør ret i at fokusere udelukkende på profitforpligtelsen, som den eneste etiske forpligtelse, som ledelsen bør tage hensyn til, så hævder Grant, at Friedman tilsidesætter etik. Grant skelner mellem tre forskellige problemer med etik-opfattelsen i Friedmans tekst (Grant 1991: 909f). Han mener, at Friedman foreslår, at juraen er udgangspunktet for etik, dvs. at man opfører sig etisk, når man overholder lovgivningen.

Det andet problem med Friedmans etik-opfattelse er ifølge Grant forbundet med begrebet om social ansvarlighed; Grant mener, der hersker en del forvirring omkring, hvorvidt Friedman sætter lighedstegn mellem etik og social ansvarlighed, eller om han slet ikke ser social ansvarlighed som noget, der har med etik at gøre. Det problematiske i denne indvending er, at Grant ikke forstår Friedmans udgangspunkt. Friedman vil jo *netop* mene, at det er etisk ansvarligt at lade den fri markedsøkonomi råde, idet økonomisk frihed er forudsætningen for politisk frihed. Herfra er det så menneskets egen opgave at varetage friheden. Men her kunne jeg jo fristes til at spørge Friedman hvad der sker, hvis alle mennesker på grund af denne frihed ikke er underlagt nogen restriktioner.

Hvis de kan gøre med friheden, hvad de vil – hvis de selv skal finde ud af, hvad der er etisk – hvilken garanti har man så for, at de vil forvalte denne frihed på en etisk forsvarlig måde?

Dette spørgsmål leder direkte til Grant tredje problem med Friedmans etik-opfattelse. Han påpeger, at Friedman har givet udtryk for, at kun mennesker og ikke virksomheder kan have et reelt etisk ansvar. Men hvordan kan en person både være en privat etisk agent og forvalte sit ansvar og samtidig optræde som beslutningstager i en virksomhed, hvor det lader til, at der stilles helt andre etiske krav, end dem vi som privatpersoner stilles over for. En ansat skulle jo gerne kunne leve med sin egen samvittighed, og samtidig har den ansatte for at leve op til de etiske krav i sit arbejde for virksomheden en forpligtelse til at skabe profit. Grant skitserer dette dilemma meget præcist:

”Remember ”Only people can have responsibilities.” But even allowing for some carelessness in the phrasing, there is still a fundamental problem about how this can be expected even of individuals in business. How are they to make serious efforts to avoid deception and fraud if their primary and determinative loyalty is to the pursuit of profitability?”

(Grant 1991: 910)

Et svar på Grants indvending findes i Friedmans opfattelse af, hvilke handlinger der er etiske i virksomheden. Mens Grant peger på problemer med Friedmans opfattelse af etik, peger Carson på den tilsyneladende inkonsistens i Friedmans opfattelse af social ansvarlighed; at der tilsyneladende er to forskellige opfattelser hos Friedman. Carson mener, at der er en konflikt i Friedmans opfattelse af social ansvarlighed, og

hvis vi skal afgøre, hvad etisk korrekt opførsel er ifølge Friedman, er vi nødt til at komme udover denne tilsyneladende tvetydighed. Når man læser hhv. *Capitalism and Freedom* og ”Social Responsibility of Business” optræder der ifølge Carson to forskellige karakteriseringer af korrekt etisk handling. Man kan naturligvis mene, at Friedman kan have ændret og udviklet sin opfattelse hen over årene, men det er umiddelbart problematisk, at det begreb, han fremsætter i ”Social Responsibility of Business” otte år efter udgivelsen af *Capitalism and Freedom*, samtidig anvender det første begreb til at understøtte det nye begreb (Carson 1993: 3).

I *Capitalism and Freedom* defineres social ansvarlighed ved, at virksomhederne skal maksimere deres profit under hensyntagen til, at de skal deltage i ”*open and free competition without deception or fraud*” (i overensstemmelse med Carson vil jeg i det følgende referere til denne formulering som F1) Formuleringen, som optræder i ”Social Responsibility of Business” går på, at *virksomhedens ledelse er forpligtet til at handle ud fra aktionærernes ønsker under hensyntagen til, at de skal overholde lovgivningen og samfundets standarder for etisk skik og brug* (F2). Det problematiske er, at F1 ikke kan bruges til at begrunde F2, da de to formuleringer har forskellige konsekvenser, og man kunne altså mene, at Friedman ikke har været opmærksom på, at der er logiske fejlslutninger i hans argumentation (Carson 1993: 3ff).

Et eksempel, hvor de to begreber har forskellige konsekvenser, ville være det følgende: man kunne forestille sig en situation, hvor en virksomhed stod overfor en lovgivning, som var forældet og unødvendig for eksempel pga. tekniske fremskridt. Hvis det koster virksomheden flere penge at

overholde lovgivningen, end det gør at overtræde den, så vil F1 kræve, at ledelsen bryder loven, mens F2 vil kræve, at ledelsen overholder loven. Men det er ikke blot i forbindelse med sager, hvor der er tale om overflødig lovgivning, at det vil se sådan ud. Det samme vil være tilfældet, hvis der er tale om en moralsk nødvendig lovgivning, forudsat selvfølgelig at risikoen for, at virksomheden bliver afsløret og bliver udsat for dårlig omtale og eventuelt sagsanlæg mv., er relativt lille. Dette vil ligeledes gælde, hvis det drejer sig om at overholde etisk skik og brug i det samfund, hvor virksomheden opererer. Her vil F2 igen kræve, at virksomheden overholder etisk skik og brug, mens F1 vil kræve, at man udelukkende tager økonomiske hensyn. *Men* forskellen på Friedmans formuleringer er kun tilsyneladende og har altså reelt ikke forskellige implikationer.

Jeg vil mene, at Carson er kommet frem til denne tilsyneladende forskel ved at tolke den ene formulering forkert; nemlig F1, som han mener, implicerer, at man må bryde loven for at handle i overensstemmelse med Friedmans tese om social ansvarlighed. Jeg mener, at det er åbenlyst, at "open and free competition without deception and fraud" indeholder et påbud om, at man bør opføre sig ordentligt, dvs. ikke bedrage andre mennesker og det er bedrag at bryde loven. Til støtte for denne opfattelse af F1 kan fremhæves at Friedman – også i *Capitalism and Freedom* – lægger op til, at man bør overholde loven. Han nævner netop her vigtigheden af, at en regering har en regulerende funktion, dvs. ved hjælp af lovgivning sætter rammerne, som udgør de spilleregler markedet skal udfolde sig indenfor. Man må formode, at han herunder mener, at den lovgivning, som han ser som fornuftig og nødvendig også bør overholdes. Hvilken grund skulle han ellers have til at påpege

dens vigtighed? Dette mener jeg desuden understreges i de holdninger, som kommer til udtryk i ”Social Responsibility of Business” hvor han har inddraget overholdelse af loven som en nødvendig parameter – og klart giver udtryk for den holdning, at et socialt ansvar må udøves af politikerne gennem skatter, som det jo kræver lovgivning for at kunne opkræve. Men det er klart, at Carson har fat i et potentielt kritisk punkt i Friedmans tese. Om ikke andet så mener jeg, at man ved tvivl må læne sig op af hans seneste tekst, og heri tilskriver han jo netop overholdelse af lovgivningen en stor vigtighed.

Jeg har nu været inde på Friedmans argumenter et for et og senere set på hans tese om, at CSR implicerer socialisme. Nu er jeg nået til det punkt, hvor det gælder om at se på, hvorledes Friedman mere overordnet begrundet sin argumentation. Man må lede efter svaret på spørgsmålet om, hvordan hans tese er begrundet, og hvordan begrundelsen i virkeligheden kan gøres stærkest ved at se på, hvordan disse argumenter samt hans socialismebegreb forholder sig til hhv. rettighedsteori og utilitarisme. Der er ingen tvivl om, at hans argumenter hviler på en libertariansk grundholdning. Libertarianerne forsvare det frie marked og er imod en omfordeling, som har til formål at skabe lighed (Kymlicka 2002: 102). Men libertarianisme kan jo begrundes både rettighedsteoretisk og utilitaristisk¹. Rettighedsteoretikeren vil begrundes libertarianisme ved at sige, at ejendomsret (i bred forstand) har en intrinsisk værdi, mens utilitaristen vil sige, at frihed har en instrumentel værdi, idet en

¹ Libertarianisme kan også begrundes på andre måder: nogle libertarianere mener, at friheden har intrinsisk værdi, mens andre begrundes libertarianismen ud fra *mutual advantage* teorier, i denne tekst vil jeg dog begrænse mig til at fokusere på de to ovennævnte begrundelser, idet det er dem, der er mest relevante i forhold til Friedman.

libertariansk utilitarist vil sige, at det er netop frihed, vi bør maksimere for at opnå størst mulig lykke (for flest mulige)¹.

Friedman lægger ud med via ejerskabsargumentet, demokratiargumentet og argumentet mod indgreb i markedsmekanismen at begrunde sin tese ud fra menneskets rettighed til at bestemme over sig selv og sine aktiver. Man kan dog diskutere, om ikke især sidstnævnte argument også kun gives en utilitaristisk begrundelse, idet man kunne hævde, at det ville resultere i størst mulig vækst at undlade at gribe ind i markedet. På samme måde kunne man forestille sig, at også utilitaristen vil kunne se meningen i at undlade at bestemme over folks indtægter, idet folk generelt er mere motiverede til at arbejde hårdt, når de ikke skal betale en stor del af deres indkomst i skat til formål, som de ikke selv har valgt at støtte. I virkeligheden hænger de tre argumenter så meget sammen, at hvis ét af dem kan begrundes utilitaristisk, så kan de andre også. Hvis man anskuer Friedmans tre første argumenter som værende utilitaristisk begrundede, giver dette yderligere støtte til ineffektivitetsargumentet, som udelukkende er utilitaristisk begrundet og hævder, at det i praksis vil være bedst at overlade en eventuel omfordeling til politikerne, eftersom "The Business of Business is Business" og ikke politik!

Eftersom man ikke kan operere med en begrundelse, som hviler på to indbyrdes modstridende førsteprincipper, så er det altså nødvendigt at bestemme, hvilket førsteprincip Friedman i

¹ Utilitarismen er en variant af konsekventialismen, som opstår, når man kombinerer konsekventialisme med welfareisme. Der er forskellige typer af utilitarisme, f.eks. Smarts handlingsutilitarisme og regel-utilitarisme. Jeg mener, at man kan argumentere for, at Friedman er regel-utilitarist, men der er mange subtiliteter i en sådan diskussion, og derfor har jeg ikke mulighed for at uddybe dette punkt nærmere i nærværende tekst.

virkeligheden står for. Vil han friheden frem for alt, fordi den har værdi i sig selv, eller vil han den størst mulige lykke, som altså består i størst mulig profit? Umiddelbart er det slet ikke så problematisk at se Friedman i kortene. Hvis der findes et første princip, så er det det, som altid trumfer andre hensyn, og jeg mener, at det er ret tydeligt, at Friedmans første princip er utilitarisme. Han begrundet sit sidste argument udelukkende på et utilitaristisk grundlag, så selvom de foregående argumenter kan synes udelukkende at sigte mod frihed som en intrinsisk værdi, så mener jeg, at med de yderligere forklaringer jeg har gjort til hans argumenter, så fungerer de lige så godt, når de gives en utilitaristisk begrundelse. Det er muligt, at nogle vil være uenige i denne analyse, og derfor vil jeg i det følgende vise, at hvis Friedmans tese skal give mening i den virkelige verden, så er den utilitaristiske udlægning af hans teori den mest plausible.

4. Begrundelser for henholdsvis en rettighedsbaseret og utilitaristisk teori

Uanset udlægning så er Friedmans udgangspunkt, at ethvert indgreb i markedsmekanismen er direkte uetisk. Men er det fordi, ethvert menneske har rettigheder, som man underkender ved indgreb, og som derved gør det uetisk at gribe ind? Nozick begrundet sin libertarianske rettighedsteori med udgangspunkt i begrebet om selvejerskab (Nozick iflg. Kymlicka 2002: 107ff). Enhver ejer sig selv, sine talenter og produktet af sine talenter. Nozick forsøger at opstille en teori, som er baseret på bl.a. et princip om retfærdig erhvervelse og retfærdig overdragelse: Man kan kun eje og gøre, hvad man vil med det,

som man én gang har erhvervet på retfærdig vis. Nozicks teori får dog et meget stort problem i og med, at han ikke rigtigt kan finde nogen måde at retfærdiggøre oprindelig erhvervelse. Problemet opstår, når ingen kan komme til at eje noget – hvis man ikke kan komme til at eje noget uden at tilsidesætte andres ret til også at eje, kommer Nozicks princip om retfærdig overførsel aldrig fra start, idet der så ikke vil være nogen ejendom at overføre (Cohen iflg. Kymlicka 2002: 111). Og dette er en forudsætning for kapitalisme, idet kapitalisme kort og godt består i et marked, hvor man udveksler ejendom.

Spørgsmålet er så, hvordan nogle fra begyndelsen retfærdigt er kommet i besiddelse af noget. Hvis folk ejer noget, som fra begyndelsen blev erhvervet gennem udøvelsen af magt, og denne ejendom er uberettiget, så vil der ikke være nogen årsag til at være imod, at en stat konfiskerede og omfordelte denne. Eftersom mange mener, at svaret på, hvorledes ressourcer oprindeligt blev menneskets ejendom, netop er gennem magt eller tvang, er Nozicks teori altså så vidt endnu ikke et forsvar for nuværende uligheder blandt mennesker. Hvis den oprindelige erhvervelse ikke var berettiget, fordi den skete ved magt, så er det heller ikke illegitimt for en stat at konfiskere og omfordele ejendommen.

Nozicks teori har et problem med at forklare, hvordan man skal tackle personer, som pga. naturlige handicap ikke kan leve ved udøvelsen af deres talenter. Og det er her, at vi må se på forskellen mellem Nozick og Friedmans tilgang til markedet. Nozick mener, at det er uetisk at gribe ind i markedet, fordi ethvert menneske først og fremmest har ret til selvejerskab. Friedman taler også om menneskets ret til at bestemme over sig selv, men ved nærmere læsning bliver det klart, at denne frihed

ikke prioriteres, fordi den har en intrinsisk værdi for Friedman. Allerede det, at bare et af hans argumenter hviler på en utilitaristisk begrundelse, er nok til, at Friedman ikke kan mene, at frihed per definition er det eneste saliggørende. Der er en grund til, at mennesket skal have størst mulig frihed og det er, at friheden har en instrumentel værdi.

Forskellen mellem Friedman og Nozick ses også deri, at Friedman ikke nødvendigvis insisterer på at have en ligeså minimal stat som Nozick. De er enige om, at staten skal give rammerne for, at mennesket kan have så meget frihed som muligt, men Friedman anerkender jo muligheden for, at der kan være tale om en form for social ansvarlighed, som det så er statens og ikke virksomhedernes opgave at løfte.

Når Friedman lader til at mene, at det er direkte uetisk at gribe ind i markedsmekanismen, er det fordi han mener, at kapitalisme er det system, som vil give den bedst mulige tilværelse for alle samlet set. Men hvordan kan det være etisk, at nogle besidder ejendom, og andre ikke gør og derfor er henvist til at arbejde på besiddernes betingelser?

Det historiske eksempel, som retfærdiggør dette, er fælledens tragedie (Kymlicka 2002: 113ff). Man havde tidligere fælleder, som var til rådighed for alle. Umiddelbart virker dette måske meget retfærdigt, men systemet var problematisk, idet ingen kunne udnytte fælledens ressourcer optimalt. F.eks. ville ingen så korn, for alle ville jo være berettigede til at høste kornet. Hvis der var æbletræer på fælleden, så ville folk plukke æblerne alt for tidligt, idet det var den eneste måde, hvorpå de kunne sikre sig, at de overhovedet fik nogle æbler. Effektiviteten var altså for lav, da tingene ikke var sat i system, og ingen gik forrest og systematiserede produktionen af

ressourcer. Her er der principielt et nyt potentiale for et Friedmansk ineffektivitetsargument, idet ressourcerne i denne situation ikke udnyttes optimalt.

5. En Friedmansk verden

Friedman fremhæver, at det fri marked reducerer antallet af demokratiske beslutninger, som vil kunne true minoritetens frihed, men han anerkender jo netop herved, at der *er* beslutninger, som bør tages politisk, og der er da også eksempler på situationer, som markedet ikke håndterer særligt godt, f.eks. en eksternalitet som forurening.

Det afgørende spørgsmål er, om Friedman har fat i noget, når han argumenterer imod enhver form for CSR. Nogle ville måske indvende, at Friedmans tekst åbner mulighed for CSR, idet han tilsyneladende åbner muligheden for, at virksomheder kan bruge penge på CSR, hvis blot det medfører øget profit. Men pointen er jo blot, at en sådan udøvelse af social ansvarlighed intet har at gøre med CSR, der er jo blot tale om det, som Friedman kalder ”window-dressing.” Friedman mener, at der er tale om spil for galleriet, idet ledelsen foregiver at tage et reelt socialt ansvar, men det tages udelukkende, fordi man forventer en øget profit som følge af disse handlinger. Det som virkelig gør Friedmans pointe aktuel er, at alle de adspurgte virksomhedsledere i en undersøgelse af, hvordan social ansvarlighed fungerer i praksis, faktisk mente, at virksomhedens profit steg som følge af udøvelsen af social ansvarlighed (The Economist, 2005). I virkeligheden er der blot tale om, at de pågældende virksomhedsledere driver virksomhed i overensstemmelse med Friedmans argument,

nemlig at virksomheder skal fokusere på profit. De positive konsekvenser, som opstår som følge af at drive virksomheden sådan, er faktisk essensen af Friedmans argument for en utilitaristisk baseret kapitalisme. Friedmans eneste restriktion er blot, at man ikke bør foregive, at man har andre intentioner, end dem man reelt har.

En af Carsons indvendinger imod Friedmans tanker omkring virksomhedens forpligtelse er, at der ikke gives en mulighed for at udøve velgørenhed, selv hvis virksomhedens ejere skulle ønske det (Carson 1993: 6). Carson fokuserer på, at F1 ikke åbner mulighed for, at ejerne af en virksomhed kan ønske at drive non-profit virksomhed, men F2 åbner altså en mulighed for dette – hvilket Carson også medgiver – idet fokus her er på, at ledelsen skal drive virksomheden i overensstemmelse med ejernes ønsker, og de *kan* have andre mål end profit, f.eks. velgørenhed. Man kunne umiddelbart forledes til at tænke, at Carsons indvending ikke er særlig væsentlig, men det mener jeg nu den er, når man ser Friedmans tekster som et forsvar for frihed såvel økonomisk som politisk og en påvisning af, at kapitalismen er den bedste måde at indrette samfundet på. Carsons indvending holder dog ikke, dels fordi – som han også indser – så åbner F2 som nævnt en mulighed for velgørenhed, og dels fordi Friedman om privatejede virksomheder direkte skriver, at de kan bruge deres penge, som de vil, netop fordi det er deres egne penge, og selvom F1 – igen med en meget radikal tolkning – kan menes at sige, at det eneste tilladelige mål er profit, så fremhæver Friedman faktisk i ”Social Responsibility of Business,” at der gælder helt andre hensyn for non-profit virksomheder; de falder ikke ind under Friedmans tese. I øvrigt ville det være modstridende at lægge så stor vægt på folks ret

til frihed og nægte dem retten til at forære deres ejendom væk. Selv en hardcore libertarianer som Nozick vil mene, at det kan være glimrende i forvaltningen af ens ejendomsret at forære ejendom væk. Dette er uproblematisk, så længe det er i overensstemmelse med ens egne ønsker, og det må jo siges at være i tilfældet, hvis en gruppe mennesker starter en virksomhed netop med formålet at kunne udøve velgørenhed. Det vil sige, at også en Friedmansk verden åbner mulighed for, at de, som ønsker det, kan udøve velgørenhed.

Det spørgsmål, som står tilbage, er, om Friedmans begreb om social ansvarlighed er etisk forsvarligt i praksis. Gavner profitforpligtelsen andre end blot aktionærerne? Vi har lige set på hhv. et rettighedsbaseret og et utilitaristisk baseret svar på spørgsmålet om, hvorfor det kan retfærdiggøres, at nogle ejer noget, og andre ikke gør, og hvorfor folk i virkeligheden er mere frie under et kapitalistisk system. Jeg vil klart mene, at det rettighedsbaserede svar har sine svagheder, Nozicks begrundelse for selvejerskab, og hvad dette implicerer, holder ikke helt. Der er straks mere at hente i det historiske eksempel om fælledens tragedie. Deraf må man konkludere, at Friedmans argument står stærkest, når det begrundes utilitaristisk.

For at se på om der er yderligere ting, som peger på, at Friedman har et stærkt argument, så kan man spørge, om der er eksempler på, at CSR virker stik imod hensigten. Et eksempel man kunne nævne er, at store virksomheder pga. dårlig PR har følt sig tvunget til at trække deres produktioner ud af lande, hvor der anvendes børnearbejde, på trods af at børnearbejdet har været til gavn for både virksomheden, dens aktionærer og børnearbejderne (The Economist 2005). Man kan være rimelig sikker på, at forældre ikke sender deres børn på arbejde,

medmindre det er strengt nødvendigt for familiens overlevelse. I det øjeblik en virksomhed kan tjene penge på at have børn som arbejdere og samtidig kan give dem en væsentlig højere levestandard ved at sikre ordentlige arbejdsforhold og en mulighed for uddannelse, så har den stillet børnene væsentligt bedre, end hvis de havde været nødt til at arbejde for en anden virksomhed, som ikke havde sikret så gode vilkår.

Det er fuldstændigt misforstået, når virksomheder, som er store fortalere for CSR, har trukket afdelinger ud af lande, som ikke overholder den etiske standard, der findes i virksomhedens oprindelsesland, idet man så gør forholdene endnu værre for lokalbefolkningen, idet man fratager dem chancen for økonomisk vækst. Man kunne tilføje til Friedmans tese for at forstærke dens etiske plausibilitet yderligere, at man i stedet for at trække sig ud af f.eks. lande, som ikke overholder menneskerettigheder eller har dårlige arbejdsmiljøregler, kan gå ind og i det mindste indirekte påvirke landet og dets befolkning i en positiv retning ved simpelthen at foregå med et godt eksempel. Hvis børnearbejde er nødvendigt for, at familier kan klare sig, så kan man som virksomhed sørge for, at der er ordentlige forhold omkring arbejdet, idet de pågældende børn ellers blot vil arbejde for andre virksomheder, som ikke arbejder på at forbedre standarderne. Man kan så spørge sig selv, om ikke dette er at udøve social ansvarlighed i CSR-forstand, men faktum er, at så længe der er tale om en *win-win* situation, hvor både arbejderne og virksomheden profiterer, f.eks. på grund af den positive PR virksomhederne vil kunne få ud af den indsats, så er der ingen problemer i at forene sådanne realistiske eksempler med Friedmans tese.

Konklusion

Spørgsmålet er i sidste ende, om Friedmans tese om social ansvarlighed er et godt argument for, at virksomhederne bør undlade at udøve CSR og lade kapitalismen gå sin gang. Mere generelt sagt er et kapitalistisk samfund det mest etiske? Ved hjælp af de fire hovedargumenter i ”Social Responsibility of Business” lykkes det Friedman at etablere troværdighed omkring sin tese, idet hans argumenter viser, at det er udemokratisk og ineffektivt, hvis ledelsen udøver CSR.

Kapitalisten vil hævde, at markedsökonomi vil give øget beskæftigelse; give mennesker mulighed for at arbejde, således at de selv kan skabe de økonomiske rammer, som gør det muligt for dem at være frie til at træffe deres egne beslutninger. Præcis som eksemplet med fælleden viser og præcis som Friedmans tese implicerer; det *er* direkte uetisk ikke at indrette samfundet kapitalistisk, når vi som Friedman antager en utilitaristisk synsvinkel.

Det er klart, at min konklusion afhænger af nogle empiriske forudsætninger, og hvis disse er fejlbehæftede, så vil min konklusion naturligvis også være det. Den mest centrale forudsætning er antagelsen af, at et frit marked tilfredsstillende folks behov bedst og dermed skaber mest velfærd. Dette er ikke en a priori sandhed, men historisk set lader det til at Friedmans argument holder, når han forsvarede det fri marked ved at hævde, at virksomhedernes opgave er at skabe profit og ikke føre politik. Socialister vil naturligvis indvende, at de socialistiske regimer, vi har set, ikke har fungeret på ægte socialistisk vis, men vi har ikke andet at holde os til, end de eksempler vi har set, og der er det åbenlyst, at de kapitalistiske samfund har haft langt mere vækst, velstand og frihed.

Friedmans pointe er netop, at vi, hvis vi virkelig skal tænke etisk, bør fokusere på, hvordan vi skaber mest velstand, idet velstanden giver frihed og dermed mest velfærd, idet velstand er korreleret med velfærd, eller stærkere formuleret; velstand tenderer mod at skabe velfærd. I forlængelse af dette ligger antagelsen af, at CSR i den virkelige verden har negative konsekvenser, og det synes der også at være et rimeligt belæg for, idet CSR ofte mindsker effektiviteten af det frie marked og dermed velstanden og dermed medfører formindsket frihed.

Litteratur

Carson, Thomas: "Friedman's Theory of Corporate Social Responsibility"

I Professional Ethics Journal vol. 12, issue 1, 1993.

Coelho, Philip R. P., James E. McClure og John A. Spry: "The Social Responsibility of Corporate Management: A Classical Critique."

I Mid-American Journal of Business, Forår 2003, 18,1.

Friedman, Milton: "The Social Responsibility of Business is to Increase Its Profits."

I New Your Times 13. September 1970, s. 1 – 6.

Friedman, Milton: *Capitalism and Freedom*. S. 7 – 36, 108 – 136, 161 – 202.

University of Chicago Press, 1962.

George, Richard T. De: "International Business Ethics."

Frederick, Robert E. (red.): *A companion to Business Ethics*. Blackwell Publishing 2002.

Grant, Colin: "Friedman Fallacies"
I Journal of Business Ethics Vol. 10, Issue 12, 1991

Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*.
2. udg. Oxford University Press 2002. s. 10 – 52, 102 – 207

Lübcke, Poul: *Politikens bog om politiske ideer*. Politikens Forlag 1998.

The Economist, Corporate Social Responsibility, January 2005,
US Edition

**Om moralbegrundelse, medlidenhed og menneskesyn
- Hvor der peges på menneskelige grundvilkår og sluttet
forsvarligt fra er til bør.**

af Mag.art. Simon Terp

Advarsel: Bør ikke læses, hvis du fortsat vil valse omkring i jomfruelig uvidenhed om dine menneskelige pligter.

Denne artikel er en lettere omskrivning af min magisterforelæsning i tilknytning til min magisterafhandling *Medlidenhedens berettigelse - en rehabilitering af medlidenheden som udgangspunkt for en moralsk fordring*. Det er en knudret titel (det skal det jo nærmest være), som dog kan destilleres til et - på papiret - enkelt problemkompleks, nemlig de menneskelige grundvilkår, og peger på en tilsyneladende lige så simpel, men dog både vidtrækkende og overmåde ambitiøs konklusion: det forpligter at være menneske.

Emnet kalder ganske selvstændigt på at blive taget alvorligt, for her gælder det vores liv. Og i særdeleshed er moral et spørgsmål om de menneskers liv, der er ilde stedt, og som er ude af stand til at tage vare på sig selv, hvad enten det er fordi, de ikke er født med de samme muligheder som os andre, eller det er fordi, disse muligheder er blevet dem berøvet. Nu lyder det allerede som en letkøbt kritik af regeringens ulandshjælp. Det er det nu ikke, ikke eksplicit i hvert fald. Et overbevisende argument om, at vi bør hjælpe mennesker i det fjerne, må nødvendigvis have rod i det nære forhold. Den forpligtelse, der udspringer af menneskers nære forhold til hinanden, kan måske udvides til at gælde - ikke generelt eller universelt, for det er for store og abstrakte ord - men i ethvert konkret forhold. Det er grundlæggende det samme, dog med det væsentlige NB, at konktionen er understreget. Med andre ord, hvis vi skal undersøge, om vi i de mere velstillede lande har nogen pligt til at tage os af de mindre velstillede, så må man først se på, om vi *i det hele taget* har nogen pligt til at tage os af hinanden.

Simpelthen fordi vi er mennesker, og fordi det at være menneske, og at vedblive med at være menneske, er forbundet med en vis levevis og et vist mindstekrav for niveauet af samspil med vore medmennesker.

Kort og godt må det grundlæggende spørgsmål, som måske kan levere et svar på alle de andre, være: er der en moralsk fordring om at tage vare på hinanden? Emnet drejer os altså, ganske uforvarende, ind på det mellem menneskelige samspil, og på de betingelser det stiller for hvordan vi kan og bør agere som moralske personer.

Der er flere elementer i dette. Man må allerede være meget opmærksom i sin metode. Det er nemlig ikke ligegyldigt, hvordan man får begyndt, for det skal helst ske fra den rigtige ende af. Moralen legitimeres nemlig ikke af, at der er brug for den - selv om man roligt kan sige, at det er der. Moralen legitimeres heller ikke af, at den kan begrunde nogle allerede eksisterende samfundsmæssige foranstaltninger - selv om det nu kan være meget praktisk. Nej, moralen legitimeres af, at den allerede er der, og at den er uomgængelig. Den er ikke noget, der står til diskussion eller har behov for efterrationaliseringer.

Så hvis man godtager dette, og det gør jeg her, kan man, i stedet for efterrationaliserende at forsøge at bekræfte allerede eksisterende konventioner, eller først at opstille idealer og derefter søge dem begrundet, se på, hvordan det moralske samvær *allerede* tager sig ud. Hvordan vi forefinder det.

Hertil har den danske filosof Løgstrup¹ en masse at sige:

¹ Og ja, han var i allerhøjeste grad (også) filosof. Ikke blot indeholder en del af hans værker givtige - og til tider komprimerede og komplekse - filosofiske overvejelser, men endvidere kan hans bidrag til filosofien forstås uafhængigt af teologien. Hans filosofi er med andre ord ikke blot et kristent vedhæng. Mere om dette senere.

”...før der i den aktuelle situation er tale om pligt, kaldes der på den spontane livsytring, der korresponderer med situationen . . . Først når den spontane livsytring – tillid, barmhjertighed, oprigtighed – svigter, bliver der brug for pligten. Den må springe ind som et nyt og tiltrængt motiv, hvis det overhovedet skal blive til noget med handlingen. Pligt er erstatningsmotiv til erstatningshandlinger.”

Løgstrup kan somme tider være lidt kompakt og kryptisk, og således ligger der materiale til adskillige bøger i bare dette lille citat. Det er yderligere bemærkelsesværdigt, når man tænker på, at det, han beskriver, faktisk er noget af det mest elementære, insisterende og naturlige i vores adfærd. Noget der falder os let, selv om det er svært at sætte på formel.

Det han her taler om, er de suveræne livsytringer, en umiddelbar og spontan måde at reagere over for et andet menneske på. De ligger før den udefrakommende pligt. I det naturlige samspil, der endnu ikke er korrumperet af dårlige erfaringer eller misbrug, reagerer vi med tillid, barmhjertighed, åbenhed.

Lad mig give et eksempel, der faktisk involverer Løgstrups kone, og som han selv har anvendt, om end i anonymiseret form, i en af sine bøger.

Under anden verdenskrig var Løgstrup aktiv i modstandskampen og måtte derfor gå under jorden. Gestapo opsøger klokken fem om morgenen den højgravide Rosemarie Løgstrup, foretager en husundersøgelse og går hende derefter på klingen. De forlanger at få at vide, hvor hendes mand er, de vil tale med ham. Jeg citerer fra Ole Jensens Løgstrup-biografi:

”En høflig og dannet officer fritter hende med venlighed, en mere rå og grov forsøger sig med trusler. Hun gennemskuer dem på stedet, og synes at have klaret sig med bravour. Kunsten var jo at vildlede dem på en upåfaldende måde – at lyve troværdigt. Hun fortæller, at han – som sandt er – befinder sig på Fyn, men lyver om hvor på Fyn.”

Dette er et eksempel på talens åbenhed. At vi uvilkårligt er tilbøjelige til at sige sandheden. Når man lyver, må man altid have det in mente og koncentrere sig for ikke uforvarende at komme til at tale over sig. ”At tale er at tale ud” siger Løgstrup. Når personer er os fraværende, kan vi godt teoretisere, fundere og vurdere dem. Så kan vi koge suppe på ting, de har sagt eller gjort, der har irriteret os, deres i øvrigt lidet rosværdige personlighedstræk, og overveje hvilke sandheder de har brug for at få sagt.

Men i nærværet forsvinder det som dug for solen, og det hele afslører sig som de petitesser, det egentlig var. Her vil livsytringerne have magten, samværet kræver nærvær, og vi giver os hen til det. Som Løgstrup siger, så ”skal der et indgroet had eller en dybtgående forurettelse til for at få forestillingerne til at holde stand over for nærværet. Vil man ikke af med sit had, er der derfor ikke andet for at gøre end at blive væk og pleje dagdrømmen.”

Det, Løgstrup taler om her, er det, nogle givetvis ville kalde konfliktskyhed. Når man endelig står over for den, som man har reserveret nogle sandheder til, forsvinder modet, og det hele ender i en fad udveksling af ligegyldigheder, inden man går hvert til sit og igen magter at pleje sin harme.

Men det nogle kalder konfliktskyhed, er i virkeligheden en naturlig respekt for andres livsmuligheder og en ureflekteret vilje til at række hånden frem og tage vare på den andens liv. Man mister ikke modet – noget, der både er mere umiddelbart og dybere funderet, tager over.

Løgstrup siger, at det kan nu virke mærkeligt nok, ”men det hører med til det at være menneske. Det ville være livsfjendsk at bære sig anderledes an. Vi kunne simpelthen ikke leve, vort liv ville visne, det ville blive forkrøblet, om vi på forhånd mødte hinanden med mistillid, tiltroede den anden at stjæle og lyve, forstille sig og føre os bag lyset.”

Vi er simpelthen nødt til at lægge vores liv i den andens hænder for at samværet kan lykkes, og vi gør det gerne – naturligt og umiddelbart.

At møde verden med mistillid

Hvis noget har forårsaget, at vi møder verden med mistillid i stedet for tillid, had i stedet for kærlighed, lukkethed i stedet for åbenhed, osv. så er der tale om kredsende tankefølelser. Løgstrup lagde ikke så megen vægt på konsekvens i sine begrebsbestemmelser – det var ikke så vigtigt for ham, som sagen de skulle beskrive. Så han kalder ikke altid disse negative reaktionsmønstre for det samme. Men ideen er i hvert fald, at disse kredsende tankefølelser er de suveræne livsytringers modsætninger. De er kredsende, fordi de primært er egoistiske og altså kredser om personen selv i stedet for om den anden. *Tankefølelser* er de, fordi de holder sig selv i gang ved hjælp af negativ tankevirksomhed og altså *ikke* besidder spontanitet. Misundelsen, hadet, skinsygen, hævngherrigheden,

alle næres de af os selv og optager os fuldstændigt, så vi ikke har øje for andet end dem – og dermed os selv.

Jeg betragter medlidenheden som en suveræn livsytring, og jeg mener også, at Løgstrup gjorde det. Jeg vil oven i købet skærpe påstanden og hævde, at medlidenheden er den grundlæggende livsytring, fundamentet for de andre. I det mindste ser jeg det som konsekvensen af hans moralfilosofi.

Det kan nu sagtens diskuteres, men det vil jeg ikke bruge tid på her.¹ Jeg vil dog sige til det, at uden en mulighed for at få indsigt i den andens trængsler, hans eller hendes ve og vel, er der intet grundlag for de andre livsytringer. Og den adgang skaffer medlidenheden.

Omgåelsen af den naturalistiske fejlslutning

Når man skal give en filosofisk forsvarlig forklaring på moral, kommer man ikke uden om at skulle se på, *hvorfor* man skal handle eller undlade at handle på en bestemt måde. Så hvorledes kan der af det mellem menneskelige samspil opstå en moralsk fordring?

Sagt på en anden måde: Selv om vi medgiver, at det vitterligt er et menneskeligt grundvilkår at møde hinanden i tillid og barmhjertighed, hvordan kan vi så slutte til, at det også *bør* være sådan, at vi bør værne om de umiddelbare reaktionsmønstre, anspore dem i vore medmennesker og søge at fremelske dem hos vores børn? Hvori ligger det moralske forkerte i at gå imod naturtilstanden og afsondre sig i aflukkethed for omverdenen?

Løgstrup mener, at i og med vi i tilliden og talens åbenhed lægger vores liv i hverandres hænder, ligger der også en

¹ – det har jeg gjort i min afhandling.

uudtalt, men radikal fordring om at tage vare på dette liv, der er os overdraget. Den er uudtalt, fordi fordringen ikke stilles af den anden. Den opstår i og af situationen. Den er radikal, fordi den som fordringen stilles til helt selv og uselvvisk må tage stilling til, hvordan fordringen skal opfyldes.

Én ting er, om der virkelig eksisterer en sådan fordring. En anden er, som allerede nævnt, den filosofisk moralske berettigelse af den. Hvordan den kan blive tvingende for os. Bare fordi vi ikke kan lade være med at udlevere os til hinanden, så behøver vi vel ikke at have et moralsk ansvar for at tage vare på den andens liv. For det er dét, fordringen siger, vi skal. Eller rettere: uden det moralsk tvingende i ryggen ville det ikke være en fordring, men blot en spinkel anmodning som man kan honorere eller lade hånt om.

Ret beset, og det er på én gang det både besynderlige og beundringsværdige hos Løgstrup, så hænger de to ting sammen. Man kan ikke anerkende, at vi udleverer os til hinanden, uden at fordringen følger med. På denne måde hævder Løgstrup at kunne sætte sig ud over hele problemet om det, nogen kalder den naturalistiske fejlslutning. Altså det at man ikke kan drage moralske konklusioner alene ud fra et naturalistisk grundlag. Man kan formulere og affærdige problemet lidt fyndigt, men givetvis også mere end en anelse for uklart, ved at sige at der egentlig ikke ligger andet i ideen om en naturalistisk fejlslutning, end at den naturalistiske årsagskæde standser, nøjagtig der hvor moralen begynder. Med det mener jeg naturligvis ikke, at der ikke er noget naturalistisk fundament for moralen. Udsagnet skal ses som en kritik af den måde, vi *forventer* at begrunde fordringen på. Vi begynder nemlig fra den forkerte ende. Det drejer sig ikke om at strikke

formler sammen og at påhæfte mærkater. Godt og ondt kan ikke proklameres efter forgodtbefindende, de må findes og bestemmes gennem beskrivelse.

Værditilskrivelsen ligger i beskrivelsen. Det står ikke til os efterfølgende at bedømme den med karaktererne godt og ondt. Løgstrup får atter ordet:

”Tillid, oprigtighed, barmhjertighed avler ny muligheder, for den anden og for een selv. De holder liv i tilværelsens karakter af mulighed. Mistillid, uoprigtighed, ubarmhjertighed tenderer i retning af at berøve tilværelsen, den andens og ens egen, dens karakter af mulighed og gøre den til et tvangsforløb. Mistillid er en mulighedsophævede mulighed.”

Andetsteds siger han: ”Forsvandt tilliden, åbenheden, medfølelsen imellem os, og brød de ikke mere op igennem vore forsøg på at ødelægge dem, ville det være forbi med os”. Her tænker han givetvis på det menneskelige samvær - mistilliden umuliggør det menneskelige samspil. Men jeg mener, at vi sagtens kan skærpe påstanden. Det drejer sig vitterlig om livets opretholdelse. Vi er sociale væsner - ellers *er* vi ikke.

På samme måde forholder det sig med det moralske bør. I stedet for at se på, hvad man *burde* gøre i en given situation, kunne man se på, hvad man faktisk *ville* gøre, hvis ikke man var hæmmet i sit misforhold til verden og andre mennesker. Hvad ville den naturlige reaktion have været? Netop dér ligger vores bør, som jo så ret beset ikke er noget bør, men et gør. Ikke ”jeg burde”, men ”jeg gør”. Værditilskrivelsen ligger i beskrivelsen. Det bliver først til et bør, når man trækker sig

tilbage fra den konkrete situation og betragter den normativt moralsk. Inden da er der umiddelbarhed, naturlighed, spontanitet, tillid og barmhjertighed. Det er Løgstrups argumentation, men sat på spidsen af mig. Det er sådan han besvarer påstanden om, at der skulle være tale om en naturalistisk fejlslutning i forbindelse med fordringen.

Argumentationen er ikke skudsikker, og derfor har den hyppigt måttet stå for skud, oftest fra filosoffer, der synes at kræve nagelfast logisk argumentation. Det er der to ting at sige til, mindst, men jeg holder mig til to.

Det første er, at logisk kohærens nok kan være et nyttigt værktøj til at falsificere, men aldrig til at verificere et forhold. Og det er så som så, når forholdet er et så komplekst et som menneskets eksistensvilkår manifesteret i form af livsytringer. Der kommer ikke noget nyttigt ud af at veje alle disse komplekse faktorer op imod hinanden. Det må ses som en helhed. En allerede eksisterende helhed, og aldrig som et resultat af en masse mellemregninger.

Det andet, der er at sige, og det er nok det mest rammende af de to ting, er, at de indvendinger, man kan komme med, i sagens natur er dømt til at ligge inden for en meget snæver teoretisk ramme, og i etisk henseende kan det ikke flytte noget, for så vidt som etikken drejer sig om samværet mellem levende mennesker. Løgstrups betragtninger er af fænomenologisk karakter. Der deduceres ikke, der observeres. Beskrivelserne blotlægger ontologisk relevante fakta, der danner en rig erfarings- og evidensbaggrund, som deduktionen som metode ikke har adgang til. Forskellen mellem godt og ondt er absolut og dermed unddraget vor vilkårlighed, som Løgstrup siger.

Når man taler om godt ondt som absolutter, er man næsten nødt til at slå vejen forbi religionen om ikke andet så for fuldstændighedens skyld. Og Løgstrup bruger da ganske rigtigt Gud som begrundelse for, at verden er, som den er. Han lader det, heldigvis for den filosofiske diskussion kunne man sige, aldrig være et argument i sig selv, men påhæfter det nærmest som en eftertanke. Det fremgår imidlertid af Løgstrups tekster, at det aldrig har været en eftertanke. Tværtimod har han tænkt Gud med hele vejen som skaber af den virkelighed, vi konfronteres med. Han lader dog kun denne virkeligheds beskaffenhed *pege* på Gud, men går ikke længere.

Det mener jeg han gør klogt i. For der er ikke belæg, og måske vigtigere, ikke behov for at gå så langt. Vi kan lade den ontologiske struktur tale for sig selv og tage ved lære af virkeligheden, som den nu engang er, ganske uafhængigt af spørgsmålet om, *hvorfor* den nu er, som den er, eller *hvorfor vi* er. Det ligger der faktisk også en eksistentielistisk pointe i, men det ville falde uden for rammerne, både de pladsmæssige og de kontekstuelle, at gå nærmere ind på det her.

Fordringen på afstand af nærheden

Nu vil jeg skifte fokus fra det konkrete mellem menneskelige samspil og den fordring, der udspringer deraf, til at se på hvordan fordringen tager sig ud, når mennesker kommer på afstand af hinanden. Når fordringen udspringer af det intime konkrete forhold, er det ikke på forhånd givet, at den også kan udstrækkes til at gælde på afstand. Har vi et moralsk ansvar for at afhjælpe lidelse i andre lande, på andre kontinenter, hos mennesker vi aldrig har mødt og aldrig vil komme til at møde?

Lad mig først til det sige, at når

man står over for et menneske i oprigtig lidelse, er det ikke et åbent spørgsmål, om man skal ile til hjælp. I hvert fald ikke hvis man skal tage ovenstående til troende. Men her er der tale om en ekstrem situation, og det jeg gerne vil frem til for at komme problemet helt til grunden, er de dagligdags situationer, hvor der ikke umiddelbart er nogen lidelse at spore, men hvor man alligevel må være varsom for at behandle det andet menneske med respekt og omsorg. Omsorgen for de lidende grunder i omsorgen mere generelt, det vil sige også i de små ting. Det fjerne grunder sig i det nære, det små i det store og det store i det små. Den globale altruisme udspringer af den intime forpligtethed, den generelle omsorg for den andens trivsel er en forlængelse af den impulsive tvang og trang til at afhjælpe hans lidelse, og den allerede så enorme og enormt forpligtende byrde, som fordringen er, bliver stor og tyngende, når den trækkes ud af dagligdagen, hvor den ligger, altid har ligget og altid må ligge, camoufleret i umiddelbarhed.

Hvis vi nogensinde skal kunne se, at vi har et ansvar for at hjælpe de sultende børn i Afrika, må vi først indse, at vi har et mere generelt ansvar for at andres liv kan lykkes i det hele taget. Også i det dagligdags, i det trivielle og banale.

Det kan igen godt lyde, som om jeg begynder fra den forkerte ende her. Man kunne sige, at det er det letteste i verden at argumentere for fx nødhjælp. Så hvorfor insistere på, at det skal grundes på noget meget mere diffust og muligvis kontroversielt? Det turde være indlysende, at jeg ikke gør det af pragmatiske hensyn. Jeg insisterer på det, fordi jeg mener, det nu engang forholder sig sådan. Og fordi det er dybt tragisk, når der skal døende børn på fjernsynsskærmen for at vække

den omsorg til live, der burde være umiddelbart og spontant til stede allerede i dagligdagen.

Omsorgen er jo også allerede til stede. Men vi reserverer den til vores nærmeste. Det er der i og for sig heller intet i vejen for. Det er ganske naturligt. Men det er muligt at udvide denne omsorgssfære, så den favner bredere.

Flere faktorer spiller ind her. Lad os tage dem en ad gangen. Først lidt om grænser. Der er flere grænser, der kan virke som barrierer for vores medlidenhed. Nogle er reelle nok, andre er indbildte. Landegrænserne er for denne sags vedkommende vilkårlige. Nationalt tilhørsforhold stiller sig i sagens natur ikke i vejen for de suveræne livsytringer. Når de alligevel kan komme i vejen, er det enten rent fysisk, altså i form af ind- eller udrejseforbud og lignende, eller også er det som del af en kulturel ballast. I sidste fald vil det vise sig som hæmninger for det frie spontane møde, og det er ikke svært at forestille sig, at medlidenheden så også kan have svært ved at komme til udtryk.

Men de grænser, vi selv er med til at sætte, er også dem, der er mest besnærende for vores frihed. Det er en sandhed med modifikation, når jeg siger, vi selv sætter dem, men jeg hævder også kun, at vi er *med* til at sætte dem. De bestemmes nemlig i høj grad af vores følelsesmæssige overskud og de kår, vi selv lever under. De grænser, der her er tale om, er dem, der bestemmes af, hvor vidt vores omsorg strækker sig.

En anden ting må man have for øje. Når vi søger at udvide medlidenheden som suveræn livsytring til at gælde i mere generel henseende, som forpligtende også i de fjerne forhold, er det afgørende, at vi ikke lader medlidenheden selv blive til et generelt princip. Den må og skal bevare sin solide forankring i

fundamentet, i det mellemmenneskelige samspil, simpelthen fordi det er dér motivationen ligger. Det er følelser, der motiverer til handling, aldrig principper. Når man tror sig ledt af principper, er det fordi, princippet foranlediger en følelse – og alene den kan motivere.

Dette er et uhyre vigtigt punkt, mener jeg, men da vi skal have plads til en masse endnu, kan vi kun bevæge os ind på området på en meget kortfattet og formentlig vildt uforsvarlig måde. Så hold venligst fast.

Kant og følelserne

Jeg mener Kant tog afgørende fejl, når han forsøgte at adskille den motiverende følelse, agtelsen for moralloven, fra den empiriske verden. Det er et uoverstigeligt problem, når følelsen, som er en empirisk-fænomenologisk hændelse, skal rettes efter noget, der er fuldstændig separat fra den empiriske verden, nemlig Kants intelligible sfære.

Det er såmænd forståeligt nok, at Kant kunne finde på at foreslå ideen om en rent intelligibel sfære, hvor ideer kan fungere alene efter fornuften, og ingen omskiftelige følelser spiller ind og truer med at rive konstruktionen fra hinanden. Kants oprindelige motivation var jo også netop at undgå de upålidelige og i deres natur dybt idiosynkratiske følelser. Med følelserne på slæb er man berøvet muligheden for at generalisere og dermed fra at lade det samme princip være gældende for alle. Kun fornuften – som alle jo i sidste ende må bøje sig for – er stærk nok til at bære et universelt moralprincip, der gælder for alle uden undtagelse.

Men som sagt, tog Kant fejl på flere punkter. Det ene har jeg allerede været inde på: fjerner man følelserne, fjerner man også

motivationen. Enten er ideen universel og helt rensat for følelser, og dermed også virkningsløs, eller også lader man følelserne spille deres motiverende rolle, giver slip på ideen om rene fornuftsprincipper og lader moralen falde ned i følelsesriget, hvor der er farverighed, bevægelse og dermed motivation. Moralens vil konkretiseres. Den kan ikke eksistere i en fuldkommen intelligibel sfære.

Det andet punkt, hvor Kant tog fejl, er i hans ringe tiltro til følelserne. Som vi har set, findes der faktisk en regelmæssighed helt nede på det konkrete plan, i følelsesrigets morads så at sige. Det er nemlig her, livsytringerne holder til. De er allestedsnærværende, umiddelbare og sætter sig igennem på trods. De *vil* manifesteres. Tænk på eksemplet med Løgstrups kone, der måtte vride sig og fortælle en halv sandhed, fordi det var lettere end at fortælle en hel løgn.

Kant havde naturligvis ret i, at der er visse problemer forbundet med at bygge på følelserne. Men problemet ligger ikke ved følelserne selv. Det ligger i muligheden for at korrumpere, fordreje og hæmme det naturlige følelseskompleks, således at de bliver kredsende om én selv – vender sig indad og bliver selviske og selvforstærkende.

Problemet er, at de rette følelser ikke altid dukker op, når de burde, og *ikke* at der er en mangel på de rette følelser. Det er her, det virkelige problem ligger. Og her der derfor må sættes ind. Lad mig sige lidt mere om det.

Det er muligt for en kritiker af mit foretagende at anerkende følelsernes gyldighed som empirisk generaliseret og objektiv evidens, hvilket vil sige, at der i princippet eksisterer en tilstrækkelig homogenitet i menneskets følelser til at underbygge en moral. Men han kan så samtidig, og til dels med

rette, afvise at projektet er muligt, fordi folk på trods af denne homogenitet alligevel reagerer vidt forskelligt på de selvsamme situationer.

Jeg siger dette for at komme den indvending i forkøbet, at det skulle være noget ved selve følelsen, der ødelægger muligheden for en moral. Hvis det virkelig forholdt sig sådan, og medlidenheden ikke grundlæggende var den samme hos alle, så ville fundamentet for en moral være forsvundet, og vi måtte ty til Kant igen. Men hvis denne variabilitet i stedet skyldes, at de naturlige livsytringer af forskellige årsager er hæmmede, som, jeg (med Løgstrup i bagagen) mener, er tilfældet, er fundamentet stadig intakt, og vi er ikke så ilde stedt, som det kunne se ud.

Det var noget, der kunne ligne en afstikker, men en nødvendig én for forståelsen af nærværende projekt, vil jeg fastholde. Vi skulle dog gerne ende med at kunne påvise, hvordan det er muligt at udvide omsorgssfæren til også at gælde i de fjerne forhold. Inden dette kan lade sig gøre, mangler vi at tage det eudaimonistiske menneskesyn under behandling.

Det obligatoriske dyk ned i antikkens skatkiste

Eudaimonia er oprindeligt et begreb fra Aristoteles. Det er imidlertid genoplivet og bragt til ærværdig brug i vores tid af den amerikanske filosof, samfundsdebattør, feminist med meget mere, Martha Nussbaum, som jeg i det følgende tager udgangspunkt i. Men begrebet er faktisk også centralt hos Løgstrup, om end det der lever en lidt mere skjult tilværelse. Så han får lov at introducere det med følgende citat:

”På elementær vis ser jeg hen til, at et menneskes liv lykkes, at det bliver hvad grækerne kaldte eudaimon, og ser nu, at det mislykkes, måske bliver genstand for en meningsløs undertrykkelse. Medfølelsen opstår ikke af, at jeg sætter mig i den undertryktes sted og eftergør hans følelser . . . Jeg har medfølelse med en anden, fordi hans ulykkelige skæbne krydser min forventning til, at hans liv lykkes”

Det græske eudaimon betyder lykke, og eudaimonismen betragter lykke som det højeste gode og/eller som et etisk mål. Definitionen er bred, og der er derfor mange veje åbne til at nå dette mål, men som jeg benytter det, er det en moralsk indfaldsvinkel, der tager udgangspunkt i det enkelte menneske betraget som helhed, med særligt fokus på om det trives.

At individet betragtes som en helhed, og at der er fokus på dets trivsel, betyder at det ikke vil være tilstrækkeligt blot at udbedre eventuelle mangeltilstande på en én-for-én basis gennem en simpel tilførsel af goder. Det vil naturligvis ofte være et led i den eudaimonistiske proces, men vil aldrig kunne fuldføre processen.

Det er dog ikke ensbetydende med, at ingen generalisering er mulig, for jeg mener det er muligt at finde frem til visse universelle værdier i livet, som ikke alle vægter lige højt, men som alle har behov for i større eller mindre grad for at kunne leve et beriget liv. Som jeg læser hende, er dette også nogenlunde i tråd med, hvordan Nussbaum benytter begrebet, og Løgstrup for den sags skyld.

Nu kan lykke sagtens komme til at lyde som en floskel. Sådan lidt hippieagtigt. Det er ikke så sært, for så vidt som det

vitterlig er en noget bred målsætning at gå efter lykken. Men som ideal er det nu udmærket og svært at erstatte.

Det er desuden umådeligt ambitiøst, fordi man skal turde fremsætte formodninger om, hvad der gør det andet menneske lykkeligt. I nogle udformninger kan det grænse til formynderi, og her må man naturligvis være varsom. Men for at vende tilbage til Løgstrup, så er det netop det radikale ved fordringen. Det er helt ladet op til en selv, hvordan man vil tage vare på det liv, der er ladet i ens hænder.

Ydermere, så betragter jeg det som et tiltrængt alternativ til teorier, der fokuserer på at opretholde en slags status quo ved at kun at udbedre negationer og synes bange for at træde friheden over tærne.

Men der mangler stadig at blive lagt nogle virkelig vægtige argumenter på bordet for at vise, hvorfor frihed skulle være lig med lykke. Fordringen kræver ikke kun af os, at vi skal hjælpe den anden af med lidelsen. Den ansporer os og gør os også medansvarlige i den andens lykke.

Det sårbare menneske

Vi er nu godt i gang med at få lagt den fornødne baggrund for udvidelsen af omsorgs-sfæren. Men der mangler lidt endnu.

Som jeg allerede har nævnt, har vi en naturlig tendens til at nære større omsorg for vores nærmeste end for fremmede. Omsorgens styrke aftager altså, jo længere et menneske befinder sig fra os både fysisk og mentalt. Dette skyldes menneskets sårbarhed og dets opfattelse af sin egen sårbarhed. Den er af afgørende betydning for det eudaimonistiske livssyn. Det kræver naturligvis en forklaring.

En egenskab ved følelser er, at de retter sig mod ting, der er centrale for ens eget liv. Hvis man ikke betragter en person, genstand eller episode som særlig vigtig, er det svært at knytte nogen følelser af betydning til den eller det. Med medlidenheden forholder det sig på nogenlunde samme måde. Den retter sig oftere mod de personer, man anser for centrale i ens eget liv.

Af dette følger, at jo flere mennesker og ting man tillægger vigtighed, og jo mere følelsesmæssigt engageret man dermed er, desto mere sårbar gør man sig.

Det kunne måske ligne egoisme, når man forbinder omsorg med ens egen sårbarhed. Men det er ikke tilfældet, indvender Nussbaum, for de ting, begivenheder og mennesker man tillægger vigtighed, er ikke blot midler til subjektets egen tilfredsstillelse eller til opnåelse af egne mål:

”. . . the things that occasion a strong emotion in us are things that correspond to what we have invested with importance in our account to ourselves of what is worth pursuing in life.”¹

Det, der er på tale, er altså nærmere betragtet ikke en ganske egensindig og snæver udlægning af, hvad der er vigtigt i ens eget liv. Det er derimod en mere generel bedømmelse af, hvad der er vigtigt i *livet*. Ikke kun i ens eget liv, men for livet generelt. I ethvert liv.

Den lære, som vi lidt hårdhændet og noget firkantet betragtet (hvilket det jo ikke bliver mindre rigtigt af) kan drage af dette, er, at hvem der bliver medlidenheden til del, afgøres af ens livssyn. Dette ser jeg som en meget afgørende pointe at holde

¹ ”Compassion and Terror”, p. 4.

sig for øje. For hvis det er rigtigt, så betyder det, at såfremt man tillægger livet som sådan betydning i sig selv, tillægger det en egenverdi, så vil medlidenheden potentielt set kunne, og skulle, udbrede sig til ethvert offer for livsfornægtende aktivitet eller tragisk ulykke. Og det er ikke blot et teoretisk argument, men et observerbart fænomen.

At inddrage et andet menneske i sit eudaimonistiske livsprojekt er at gøre sig sårbar i kraft af det andet menneskes sårbarhed. Af disse årsager hænger ideen om mennesket som et sårbart væsen nøje sammen med ideen om en omsorgssfære.

Medlidenhedens tre betingelser

Men der er tre yderligere kognitive faktorer, der bestemmer, hvem der kan blive potentielle mål for vores medlidenhed. Det drejer sig om alvor, skyld og lige muligheder.

For det første kræver medlidenheden, at vi anser den andens ulykke for at være af en tilstrækkelig alvorlig karakter, som har berørt ham eller hende væsentligt. For at kunne bedømme dette, må vi også tage hensyn til den lidendes egne følelser omkring situationen, blot de naturligvis ikke bliver den eneste basis.

Hvis subjektets egen opfattelse af ulykken var det eneste grundlag for, at vi følte medlidenhed med ham eller hende, kunne man med rette frygte for nøgternheden. Så ville vi løbe risikoen for at kaste oprigtig medlidenhed efter selvmedlidende mennesker, der gør petitesser til naturkatastrofer.

Men endnu vigtigere er det, at hvis vores medlidenhed alene skulle rette sig efter offerets egenopfattelse, ville vi ikke have nogen mulighed for at rette vores medlidenhed mod mennesker, der retteligt fortjener den, men ikke selv indser

eller opfatter deres liv som ulykkeligt eller deres situation som tragisk.

Tænk på den indiske kvinde, der må gå adskillige kilometer hver dag efter vand gennem uvejsomt terræn under ulidelige vejrforhold og bagefter må slæbe sig en pukkel til for at forsøge familien. Hun har et væsentlig forkortet liv at se frem til på grund af nedslidthed. Måske lever hun endog i et dybt patriarkalsk og kvindeundertrykkende samfund.

Men det er såmænd ikke særligt sandsynligt, at hun ville klage over sit lod i livet. Måske ser hun det som sin skæbne. Måske har hun aldrig kendt til et alternativ. Måske ved hun ikke, at hun i stedet for at dø for tidligt af et nedslidt legeme i Indien kunne være kommet til vesten og dø for tidligt af en livsstilssygdom.

Hvorom alting er, kan der ikke være nogen tvivl om, at der kan være mennesker, der har fortjent vores medlidenhed, uden at de selv er klar over det eller for den sags skyld ville bifalde den. Men alene fordi *vi* opfatter deres ulykke som alvorlig.

Bedømmelsen af alvoren af den andens ulykke kræver en betydelig finfølelse. Ikke alene fordi det kan være svært at få alle fornødne faktorer i sagen for en dag, men også fordi der netop er tale om en subjektiv bedømmelse, med de gammelkendte problemer det fører med sig. Ikke desto mindre er selv børn i stand til at gøre dette med relativ lethed, som også Nussbaum bemærker:

”Feeling sympathy with the suffering of animals and other children, but soon learning, as well, to withhold sympathy if they judge that the person is just a crybaby, or spoiled – and, of

course, to have sympathy for the predicament of an animal who is dead or unconscious, even if it is not actually suffering.”¹

En anden faktor der spiller ind i, hvorvidt vi føler medlidenhed med nogen, er skyld. Såfremt vi opfatter lidelsen som enten helt eller delvist selvforskyldt, kan det lægge en dæmper på vores medfølelse. Naturligvis er der også her mulighed for undtagelser og nuanceringer. Et menneske, der ansporet af en dyb indre lidelse gør vold på sig selv, hvad enten det er ved selvmordsforsøg, druk eller en komplet apati over for egne livsmuligheder, kan alligevel være et legitimt mål for vores medlidenhed.

Derimod vil en tyv, der klemmer sine fingre noget så gevaldigt i pengeautomaten eller vælter over dørtrinnet på vej ud fra guldsmeden nok næppe fremkalde de samme følelser hos os.

Forskellen i de to tilfælde udgøres til dels af, hvilket ansvar den berørte kan forventes at tage for sine handlinger. Et dybt ulykkeligt menneske kan have svært ved at tage ansvar for sit eget liv. Et barn kan rode sig ud i de værst tænkelige ulykker, men alligevel gøre sig fortjent til medlidenhed, fordi det nu engang er den voksnes ansvar at skærme barnet for sådanne situationer. Tyven derimod, han kunne have holdt fingrene i lommen.

Det sidste af de tre kognitive elementer i medlidenheden er, at man i en vis udstrækning skal have lige muligheder med den lidende. Det vil sige, at det samme skal kunne hænde for én selv. Nussbaum er selv i tvivl om, hvorvidt dette er et nødvendigt element på linje med de andre to. Jeg betvivler det

¹ ”Compassion and Terror,” p. 4.

også meget kraftigt. Heldigvis forstår Løgstrup også her at skære ind til benet og ramme det essentielle i diskussionen:

”Om den enkelte bevæges af hvad der går for sig omkring ham og griber ind . . . beror . . . ikke på, om han har gjort lignende erfaringer eller ej, men det beror på hans sympati for den anden og på hvad han anser for livsopfyldelse for enhver. Det er ikke rigtigt, at kun hvad man har erfaret kan man forstå, og at ens forståelse bliver desto varmere og dybere i jo højere grad man har gjort de samme erfaringer. . . om et menneske bevæges af hvad det bliver vidne til eller ej . . . afhænger meget mere af holdning og livsanskuelse end af erfaringer.”

Jeg kan kun erklære mig enig her, selv om jeg gerne vil føje noget til. Det, der sætter os i stand til at føle medlidenhed, også med mennesker med en radikalt anderledes social baggrund eller fra en fremmedartet kultur, med mennesker med en anderledes opfattelse af lidelse og medlidenhed og med mennesker, der ikke selv betragter sig som lidende, men for en nøgtern betragtning faktisk er det, er, at vores medlidenhed ikke er en tro kopi af den lidendes følelse. Der er ikke tale om følelsesafsmitning. Medlidenhed er ikke *medlidelse* i den forstand.

Vores medlidenhedsfølelse er funderet i en mere generel erfaringsbaseret bedømmelse af lidelsens placering i den konkrete situation og til mennesket i dets historicitet. Med andre ord er der altså tale om et bredere eudaimonistisk menneskesyn.

Hertil skal det med det samme siges, at al denne tale om bedømmelse ikke behøver at modsige, hvad jeg sagde tidligere:

at medlidenheden er en spontan livsytring. En erfaringsbaseret bedømmelse behøver ikke nødvendigvis at være slutresultatet af en bevidst overvejelsesproces. De holdninger, der ligger til grund, skal nærmere ses som indarbejdede elementer i det overordnede livssyn.

Men vi må samtidig huske på, at alt dette ikke har magt til at ændre det mindste på livsytringerne, som jeg definerede dem. De forbliver umiddelbare måder at forholde sig til andre og til livet på. Vores akkumulerede erfaringer kan give os forskellige grunde til at holde livsytringerne tilbage, men der kan ikke ændres på selve vores umiddelbare tilgang til verden, forstået på den måde, at vi møder mennesker med en umiddelbar mistillid. Den er altid sekundær i den forstand, at den lægger sig oven på og holder spontaniteten nede, mens livsytringen altid vil kæmpe for at komme til overfladen igen.

Omsorg

Nu er vi endelig nået så langt, at vi kan komme ind på spørgsmålet om udvidelsen af omsorgen. Så længe man nærer stærkere følelser for den ene end for den anden, er fuldkommen retfærdighed en meget vanskelig proces. Fuldkommen retfærdighed kræver fuldkommen upartiskhed. Og derfor må vi undgå at binde os til nogen frem for andre. Det var i al fald stoikernes forslag.

Men hvis dette blev ført ud i livet, hvilken slags mennesker ville det så frembringe? Og ville der i det hele taget stadig være tale om mennesker? Jeg tror det ikke. Måske burde man, i stedet for at tilstræbe en illusorisk objektivitet og upartiskhed, indse at tilknytning og forståelse hænger sammen og forsøge at opnå en større forståelse over et bredere spektrum.

Med andre ord: i stedet for at fjerne omsorgen som følge af et misforstået retfærdighedsprincip, kunne man søge at udvide omsorgen, så den bliver flere til del. ”Not the extirpation of compassion, then, but its extension and education. Compassion within the limits of respect”, som Nussbaum siger.

Som vi så tidligere, består en vigtig del af det eudaimonistiske livssyn i at erkende, at andre mennesker er vigtige for ens eget livsbillede, og ved at erkende deres sårbarhed erkender og udvider man også sin egen. Derfor begrænser omfanget af denne omsorg for andre sig til, hvad man betragter for vigtigt i ens eget liv. Den enkeltes begivenhedshorisont sætter en naturlig grænse for erkendelsen og dermed også for størrelsen af omsorgssfæren. Bor man i et lille lukket samfund uden megen kontakt til omverdenen, strækker det område, der udgør ens eudaimonistiske omkreds af vigtighed, sig formentlig ikke meget længere end til bygrænsen. Men har man adgang til verden, som flere og flere i dag har gennem medier, internet, udlandsrejser, etc., er der i det mindste potentiale for en udvidelse af omsorgssfæren.

Som man måske kan fornemme, ser jeg store muligheder i en sammensmeltning af Nussbaums eudaimonisme og Løgstrups livsyttringer. Det drejer sig om at få tingene ind på tæt hold, så livsyttringerne så at sige kan få lov at tage over. Jo mere man observerer, erkender og interesserer sig for andre mennesker, andre kulturer, fremmedartede forhold, des mere investerer man af sig selv i dem, og langsomt integreres de i ens eget personlige, eudaimonistiske livsprojekt. Nussbaum igen:

”The good of others means nothing to us in the abstract or antecedently. It is when it is brought into relation with that

which we already understand . . . that such things start to matter deeply.”

Dette understreger yderligere, hvad jeg allerede har berørt et par gange. Abstraktion er moralens banemand. Moralen opstår i de nære mellem-menneskelige forhold, eller rettere: moralen *forefindes* allerede i de nære mellem-menneskelige forhold, og nok lader den sig generalisere i et vist omfang, men kun så længe den bevarer sit fundament i konkretionen.

Med dette in mente kan vi drage nytte af den antikke stoiker Hierocles’ beskrivelse af omsorgssfæren. Vi skal tænke på os selv som centrum i et potentielt set uendeligt sæt af koncentriske cirkler. Disse cirkler repræsenterer vores grad af tilknytning, investering, bekymring og dermed omsorg for andre mennesker, der befinder sig inden for disse cirkler. Cirklen tættest på os er vores egen krop, og den fjerneste er stor nok til at omfatte hele menneskeheden. Ind imellem disse to ekstremer finder vi alskens andre cirkler som opdeler menneskene i forhold til vores tilknytning til dem. Man kunne forestille sig at vi i cirkel nummer to – næst efter den der indeholder os selv – finder nær familie og venner, i den næste formentlig øvrig familie og venner mere generelt, så kommer bekendte, derefter fremmede, osv.

Indholdet i cirklerne vil variere fra person til person, alt efter hvad man rangerer som vigtigt i ens eget eudaimonistiske verdensbillede. Ideen med disse cirkler er nu, at vi skal bestræbe os gennem eget engagement på hele tiden at få trukket cirklerne indefter, således at man kommer til at bekymre sig om sin nære familie, som man før kun gjorde for sig selv, om løse venner som om nære venner, om fremmede

som om bekendte, osv. Udførelsen vil givetvis variere, men ideen skulle være klar.

Dette ser Hierocles som et ideal for moralsk udvikling. Det virker måske ikke så sindsoprivende originalt som for 2000 år siden, men det, jeg finder smukt ved Hierocles' beskrivelse, er den afdæmpethed kombineret med en grænseløs ambitiøsitet, som den besidder. Idealet rækker utrolig vidt, potentielt set favner det hele verden, men det besinder sig samtidig på den menneskelige natur. Der forlanges ikke noget uoverkommeligt af den enkelte, men tværtimod trækkes der på ressourcer som er universelt menneskelige.

Nussbaum mener, at Hierocles måske er en anelse uortodoks for en stoiker. Det er noget af en underdrivelse. Den gennemgående stoiske tanke var, at man burde bestræbe sig på nærmest at bekymre sig lige *lidt* om alle. Sand lighed udstrækker sig også til bekymring og omsorg, så ens børns død skulle egentlig ideelt set ikke vække større røre end en fremmed mands død.

Denne tanke er nøjagtig lige så absurd, som den lyder. Ikke alene ud fra en rent human betragtning, men også af mere pragmatiske hensyn. For det første er det menneskeligt umuligt at bekymre sig lige meget om alle. For det andet ville det – hvis vi alligevel tænker os, at det kunne lade sig gøre – resultere i en sær umotiveret ligegyldighed. Uden prioriteringer, uden nære og fjerne forhold udvandes begreber som bekymring, omsorg, kærlighed.

Jo mere man har held til at neutralisere følelserne, og det var i store træk stoikernes idé, desto mere fjerner man også initiativ, spontanitet og motivation. Men bare for at holde balance i tingene, må vi også huske på, at den omvendte

situation, hvor man stræber efter at give alle lige meget kærlighed og bekymrer sig lige så meget om fremmede som om sig selv og sine nærmeste, heller ikke er særlig ønskværdig.

Bevares, som ideal er denne Mother Theresa-idé såmænd rosværdig nok. Men i sidste ende vil den nok være selvdestruktiv. Intet menneske kan gøre sig sårbart på hele verdens vegne og samtidig opretholde sin følelsesmæssige integritet og stabilitet.

Nu hvor Mother Theresa kom på banen, skal det nok også siges, at det at elske hele verden ikke er at sammenligne med at forsøge at behandle alle mennesker ud fra næstekærlighedstanken. At tage vare på den, der i ethvert givet øjeblik står over for en, er at besinde sig på at være menneske og at give livsytringerne råderum.

Måske bør jeg bemærke, at jeg ikke hævder at det er umuligt at *handle*, som om vi bekymrer os lige lidt eller lige meget om alle. Men jeg vil til gengæld hævde, at det vil betyde, at man handler imod sine impulser. Og som jeg har drøftet både her og i min afhandling, så vil jeg til enhver tid betvivle legitimiteten af en teori, der søger at lægge afstand til den menneskelige natur.

Lad os så hellere besinde os på, at det er menneskeligt at lægge mere i de nære forhold end i de fjerne, når vi så nu endda samtidig kan glæde os over, at det på ingen måde betyder, at slaget om moralen er tabt.

Hierocles' teori passer perfekt til de kriterier for en moralsk teori, som jeg tidligere udstak. Den indeholder mulighed for generalisering, men er i sin begrundelse altid dybt forankret i sit fundament – i konkretionen.

Omgåelse af nærhedsprincippet

Lad os her til slut vende tilbage til Løgstrup, som jeg skylder så meget. Hans etiske fordring bygger på intimiteten i mødet ansigt til ansigt. Fordringen udspringer af samværet, hvor vi lægger livet i hinandens hænder, og samtidig stiltiende bliver pålagt den moralske forpligtelse at tage vare på det liv, der bliver os udleveret.

Men når der nu knytter sig, hvad vi kan kalde et nærhedsprincip til fordringen, hvordan vil den så fare, når det gælder nødstedte mennesker på den anden side af kloden?

Nu bringer fjernsynet os jo på første parket til enhver lidelse i ethvert øjeblik over hele verden og så endda midt i maden. Man kunne måske hævde, at når vores hjerter rækker ud efter de hungerramte afrikanske børn, så er det fordringen, der træder til og fungerer på trods af, at samspillet er ganske ensidigt.

Det kan der sagtens være noget om. Men hvad så med de lidelser vi trods alt ikke ser eller bliver vidende om? Jeg tror, den rent moralfilosofiske argumentation må basere sig på noget andet, nemlig på selve *ideen* bag fordringen. Jeg tror, den er stærk nok til at bære projektet hele vejen.

Denne tanke går ud på, at så længe man har anerkendt, at fordringen er til stede i det nære forhold, har man ingen grund til at antage, at den *ikke* også vil være til stede i alle andre potentielle forhold også over for mennesker, jeg aldrig har mødt, og mennesker jeg aldrig vil komme til at møde. Hvis jeg mødte dem, ville fordringen være der. Man kan sige, at fordringens universalitet ligger i det konkrete. Typisk Løgstrup.

Et problem med denne antagelse er den indvending, at når fordringen er knyttet til det nære forhold, så er vi også kun moralsk forpligtet på dette, og der er derfor ikke grundlag for at udvide den. Her kan man dog påpege, at hvem vi står over for i et givet øjeblik er overvejende tilfældigt. Så konkretiseringen af fordringen beror ret beset på tilfældigheder - hvilket naturligvis ikke er meget af et modargument. Men nu hvor globaliseringen har åbnet verden for os og bragt den hjem i vores stuer, er fordringens potentialitet nærmest allestedsnærværende og derfor svær at lukke øjnene for. Når vi i fjernsynet ser et menneske i oprigtig lidelse, virker det tomt at sige: "Gudskelov at jeg ikke står ansigt-til-ansigt med hende, for så er fordringen jo ikke stillet til mig."

Men dette svar på indvendingen om nærhedsprincippet i fordringen er ikke nok. Det er derfor jeg har trukket eudaimonismen ind over. Erkendelsen af, at vi hver især som mennesker forsøger at realisere vores egne eudaimonistiske livsprojekter, er vigtig. For den arbejder ud fra menneskets natur, ikke imod den, og giver os mulighed for at udvide grænserne for, hvad vi betragter som vigtigt i vores liv.

TÆNKNING OG ONDSKAB

af stud.mag. Sara Green

Denne artikel har til formål at give et indtryk af Hannah Arendts filosofi med fokus på Arendts filosofiske hovedværk *The Human Condition* samt analysen af tænkningens fænomenologiske udtryk i hendes sidste værk *The Life of the Mind* med hovedvægt på koblingen mellem tænkning og ondskab. Arendt udgav i 1958 *The Human Condition*, som senere blev oversat til tysk med titlen *Vita activa*, og i 2005 kom den danske oversættelse med titlen *Menneskets vilkår*. Når jeg skriver *filosofiske hovedværk*, er det fordi, Arendt både kan betegnes som filosof og politisk tænker. Selv ville hun ikke vedkende sig at tilhøre filosofernes kreds¹.

Hun blev da også i første omgang mest kendt for sin analyse af nazismen, kritikken af totalitære systemer og benævnelsen af Adolf Eichmanns forbrydelser som eksempel på ondskabens banalitet i *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. Interessen var dog i høj grad præget af forargelse, fordi nogle satte lighedstegn mellem ”banal” og ”harmløs”, hvilket slet ikke var Arendts hensigt. Tværtimod. At forstå Eichmanns banale ondskab er ikke det samme som at forsones sig med den. Misforståelserne skyldes nok, at udsagnene ikke blev koblet til resten af hendes filosofi. Jeg mener i høj grad, at Arendt kan betragtes som filosof, og man må forstå hendes filosofi som et hele. Når Arendt nægter at vedkende sig titlen som filosof og vil betegnes som politisk tænker, skal det ikke ses som udtryk for, at hun i kraft af at være kvinde ikke følte, hun kunne hamle op med de mandlige filosoffer. Dette var aldrig Arendts ambition, og distinktionen kan derimod ses som udtryk for en fundamental metafysikkritik rettet mod størstedelen af

¹ Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstanskünfte zu Leben und Werk*, 1996, s. 44.

filosofien, hvor tænkning bliver lig individets kontemplation i isolation. Arendt ville ikke være filosof, fordi filosofferne havde glemt menneskets vilkår.

Ligesom Heidegger ser Arendt muligheden for en ny filosofi i bruddet med traditionens kontinuitet. Men begge er samtidig klar over, at det sprog, vi tænker i, stadig er metafysisk betinget. Heidegger og Arendt har dog forskellige ærinder, som kommer til udtryk i deres syn på tænkningens muligheder. Heidegger undersøger forholdet mellem tænkning og væren, mens Arendt undersøger tænkningens fænomenologiske udtryk i relation til den fælles verden. I sit sidste værk, *The Life of the Mind* undersøger Arendt, om der er en sammenhæng mellem tækningsakten og evnen til at skelne mellem rigtigt og forkert og adskiller sig her radikalt fra Heidegger i synet på tænkningens muligheder. I Arendts filosofi ses en normativitet og en optimisme i forhold til den fælles verden, som er fraværende hos Heidegger.

Jeg skylder Anne-Marie Søndergaard Christensen tak for gennemlæsning og kommentarer.

Arbejde, fremstilling og handling

Arendts pointer og begreber kan ikke løsrives fra hendes samlede filosofi, da begreber som handling, arbejde, natalitet osv. udgør et netværk. Når Arendt siger, at mennesket kun kan handle politisk, betyder det ikke, at alt, hvad vi gør, er politik, eller at det, vi til daglig kalder politik, nødvendigvis indebærer menneskelig handling. Både politik og handling betyder for Arendt noget helt andet end vores hverdagsbrug af ordene. F.eks. er politik løsrevet fra spørgsmålet om lovgivning, og handling er en aktivitet, der ikke kan gøres af det enkelte

menneske i isolation. Derfor er en begrebsafklaring nødvendig først.

Den tyske titel på *Menneskets Vilkår* er *Vita activa*, som er en middelalderlig betegnelse for menneskelige aktiviteter, der afgrænser sig fra *vita contemplativa*. *Vita activa* er forudsætningen for filosofiens teoretiske liv, men denne aktivitet er blevet nedvurderet i filosofernes forsøg på at renske filosofien for usikre momenter. Arendt opdeler *vita activa* i tre grundaktiviteter svarende til Aristoteles' basale livsformer, nemlig arbejde, fremstilling og handling. *Arbejde* er den aktivitet, der svarer til det biologiske stofskifte. Arbejde har livet som grundvilkår i den forstand, at arbejdet alene tjener til organismens opretholdelse. *Fremstilling* er derimod en "unaturlig" aktivitet, fordi aktiviteten overskrider fremstillerens dødelighed. Fremstillingen transcenderer naturen, og fremstillingens grundvilkår er derfor mundanitet (*Weltlichkeit*). Målet er et eksternt produkt, der ikke ligesom ved arbejdet er et konsumprodukt.

Handling definerer Arendt som den aktivitet, der har pluralitet som sit menneskelige grundvilkår¹. Pluralitet skal ikke forstås som det samme som pluralisme, men derimod som selve vilkåret for al politisk liv, nemlig det at subjektet altid allerede er i en fælles verden og ikke isoleret som Descartes' subjekt. Vi er aldrig kun subjekter, men også altid objekter for andre. Det er desuden Arendts pointe, at vi på samme tid er ens og forskellige. Ens fordi vi er i stand til at forstå hinanden og forskellige, fordi vi ikke umiddelbart forstår hinanden, men må udtrykke os sprogligt ud fra vores situation i verden. Subjektet er derfor ikke *i* en verden, men *af* en verden. Men ulig andre

¹ Hannah Arendt, *Menneskelivets vilkår*, 2005, s. 37.

skabninger kan mennesket ”trække sig tilbage” fra verden i tænkningen, selvom vi aldrig helt kan forlade tilsynekomsternes verden, idet vi stadig tænker i sansningens sprog.

Handling er ikke materielt formidlet, men en aktivitet, der åbner verden som et rum, hvor mennesker realiserer sig selv i forhold til et fællesskab. Derfor skal handling forstås som en politisk aktivitet. Politik er for Arendt en aktivitet, hvor man mødes som lige mennesker med det næsten guddommelige ærinde at bringe sig selv i spil uden et eksternt mål. Det kan være en diskussion, man har for diskussionens skyld, hvor man mødes i fællesskab om et emne, eller det kan være digtning, poesi eller kunst, hvor målet bliver større end ophavsmandens hensigt, fordi brugen og fortolkningen ikke på forhånd er givet.

Hvis man skal sige noget overordnet om indholdet af *Menneskets vilkår*, kan man sige, at værket er en undersøgelse af de historiske hierakiforskydninger mellem de tre aktiviteter og betydningen af disse. For at kunne gøre dette, er en destruktiv undersøgelse af ordenes oprindelige mening og udspring i før-filosofiske græske erfaringer nødvendige. Men Arendt nøjes ikke som Heidegger med destruktionen, hun forsøger at værdisætte tænkningen i forhold til den fælles verden. Derfor er *Menneskelivets vilkår* ikke en deskriptiv afhandling. Store dele af værket er en beskrivelse af den græske bystat, *polis*, og ordenes historiske betydninger, men hele teksten skal læses normativt. Det er underforstået, at *polis* er idealet, og at en af grundene til hierakiforskydningerne er den hensynsløse misbrug af ord, der oprindeligt havde en mening i forhold til en aktivitet.

Menneskelivets vilkår indskrives sig i kritikken af moderniteten sammen med adskillige andre kontinentale filosoffer. Der er dog den afgørende forskel, at Arendt ikke stopper ved pessimismen. Arendts hovedpointe er at fremhæve det væsentligste menneskelige vilkår, nemlig muligheden for handling. Arendt ser ikke mennesket som ideologisk. Men hun frygter, at mennesket kan blive det, fordi den moderne verdens tankeløshed åbenbarer sig i form af en ”hensynløs mangel på bekymring”.¹

Bekymringen for mennesket

Men hvori består denne bekymring for manglen på bekymring? Arendt oplevede som jøde i Tyskland i høj grad det værdi- og meningstab, der fulgte med 2. Verdenskrig. Forskellen på nazismens jødeudryddelser og andre store krige var ikke antallet af mord men derimod den tankeløshed blandt store dele af den tyske befolkning, der muliggjorde iværksættelsen af den systematiske udryddelse af jøderne. Netop som mennesket troede sig mere humanitært i takt med dyrkelsen af fornuften, opstod de to verdenskrige. I kølvandet på disse fulgte udover meningstab og bruddet i filosofiens kontinuitet et problem i forbindelse med efterkrigstidens behov for at straffe de skyldige, fordi man stod overfor inkommensurable størrelser. Arendt blev efter eget ønske sendt til Jerusalem for at dække Eichmanns retssag for ”The New Yorker”, og her fik hun en mistanke om, at Eichmanns ondskab var relateret til tankeløshed.

Ifølge Arendt er det ikke muligt at straffe en mand som Eichmann, der var ansvarlig for en stor del af deporteringen af

¹ Ibid s. 34.

jøder, da man ikke kan straffe det utilgivelige. Holocaust var berøvet alle menneskelige træk, og derfor kan en menneskelig straf på ingen måde gøre det godt igen. Nazismens forbrydelser sprængte så at sige lovens rammer.

Men hvad har nu det med det almene menneske at gøre? For Arendt er det afgørende for bevarelsen af den fælles verden, at totalitarismen ikke gentager sig. Vi kan lære noget af Eichmanns ondskab, fordi den *ikke* var dæmonisk. Arendts pointe er, at Eichmann ikke handlede, han agerede. Eichmann var ikke dum, men tankeløs. Han besad en banal ondskab, som ikke kan deduceres fra menneskeligt forståelige motiver. Eichmann var ikke ideologisk i den forstand, at han så jødeudryddelsen som et nødvendigt onde til opnåelse af et højere mål. Han var heller ikke specielt antisemitistisk eller racistisk.¹ Selvom nyere historieforskning har peget på noget andet, er det i denne sammenhæng ligegyldigt, da Eichmann ses om eksempel på den nye form for ondskab.

Overraskende nok mente Eichmann selv, at han hele sit liv havde levet i overensstemmelse med Kants morallære og kunne i retten give en næsten korrekt definition på det kategoriske imperativ. Dog beskriver Arendt hans udtalelser i retten som en lang række selvmodsigende klichéer. Han så ingen modsætning i at oversætte det kategoriske imperativ til at handle om at leve efter førerens lov. Eichmanns dårlige samvittighed begrænsede sig til skrupler over inkonsistens i forhold til sin loyalitet overfor nazistpartiet, da han havde gjort en undtagelse i forhold til Førerens ordre og hjulpet en halvjødisk kusine og et jødisk

¹ Arendt, *Eichmann in Jerusalem - A report on the banality of evil*, 2006, s. 26

par.¹ Eichmann fulgte Kant i forståelsen af, at en lov var en lov uden undtagelser, og han følte derfor kun et ansvar i forhold til den pligt, der blev udstukket af Hitler.

Arendt bemærkede, at Eichmann tilsyneladende ikke var klar over sine selvmodsigelser, og at hans hukommelse var relateret til karrieren, ikke til begivenhederne som sådan. Han parafraserede andre nazi-ledere i stedet for at konstruere sine egne sætninger, hvilket i følge Arendt er et tegn på tankeløshed. På den ene side var han så følsom, at han ikke tålte at se blod, og på den anden side stod han som en dygtig skrivebordsbøddel for den mest effektive deportering af jøder til koncentrationslejre, og han kobkede tilsyneladende ikke drabene sammen med sine egne gerninger, idet han aldrig selv var til stede ved gasningen af jøderne.² Eichmanns gerninger havde på ingen måde karakter af en blodtørst. Hans forbrydelser havde ikke et menneskeligt motiv i form af had til jøderne, for et had ville forudsætte en anerkendelse af jøderne som mennesker. Med andre ord har ondskaben ingen dybde. Når Arendt nævner ”ondskabens banalitet” (et udtryk lånt fra Jaspers, som dog var mere påpasselig med at anvende det), så er det udtryk for den totale overflødiggørelse af mennesker. Det er langt fra det samme som dæmonisk eller satanisk, som er en sammenligning både Jaspers og Arendt ville undgå. Der er ingen storhed over Eichmanns ondskab. Eichmann var så overfladisk, at han målte sine gerninger ud fra parametre som arbejdsmæssig effektivitet, hvorfor hans ondskab er et overfladefænomen.

¹ Ibid s. 136-37.

² Ibid s. 89-90.

Som nævnt fik Arendt en mistanke om en sammenhæng mellem tankeløshed og ondskab. Hun skelner ligesom Heidegger mellem erkendelse og tænkning. Erkendelse er moralsk neutral, men det er tænkning ikke. Derfor tænkes der ikke i videnskaberne, som Heidegger sagde. Når Eichmann benævnes som tankeløs, er det derfor ikke det samme som at sige, at han var uintelligent. Eichmann *ville* ikke tænke, og han handlede derfor ikke. Han fungerede efter en funktionær-automatik uden eftertanke, og det er hans totale mangel på menneskelighed.

Arendts bekymring er, at Eichmann ikke står alene. Det frygtelige ved Eichmann var, at han var påfaldende normal. ”Dette ikke at ville tænke er ikke en fejl hos de mange, der mangler intelligens, men en hele tiden nærværende mulighed for enhver”.¹ Netop derfor ønskede man at gøre Eichmann til et monster. Normaliteten ved ondskaben betyder, at den rykker tættere på. Men det betyder ikke, at ondskaben er en del af os alle eller at mennesket som sådan er ondt. Ondskaben er en mulighed, når tænkningen og politikken glemmes i vores omgang med verden.

Arendt så samtidens politikglemsel som et sørgeligt træk ved den moderne verden. Derfor er Arendts største normative opfordring til samtiden at indse fundamentet for menneskets evne til at handle og derefter gøre det. Fundamentet bygger bl.a. på begrebet natalitet. Der er således en dobbelthed i Arendts filosofi; til dels et pessimistisk syn på den moderne verden og til dels et håb for mennesket qua det at være et individ med muligheder.

Natalitet

¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 1978. s. 191. Min oversættelse.

Arendt tilslutter sig det antikke dydsbegreb og idéen om, at etik og lykke er to områder, som nødvendigvis involverer andre. Det er først, når vi står frem for andre, at vi træder i karakter som mennesker. De ontologiske betingelser for den offentlige lykke er pluralitet og natalitet. Mennesket er både et arbejdende dyr, *animal laborans*, et fremstillende menneske, *homo faber* og et talende menneske, som har muligheden for at udtrykke sig i det offentlige politiske liv, *bios politikos* (jf. Aristoteles' bestemmelse). Mange ting i livet er betinget af kausalitet, men ikke handling. Mennesket er givet muligheden for at afgive et løfte og for at tilgive. Sidstnævnte er det sted, hvor nataliteten tydeligst kommer til udfoldelse, fordi tilgivelsen symboliserer en ny begyndelse, idet tilgivelse i forhold til en hævn gerning bryder kausalkæden. Natalitet betyder fødthed og udtrykker menneskets mulighed for spontanitet. Mennesket adskiller sig naturligvis ikke fra dyrene ved at være født i biologisk forstand, men ved at kunne udleve fødtheden som et eksistentielt vilkår.

Dette kan sammenlignes med Løgstrups idé om menneskets ansvar og tillid som resultat af at være skabt af Gud. Hans-Jørgen Schanz tolker da også Hannah Arendt som en kristen tænker.¹ Schanz ser den kristne skabelsestænkning som et nødvendigt grundlag for at undgå, at henvisningen til nataliteten bliver rent postulatorisk eller vilkårlig. Der er da heller ingen tvivl om, at Arendt helt eksplicit trækker på en kristen semantik, og hun trækker flere steder paralleller til Jesu lignelser. Desuden lægger hun ikke skjul på, at hun har natalitetsbegrebet fra Augustin. Ikke desto mindre finder man

¹ Hans-Jørgen Schanz, *Handling og ondskab, en bog om Hannah Arendt*. s. 64-65.

flere kritikpunkter tydeligt rettet mod kristendommen i *Menneskets vilkår*, og Arendt selv har aldrig bekendt sig som kristen tænker. Schanz mener, dette skyldes blufærdighed eller frygt for, at grundlaget ville blive anfægtet. Jeg vil dog være mere forsigtig med at erklære Arendt for en kristen tænker, selvom hun tager sin traditions betydning alvorligt. Schanz sætter selv en parallel mellem Heideggers *Geworfenheit* og Arendts *natalitet*¹. Derfor undrer det mig, at han afkræver Arendt et grundlag for nataliteten. Arendts intention er netop ikke at danne et grundlag, men blot at beskrive menneskets grundlag sådan som det er givet for os. Ligesom man ikke kan gå bagom Heideggers *Geworfenheit*, er der heller ikke noget bag nataliteten. Heidegger forsøger heller ikke at undersøge et ”noget”, der kaster mennesket ind i tilværelsen. Det afgørende er selve kastetheden, som karakteriserer menneskets væren i verden. På samme måde er vi altid allerede født og dømt til at begynde. Filosofien kan hverken starte før eller ved begyndelsen, for da er den netop allerede begyndt. Dette er, hvad den moderne metafysikkritik har lært os. Der er ingen tvivl om, at Heidegger har været Arendts største inspirationskilde. Men der er også afgørende forskelle mellem Heidegger og Arendt.

Arendt og Heidegger

Arendt rejste i 1924 til Marburg for at studere hos Heidegger, som hun havde et kompliceret forhold til. På trods af aldersforskellen og Heideggers ægteskab, indledte de et forhold, som dog blev noget anstrengt i takt med Heideggers drejning mod nazismen. Arendt skriver ydmygt i et brev til

¹ Ibid s. 61.

Heidegger, at værket *Menneskets vilkår* kan tilskrives hans indsats. Men hun gør med sit fokus på fællesskabet og menneskets muligheder op med dele af Heideggers filosofi. Heideggers *Sein zum Tode* må hos Arendt vige for en *Sein zum Leben*. Mennesket er ikke født til at dø, men til at begynde.¹ Desuden har Arendt et helt andet syn på, hvad det vil sige at leve uegentligt, end Heidegger har.

For Arendt er mennesket kun frit, når det handler, hvilket er det samme som at bringe sine holdninger i tale i et fællesskab. Heidegger overser ifølge Arendt det fællesmæssige i det personlige valg, når han taler om livet som *das Man* som uegentligt. Heideggers begrundelse var tydelig nok, nemlig at mennesket kunne forveksle fællesskabets konventioner med det tilværelsens muligheder. *Das Man* er et eksistentiale ved Dasein, som vi kan forfalde til (Verfallenheit), hvilket er det modsatte af Entschlossenheit. *Das Man* afdækker ikke noget ved tilværelsen, men udjævner alle væsentlige forskelle.² Men i følge Arendt er menneskets fundamentale værensform ikke et enkeltindivid, men et individ i et fællesskab. Ligesom hos Habermas er sandhedssøgning en kommunikativ proces, som selvsagt ikke kan ske i isolation. Derfor placerer Anne Marie Pahuus Arendt midt imellem Heidegger og en venstreintellektuel kosmopolit som Habermas.³

Arendt er dog ikke som Habermas interesseret i at opstille regler for samtalen. Arendt er interesseret i at beskrive menneskets vilkår, sådan som de er givet, ikke i at danne et

¹ Hannah Arendt, *Menneskets vilkår*, 2005, s. 246.

² Man kan diskutere, om kritikken af Heidegger er rimelig eller ej, idet Heideggers tale om *das Man* ikke skal forstås i en normativ kontekst. Jeg kan dog ikke gå nærmere ind i diskussionen her.

³ Anne Marie Pahuus, *Hannah Arendt*, 2006.

filosofisk system, som vi skal handle efter. Handlingen er netop bestemt ved at være uforudsigelig, og Arendt kritiserer den filosofiske tradition for at se handling som et træk ved fremstillingen. Denne tolkning starter ifølge Arendt hos Platon, og trods Heideggers kritik af grækernes optagelse af tingene foran dem, tvivler han ikke på de græske filosofers syn på *vita activa* og deres brug af fabriktionsmetaforer i forhold til handling.

Arendt kritiserer Heidegger for at overtage fagfilosoffernes fjendskab overfor *praxis*, når det angår fællesskabet til de andre. Desuden betoner Heidegger *Daseins* brugende omgang med verden, hvor *Mitsein* anvendes i relation til *Herstellen*. Heidegger gør dermed ikke op med tingsliggørelsen, selvom dette netop er formålet i hans kritik af filosofiens udsagnslogiske sprogbrug. Heideggers tænkning trækker derfor tænkere væk fra den fælles verden.

Heidegger og Arendt er dog enige om at se tænkningen som en selv-destruktiv, resultatløs aktivitet¹. Tænkningen hører ikke ligesom erkendelse, sansning og viden til den sanselige verden, men transcenderer den i sin søgen efter mening frem for sandhed. Distinktionen findes allerede i Kants definition af *Vernunft* og *Verstand*². Kant indser, at fornuften ikke kan holde op med at tænke over forhold, som filosofien har erkendt, at vi ikke kan få sikker viden om. Fornuften (hos Kant) eller tænkningen (hos Heidegger og Arendt) forsøger med andre ord at transcendere det, som forstanden og videnskaben ikke kan erkende. For at gøre plads til troen, kan det derfor være

¹ Heidegger skriver i *Was heißt Denken*, at der ikke tænkes i videnskaben, der erkendes. Både Heidegger og Arendt skelner mellem tænkning og erkendelse.

² Dette behandles i Arendt, *The Life of the Mind*, 1978, s. 53-65

nødvendigt at ophæve viden¹. Ligeledes må vi midlertidigt opgive vores søgen på sikker erkendelse for at give plads til tænkningen, fordi det er denne, der giver mening til vores verden.

Trods den fælles definition af tænkningen, er Heidegger og Arendt uenige mht. tænkningens muligheder. De er enige om, at mennesket ikke uden videre begiver sig ud i tankeakten. Tankeakten må så at sige aktualiseres af et behov, jævnfør Kants "Bedürfnis der Vernunft". Men Heidegger mener ikke, vi endnu formår at tænke, fordi overvindelsen af metafysikken, der lider af værensglemsel, nødvendigvis må vare længere en metafysikkens historie, dvs. over 2500 år! Vi har endnu ikke lært at tænke, fordi vi ikke er givet et sprog, vi kan praktisere tænkningen i. Ifølge Heidegger afløses metafysikkens af teknikkens tidsalder, som ikke betænker spørgsmålet om Væren. Derfor har tænkningen ikke andre muligheder end foreløbigt at tie og lytte til den ontologiske differens.

Arendt derimod er langt mere positiv, idet bruddet med traditionen muliggør at se tænkning som en evne hos alle, der *vælger* at tænke. For Arendt er tankeløsheden i forhold til filosofiens brug af begreber ikke så alvorlig som tankeløsheden i vores trivialisering af den fælles verden. Arendt mener, Heidegger overvurderer sprogproblemerne, fordi han sammenblander sandhed og mening, når det gælder metafysiske spørgsmål. Når Heidegger opgiver tænkningens muligheder i dag, tilhører han ifølge Arendt de filosoffer, som stadig er skuffet over ikke at kunne sige noget sandt om metafysiske forhold. Med andre ord er der for Arendt mere i

¹ Indledningen til Kritik der reinen Vernunft.

tænkningen end ontologi, da hun tilfører refleksionen¹, som hos Heidegger ikke er en del af tænkningen. Hvor Heidegger undgår synsmetaforikken, fordi den er udtryk for betragtede og udsagslogisk verdensanskuelse, ser Arendt den fordel ved synsmetaforikken, at den symboliserer tænkningens tilbage-trækning i forhold til verden. Hun sammenligner tænkningen med Penelopes optrævling af vævearbejdet, idet tænkningen optrævler sine tidligere antagelser og konstant begynder på ny.

Tænkning mod ondskab

Men hvis tænkningen er resultatløs, hvordan kan tænkningen så have betydning i forhold til vores omgang med hinanden, jævnfør eksemplet med Eichmann? Ligesom Sokrates ser Arendt tænkning som den lydløse samtale, jeg'et fører med sig selv, når vi er i tvivl, om vi gør det rigtige og derfor overvejer forskellige muligheder og synsvinkler.² Tænkningen bryder med sin paralyserende virkning vanetænkningen og gør os *tænksomme* i forhold til vores handlinger. Tænkningen er således *de-struktiv*, men dette har en befriende virkning på dømmekraften, idet jeg'et nedbryder sine egne antagelser og undersøger disse og i sin tænkte to-delning forsøger at sætte sig i en anden persons sted. Fordi jeg'et er todelt og stadig må forblive en slags enhed, opstår der et problem med at modsige sig selv, som jeg'et må forholde sig til.³

At sætte sig i en anden persons sted er netop den akt, Eichmann ikke foretog. Hvis han havde gennemført denne tænkeakt, ville han ifølge Arendt have mødt sin samvittighed,

¹ Refleksionen reflekterer *over* noget, mens tænkningen tænker noget. Heidegger ser derfor refleksionen som en del af subjektfilosofien..

² Arendt, *The Life of the Mind*, 1978, s. 6.

³ Ibid s. 191.

idet han ville tvinge sig selv til at se jøderne som mennesker i stedet for tal. Så længe de ikke er mennesker for ham, er der ingen selvmodsigelse i at slå ihjel. Derfor kan dømmekraften ses som en slags bi-produkt ved tænkningen, selvom tænkningen qua tænkning er resultatløs. Det er først, når tænkeren vender tilbage til den fælles verden, at han kan handle. Dette kan muligvis forklare, hvorfor en stor tænker som Heidegger endte med at blive nazist. Arendt kritiserer netop ikke Heidegger for ikke at tænke, men for at forblive i tænkningen og nedvurdere livet i fællesskabet. Arendts opholdssted er den fælles verden, og hun ophøjer derfor ikke tænkningen til den højeste eksistensform, selvom hun anser den for uundværlig for det at handle som mennesker og for at bevare den fælles verden. Hun begrundet bl.a. tilsynekomsternes forrang med, at den mentale verden henter sit sprog og dermed sin mening fra den sanselige verden¹.

Hvor sandhed handler om kausalitet, er tænkningens område ikke kontingens (som hos Leibniz), men frihed. Men et menneske kan ikke være frit i isolation, at være fri er for Arendt det samme som at handle, dvs. bringe sig selv i spil i et fællesskab. Arendts etik indeholder ingen handleforskrifter eller andre normative opfordringer end til selve det at handle. Handlinger er for Arendt resultatløse i den forstand, at deres virkninger ikke er klart definerede. Mennesket lever under det vilkår, at der ikke kan opstilles altomfattende sandheder for det. Mennesket er frit, hvis det handler, men det er ikke autonomt i betydningen historieløst. Mennesket skaber ikke historie, det har en historie. På samme måde kan mennesket

¹ Ibid s. 23. Arendt henviser til, at filosofferne anvender sanselige metaforer, selvom målet er ren tænkning.

besvare spørgsmålet om, *hvad* det er, men man ikke spørge en person, *hvem* vedkommende er. Fordi menneskets frihed bryder kausalkæden, er mennesket aldrig fuldt ud defineret. Måske er det at være født det eneste, mennesket er.

Kritikken af det moderne menneske

Imidlertid mener Arendt ikke, at det moderne menneske i særlig høj grad udlever denne fødtthed. Snarere er det moderne samfund kendetegnet ved en mangel på tænkning og politik. Den nye tid er kendetegnet ved et teknisk fremskridt, men det er mere tvivlsomt, om der også er tale om et menneskeligt fremskridt. Arendt kritiserede ikke blot tyskernes tankeløshed men også jødernes passivitet, organisering og offermentalitet samt zionisternes ideologi, idet hun anså kravet om en selvstændig jødisk stat som omvendt racisme. I bagklogskabens ulideligt klare lys må man sige, at Arendt i den grad havde grund til sin bekymring for en efterfølgende Israel-Palæstina-konflikt, og man kan beklage, at mange dengang afviste Arendts opfordring til et forsøg på en forsonende politisk løsning i form af en fælles stat. Hun blev af mange anset som en provokatør, man ikke kunne tage alvorligt. Dette har ændret sig, men som Arendt selv sagde, er den sørgeligste berømmelse den post-hume.

Arendts filosofi har fået en renæssance, som også skyldes terrorangrebet på World Trade Center d. 11. september 2001, der satte en ny diskussion om ondskab i gang. Imidlertid udgør Arendts analyse af ondskaben kun en lille del af hendes filosofi, og denne del er ikke praktisk anvendelig, hvis man ikke forstår handlingsbegrebet bag. Arendt er også bl.a. blevet anvendt til at forsvare modstanden mod genmanipulerede

mennesker, bl.a. af Jürgen Habermas. Habermas bruger Arendts natalitetsbegreb til at betone vigtigheden af menneskets behov for at være født og ikke designet.¹ Uden resten af Arendts filosofi fremstår det dog efter min mening en anelse postulerende. Hvad Arendt selv ville sige til dette, kan jeg naturligvis ikke svare på. Men Habermas kunne med langt større overbevisning have angrebet problemstillingen ud fra Arendts samfundskritik. Dette kommenteres senere.

Arendts kritik af det moderne samfund er langt mere kompliceret, end jeg kan redegøre for i denne artikel. Men hovedpointen er, at det politiske med tiden er blevet erstattet af det sociale, hvorfor politikken, som den blev bedrevet i det antikke Grækenland, er blevet glemt. I *polis* var det politiske rum et møde mellem lige individer, og demokratiet var ikke repræsentativt, men direkte. Men med romerrigets fald og kristendommens indtog, skete der nogle betydningsfulde forskydninger i forhold til de førnævnte tre aktiviteter og dermed mellem det offentlige og det private rum. Som følge af ekspropriering og dannelse af en velfærdsstat, gennemtrænges det offentlige rum nu af husholdning og økonomiske aktiviteter². Arendt sætter fokus på vigtigheden af at holde grænsen mellem det private og det offentlige intakt, fordi vi risikerer (hvis det ikke allerede er sket), at ”social adfærd” bliver målestok for alle livets forhold. Mennesket bliver underlagt en ny form for tvang, ikke af en tyran, men af gennemsnittets diktatur, som ikke stemmer overens med

¹ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur, auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, 2001, s- 60-61.

² Hannah Arendt, *Menneskets vilkår*, 2005, s.58.

nataliteten, idet samfundet reducerer mennesket til et socialt dyr med basale biologiske behov.

Det er også en af Arendts pointer, at mennesket ikke er blevet mere frit, blot fordi det i mange samfund ikke er underlagt tyranni:

Fra den mest sociale regeringsform, nemlig bureaukratiet (der er det stadium i nationalstatens udvikling, hvor det absolutte monarki og den oplyste enevælde var de første), har vi erfaret, at ingenmandsstyre på ingen måde er det samme som ikke-styre. Under særlige omstændigheder kan denne styreform tværtimod vise sig at være den mest grusomme og tyranniske.¹

Arendt hypotaserer flere steder begrebet om det sociale, så man får indtrykket af, at ”det sociale” er en slags monster, som har sit eget liv. Af samme grund kalder Pitkin ”det sociale” for ”the Blob” efter et gele-lignende monster i en science-fiction film, som vokser for hver gang, det æder et menneske.² Imidlertid må Arendt senere bevæge sig væk fra denne opfattelse, da det har den konsekvens, at mennesket kan se sig selv som offer – hvilket Arendt ikke mener, vi er. Men her er muligvis en svaghed i teorien, fordi vi bliver spillere i et netværk af strukturer, som vi ikke selv kan kontrollere. Arendt påpeger flere steder, at vi ikke kan skrive historie og ikke kan kende konsekvensen af vores handlinger. Samtidig gør hun mennesket ansvarligt for alle handlingerne. Men hvad vil det

¹ Ibid s. 64.

² Hannah Fenichel Pitkin, *The attack of the Blob*, 1998.

sige at være ansvarlig for uforudsigelige konsekvenser?¹ Imidlertid er Arendts ærinde først og fremmest at undgå totalitarismens genkomst, og da mangel på tænkning og handling er årsag til en accept af totalitær tankegang, bør man af den grund ikke fejle Arendts filosofi af bordet. Man kan også spørge, om mennesket for Arendt ikke i højere grad er ansvarlig for at *handle* med *efter-tanke* end for konsekvenserne, men dette er en længere diskussion, som jeg ikke vil komme ind på her. Jeg vil i stedet belyse Arendts syn på den moderne økonomi, idet økonomien afspejler det moderne menneskes illusion om sammenhængen mellem økonomi og frihed. Den økonomiske udvikling spiller desuden en rolle for menneskets handlemuligheder, som igen spiller en rolle for vores omgang med hinanden.

Økonomi og samfund

Økonomiens opkomst kan ses som starten på menneskets frigørelse fra naturen. Desværre har udviklingen, ifølge Arendt, også haft uheldige konsekvenser. Arendt tilslutter sig ikke nogen bestemt type økonomi, men sætter ind med kritik over for både den liberale økonomi og planøkonomien. Ifølge Arendt betød den industrielle revolution ikke en forøgelse af frihed, ligesom hun kunne konstatere, at Marx' teorier byggede på forkerte antagelser om menneskets vilkår.

Marx troede fejlagtigt, at revolutionen ikke blot ville frigøre arbejderklassen, men ligefrem ville befri menneskeheden fra arbejdet. Frigørelsen fra arbejdet så Marx som frigørelsen fra nødvendighed, og dermed en frigørelse fra naturen². Arendt

¹ Dette punkt ser Pitken som en svaghed i Arendts teori.

derimod mener ikke, at mennesket frigøres fra nødvendigheden – stofskifteprocesserne kører bare hurtigere:

Maskinrytmen ville forøge og intensivere livets naturlige rytme enormt, men den ville ikke forandre livets grundlæggende forhold til verden; blot ville den fortære tingene i verden hurtigere og mere intenst og dermed ødelægge selve verdens bestandighed.¹

Arendt mener ikke, at mennesket er blevet mere frit ved at befri sig fra det fysiske arbejde, tværtimod. Arendt ser menneskets indsigt i nødvendigheden som en betingelse for friheden. Uden bevidstheden om nødvendigheden, mister vi forbindelsen til vores verden. Men vi må også indse, at vi netop i kraft af at være mennesker kan hæve os op over nødvendigheden gennem handling. Problemet er bare, at det moderne menneske ikke gør dette, men forveksler handling med valg af forbrugsvarer og tror sig lykkelig ved sit konstante forbrug. Når mennesket søger lykken gennem forbrugsgoder, er det for Arendt tegn på, at vi stadig lever i et ”arbejdssamfund”, dvs. et samfund hvor indbyggerne er *animal laborans*. Men vi er ikke tilfredse, for vi lever som *animal laborans* uden arbejde, der kun har forbruget tilbage. Vi mangler så at sige arbejde for at opnå tilfredshed. Alligevel bilder vi os ind, at lykke har noget at gøre med forbrug og ligger dermed under for en illusion, som selv *homo faber* må afvise:

² Samme tanke lever tilsyneladende endnu i dag, f.eks. ses det i Thomas Blachmans (fra X-factor) udtalelse i Deadline på DR2, hvor han sagde, at vi om 50 år alle vil gå rundt som kunstværker, fordi produktionen er overtaget af maskinen.

¹ Hannah Arendt, *Menneskets vilkår*, 2005, s. 139.

For hverken håndværkeren eller handlingsmennesket, men kun *animal laborans*, har nogensinde gjort krav på lykken og ment, at dødelige mennesker kunne være lykkelige.¹

Det moderne lykkebegreb er derfor en illusion. *Animas laborans* tilfredsstilles gennem sin konstante konsumtion, og den vestlige økonomi er afhængig af *animal laborans*' stigende forbrug. Vores økonomi er en spildøkonomi, hvor det fortsatte øgede forbrug er en forudsætning for at undgå en katastrofe. Men fordi vi ikke blot konsumerer fødevarer, men også alle andre materielle ting, forsvinder det, Arendt kalder "verden", for os. Verden skal ikke forstås som Jorden, men som selve betingelsen for objektivitet. Verden er det, der giver os følelsen af bestandighed på trods af vores dødelighed, hvilket er det, der fortæller os, at Heraklits udsagn om, at mennesket ikke kan bade i den samme flod to gange, er forkert. Verden er en enhed, bestående af ting skabt af *homo faber*, fordi denne er i stand til at producere ting, der kan overleve ham selv.

Det er Arendts påstand, at maskinerne ikke i første omgang blev skabt for at lette menneskets livsproces.² Værktøjsmageren *homo faber* skabte sine hjælpemidler primært for at konstruere en verden. Men mennesket blev fritaget for meget arbejde, og formue blev til kapital, hvis eneste mål er at generere mere kapital. Men dette kan kun ske, hvis varerne med høj hastighed konsumeres, hvilket er det samme, som at de forgår. Fremgangen er således afhængig af en unyttig

¹ Ibid s. 140.

² Ibid s. 156.

produktion af ting, som produceres for at gå til spilde. Dermed forsvinder stabiliteten:

I et arbejdssamfund erstatter maskinernes verden den virkelige verden, til trods for at denne pseudoverden ikke kan leve op til det vigtigste krav til menneskets frembringelser, nemlig at give de dødelige et hjem, der er mere bestandigt og stabilt end de selv.¹

Den industrielle revolution har altså erstattet håndværket med arbejde, og mennesket har fået en slags dobbelt stofskifte. Godt nok laver man stadig ting, der kan overleve mennesket, men selve fremstillingsmåden, nemlig arbejdsdeling, forudsætter ifølge Arendt en kvalitativ ligegyldighed mellem hver enkelt aktivitet, som gør, at der stadig ”kun” er tale om arbejde.²

Samtidig er der sket en transformation, hvor mennesket og ikke guder eller naturen står i centrum, som det var tilfældet hos grækerne.³ Arendts kritik af utilitarismen ligner Lessins spørgsmål: ”Og hvad er nyttens nytte?”⁴. Arendt kritiserer utilitaristerne for at hypostasere Kants middel/mål-kategorier til brug i en politisk kontekst. Hun ser det som en manglende evne til at forstå sondringen mellem mening og nytte, sprogligt udtrykt i ”for nogets skyld” og ”for at”⁵. Problemet med at gøre

¹ Ibid s. 159.

² Ibid s. 132. Der er her ikke tale om en nedvurdering af arbejdet i forhold til de øvrige aktiviteter. Ifølge Arendt er et fuldkomment menneskeliv karakteriseret ved alle værensformer.

³ Ibid s. 162.

⁴ Ibid s. 159.

det forbrugende menneske til alle tings mål er, at verden bliver menneskets middel, hvorved verden mister sin værdi.

Allerede grækerne havde blik for det farlige i at gøre mennesket til alle tings mål. Som eksempel bruger Arendt Platons argument over for Protagoras' konstatering af, at "mennesket er målestok for alle brugsting (chrémata), for alt, som findes, og for ikke-eksistensen af det, som ikke findes".¹ Platon var klar over, at dette ville gøre mennesket til en bruger med en tilhørende meningsløs verden. Derfor udskifter han i samme sætning i *Lovene* mennesket (anthrópos) med gud (ho theos). At være omgivet af en meningsløs verden har konsekvenser for mennesket, idet det virker ind på vores valg omkring tænkningen – og dermed friheden:

Arbejdets frigørelse og den heraf følgende frigørelse af arbejderklassen fra undertrykkelse og udbytning betød utvivlsomt et fremskridt i retning af ikke-vold. Men det er meget mere usikkert, om det også betød et fremskridt i retning af frihed.²

Når alle værdier reduceres til nytte, og nytte reduceres til økonomisk vækst, har friheden og politikken tabt.

Zoon politikon

⁵ På engelsk: "for the sake of" og "in order to". På tysk bruger Arendt "Um-willen" og "Um-zu".

¹ Hannah Arendt, *Menneskets vilkår*, 2005 s. 162.

Citatet er fra *Theaitetos*. Arendt mener, citatet er blevet fejloversat, idet det "chremata" ikke betyder "alting", men refererer specifikt til brugsting eller erhvervede ting.

² *Ibid* s. 137.

Økonomi har ifølge Arendt ikke noget med politik at gøre. Økonomi er et værktøj for en teori om mennesket som et socialt dyr. Men problemet med at føre statistik på mennesker er, at alle afvigelser nivelleres i forhold til et gennemsnit. Samfundet bliver derved bestemt ved en statistisk ensformighed, som er alt andet end et harmløst videnskabeligt ideal. Fordi videnskaben er blevet et politisk ideal, virker socialiseringen tilbage på mennesket og adfærdsregulerer det til handlingslammelse.

Det var ikke Karl Marx, men derimod de liberale økonomer selv, der måtte introducere den ”kommunistiske fiktion”, det vil sige antagelsen af, at der findes én fælles interesse for samfundet som helhed, der som ”en usynlig hånd” leder og adfærdsregulerer mennesker og skaber harmoni mellem deres modstridende interesser.¹

Det er ikke svært at se relevansen af denne kritik. Statistik og økonomi har presset den politiske diskussion af scenen, så politik i dag handler om cost/benefit-analyser og fordeling af de økonomiske midler med en usynlig normativitet og selvfølgelighed. Dette umuliggør den menneskelige handling, fordi mennesket underlægges *homo fabers* kalkulerende omgang med verden.

I forhold til vores danske samfund i dag kan man ligeledes savne den bekymring, Arendt efterlyser. En bekymring over det voksende bureaukrati, hvor man tror sig til at kunne effektivisere hjemmepleje, børnepasning og undervisning med

¹ Ibid s. 67.

kontrollerende papirarbejde og strekkoder. Hvor en forskers arbejde vurderes efter andre forskeres kvantitative henvisninger til publikationer og forskningens økonomiske afkast. Man tror, man kan måle de forskellige uddannelsers værdi ud fra gennemførselsprocenter og statistikker for arbejdsløshed, og hvis der ikke er nok, der gennemfører studierne, slutter man, at løsningen må være at sænke niveauet. Logikken bag bestemmelsen om at give universiteterne penge efter antal beståede eksaminer er efter min mening ikke blot tankeløs, men også farlig. Man reducerer menneskets behov for viden til samfundets behov for penge, og resultatet er desværre en kapitalistisk af-intellektualisering af universiteterne. Man er blevet uansvarlig, hvis man læser noget så ubrugeligt¹ som filosofi, og jeg er langt fra den eneste filosofistuderende, som har oplevet at skulle forsvare mit valg af fag.

Mennesket adfærdsreguleres pludselig af et system, det selv har skabt, og mennesket er på ny blevet skyldigt. Denne gang ikke i forhold til Gud, som man dog kunne bede om tilgivelse, men i forhold til samfundets husholdning. Der er efter min mening sket et skift i vores opfattelse af sygdomsbegrebet, fordi vi med den nye viden har fået et ansvar for at forebygge og bekæmpe alle sygdomme. Med genetikens lovende muligheder skabes en ny problemstilling i forhold til samfundets husholdning, og det er her, jeg mener, Habermas kunne have brugt Arendt til at støtte sin position. For med muligheden for at forebygge sygdomme opstår der en normativ diskussion, som vi skal passe på ikke forsvinder i cost/benefit-analytikkens simple logik. Der appelleres til rygernes dårlige

¹ Arbejdsmenneskets omgang med verden er netop kun brugende, der findes ikke andre værdier end de, der bidrager til overlevelsen.

samvittighed med dødstrusler på cigaretpakkerne, og senest var det ligefrem et politisk mål i Venstres valgprogram at øge levealderen ved at tvinge folk til at dyrke motion – for det er asocialt at være syg.

Min kritik kan lyde venstreorienteret, men det er langt fra hensigten. Kritikken skulle gerne ramme langt bredere. Man kan overveje, om ansvaret for samfundets fortsatte økonomiske vækst virkelig er vores væsentligste ansvar, og om samfundets eneste ansvar er at holde folk i live? I hvert fald bør vi tænke over, *hvad vi gør*. Måske kan Arendts filosofi sammenfattes i denne enkle, men langt fra ligegyldige, pointe.

Litteratur

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 2002.

Arendt, Hannah, *Ich will verstehen*, München, 1998.

Arendt, Hannah, *Menneskets vilkår*, Gyldendahl, 2005.

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1978.

Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur – auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2005.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1977.

Heidegger, Martin, *Was heißt Denken*, Tübingen, 1968.

Kateb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, 1983.

Pahuus, Anne Marie, *Hannah Arendt*, Forlaget Anis, 2006.

Pitkin, Hanna Fenichel, *The attack of the blob, Hannah Arendt's concept of the social*. The University of Chicago Press, 1998.

Schanz, Hans-Jørgen, *Handling og onskab, en bog om Hannah Arendt*, Aarhus Universitetsforlag, 2007.

Hovedet på blokken:

Viljens frihed – et essay om et skinproblem

af stud.mag. Børge Diderichsen

Et filosofisk spørgsmål, som indimellem stilles og søges besvaret, ofte igennem ivrig debat, er spørgsmålet om *viljens frihed*. Er mennesket *frit* eller *ufrit*? Engang imellem hører man gode argumenter for begge synspunkter, og det til trods for at spørgsmålet slet ikke kan besvares. Ikke fordi svaret af principielle grunde er os utilnærmeligt, som f.eks. svaret på spørgsmålet om Guds eksistens, men fordi spørgsmålet ikke er nærmere konkretiseret. Spørgsmålet kan kun besvares med et andet spørgsmål: ”Set i hvilket perspektiv?”

På de højere læreanstalter, når man er blevet mere bevidst om begreberne, skelner man mellem ”necessarianisme”, ”libertarianisme” og ”reconcilisme”. Undertiden hører man studerende, som endnu ikke har udviklet deres åndsevner tilstrækkeligt til at begå sig på højere refleksionsniveauer, udtale sig fordømmende eller prisende overfor en af de nævnte positioner uden at være bevidste om, at positionernes forskel i perspektiv betyder, at de svar, der kan udledes af disse ikke kan sammenlignes. Ved at hævde (og begrunde) at viljens frihed forudsætter determinisme, betragtes reconcilismen som en forsonende mellemting, der ophæver modsætningen mellem necessarianisme og libertarianisme¹. Men da reconcilismen (om)fortolker frihedsbegrebet til blot at være *frihed for tvang*, er der ingen *reel* forskel på den og necessarianismen, som næppe vil benægte, at vi i daglig tale *bruger* frihedsbegrebet på den måde².

Men *er* der den modsætning mellem necessarianisme³ og libertarianisme, som det almindeligvis hævdes, eller beskriver

¹ Reconcile: forene/forsone. Deraf navnet.

² Reconcilisten tænker inden for en anden og mere dagligsproglig kontekst end necessarianeren.

³ Reconcilisme medregnet i denne kategori.

de ganske enkelt to vidt forskellige sagforhold, der på et overfladisk plan synes at vedrøre ét og det samme? Ét står imidlertid klart: Den fri vilje er en hjørnesten i menneskets selvforståelse. At hævde viljens ufrihed er som at hævde sandheden af en kontradiktionssætning. Lad mig give et eksempel, der kan illustrere dette: Forestil dig, at du møder en hypnotisør. Han fortæller, at alt hvad du gør og vil, har han hypnotiseret dig til at gøre og ville. Uanset hvor velbegrunderet og empirisk funderet hans argumenter synes at være, kan du aldrig tro på en sådan påstand¹, for ved at tro på den mister du troen på dig selv. Mere præcist: du ville betragte dig selv som ikke-eksisterende. (Et bagvendt cartesiansk cogito-argument gør det klart, at denne 'mulighed' er en u-mulighed²). Set i det

¹ Eksemplet går *ikke* ud på, at hypnotisøren har hypnotiseret dig til at tro, at du ikke har en fri vilje (om muligheden for dette, ved jeg ikke nok om hypnose til at kunne vurdere). Eksemplet går *kun* ud på, at hypnotisøren fortæller dig, at du handler efter *hans*, og ikke *din egen* vilje. Om dette er tilfældet, kan du i øvrigt aldrig vide, da der ikke foreligger en kvalitativ forskel på at være hypnotiseret og *ikke* at være det: Mennesket *vælger* ikke at blive tiltrukket eller frastødt af eksempelvis andre mennesker: Forelskelse *er* en hypnose. Vi lader os hele tiden styre af ukendte kræfter (eller en ukendt vilje), uanset om vi er bekendt med dette faktum eller ej.

² Ved "cogito" forstås som bekendt *mere* end blot tænkning som refleksion. Niels Henningsen (NH) har i sin danske oversættelse af *Meditationes de Prima Philosophia*, oversat § 8 i II. meditation, således: "Hvad er jeg så? En tænkende ting. Hvad er det? En, der tvivler, forstår, bekræfter, benægter, vil, ikke vil*, også forestiller sig og sanser." René Descartes: *Meditationer over den første filosofi*, side 85, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2002. Dette er forkert! En "tænkende ting" (forstået som *villende*, der jo er en af dens værensmodi) kan *ville ikke* (nogenlunde svarende til det vi på dansk kalder "modvilje", men har mere ekspressiv karakter og kan derfor 'med lidt god vilje' gengives med neologismen "modvillen"), men ikke, *ikke ville* [jf. * ovenfor], da dette jo netop er en *mangel* på villen, og den "tænkende

enkelte menneskes perspektiv synes libertarianismen altså at have fat i et meget væsentligt grundtræk; man fristes til at kalde det et ”nødvendigt eksistentiale”.

Nu kunne man indvende, at dét, at det enkelte menneske *tror*, at det har/er en fri vilje, ikke er det samme som *at have/være* en fri vilje. Men denne indvending er forfejlet, idet den sammenblander to perspektiver, der skal holdes skarpt adskilte. I førstepersonsperspektiv er dét *at tro* og dét *at være* sammenfaldende. At hævde, at den pågældende person i virkeligheden ikke er fri, kræver, at man stiller sig uden for personen selv, og derved har man foretaget et perspektivskifte: man betragter nu mennesket fra en *teoretisk* (dvs. beskuende) synsvinkel. Men dette perspektiv har intet at gøre med dét *at være menneske* og er derfor i sin essens fremmedgørende. I førstepersonsperspektiv er den fri vilje ikke noget uafhængigt af mennesket og mennesket ikke noget uafhængigt af den fri vilje. En billardkugles væren består i, *at den ruller*. Den kender ikke de ydre forhold, eller hvad der har sat den i gang; det eneste den ved, hvis vi forestiller os, at den har en bevidsthed, er, at den ruller, og den tror, at den gør dette ved egen kraft. På samme måde er mennesket. Dets væren *er* dets gøren¹.

[dvs. villende] ting”, ville af den grund ophøre med at eksistere, da dens essens *er* ’at ville’. Jeg har fundet stedet i den latinske originaltekst, som NH har oversat til ”ikke vil”, og hér gør Descartes brug af glosen ”nolens”, som på engelsk oversættes til ”refuse” (”afvise”), der altså ikke er en *mangel* på villen, men derimod en ”modvillen”). ”Det bagvendte cogito-argument” kan derfor således (lidt kejtet) formuleres: ”Jeg ikke vil, jeg ikke er”, som er et udsagn med et selvopløsende meningsindhold. Mennesket uden fri vilje *er ikke* [i betydningen ’ikke er’], da det har mistet sin essens.

¹ Som Nietzsche et sted i *Om moralens genealogi* gør os opmærksom på, lader vi os forføre af sproget, når vi skelner mellem subjekt og prædikat, subjektet som det værende og prædikatet svarende til handlingen. Vi lader

Mennesket har ingen begyndelse. Det er afgrænset af fødsel og død, og uden for disse rammer er der intet. I et førstepersonsperspektiv er det enkelte menneske *ikke* blevet sat i gang. Men udefra forholder det sig anderledes. Kun i dette perspektiv kan vi benægte menneskets frie vilje, men hvorfor skulle dette perspektiv give et *mere* sandfærdigt billede af den menneskelige virkelighed? Her må man gøre sig klart, at hvert af de to perspektiver udelukker muligheden for det andet synspunkt. Libertarianeren har ikke begrebet 'ufrihed' til rådighed i sit vokabular, ligeså lidt som necessarianeren har begrebet 'frihed' til rådighed i *sit*. Det er derfor ikke underligt, at tilhængerne af de to positioner ikke har *blik for*, hvad den anden hævder.

Men hvis mennesket er *identisk* med sin vilje, bliver skellet mellem *fri* og *ufri* vilje meningsløst. En vilje kan nemlig ikke i sig selv være fri eller ufri. Men hvorfra stammer så følelsen af valgfrihed?

Mennesket føler et ejerskab over for sig selv og sin krop. Lad os kalde de to elementer, der udgør denne 'dualrelation', for henholdsvis "fri vilje" og "selv". Vi opfatter det sådan, at det er 'selvet' (som den frie enhed), *der styrer* den '(u)fri vilje' (som altså i grunden ikke er fri!). Men hvad adskiller 'selv' og '(fri) vilje'? Udgør sætningen "jeg vil" (evt. "jeg vil ikke") ikke snarere en enhed?

'Selvet' som ren, kontrakausal, besluttende instans er en myte, som alle tre positioner lader sig forlede af (ikke *kun* libertarianismen, som det almindeligvis hævdes), og som har gjort 'viljens frihed' til det problem, som det *ikke* er. Hele diskussionen beror på den fejltagelse, at vi tillægger mennesket

lynet lyse uden at forstå, at lynet *er* i kraft af, *at det* lyser.

denne *dobbelteksistens*. Menneskets inderste kerne er ikke et upersonligt 'selv', uafhængigt af mennesket, *som det, det er*. Et upersonligt 'selv', dvs. ikke-kausaltbestemt, stillet uden for det kausalbestemte *menneske*, vil i grunden sige, at der bag mig altid går et spøgelse, der kalder sig selv Børge Diderichsen, og som hævder, at det er 'mig'! Vores tænkning og sprog er gennemsyret af vores tro på dette spøgelse, og indtil myten aflives, vil spøgelse gå igen. Det er pga. denne myte, at vi i politisk filosofi kan tale om, at samfundet retfærdigvis må kompensere det enkelte individ for dets mangler. *Men er der virkelig noget uden for universalspastikeren, der kan gøre krav på økonomiske goder?* Ethvert individ er unikt i og med, at det er dannet af de betingelser, der gør dette liv muligt som det liv, *det er*. Det er derfor ikke *synd* eller *uretfærdigt* for universalspastikeren, at han er universalspastiker. For det kræver, at der er én, det er synd for, og som ikke *selv* er universalspastikeren. Man regner det for universalspastikerens *accidens*, at han er universalspastiker, og subjektet er det, han *kunne være blevet*, HVIS han havde været *en anden*, med andre ord: det rene 'selv' betragtes som den ubegrænsede mulighed. Men et sådant subjekt, løsrevet sine *accidenser*, eksisterer ikke. Til trods for hvad de franske oplysningsfilosoffer hævdede, er menneskerettighederne en opfindelse, *ikke* en opdagelse¹! Vi kan ikke løsrive mennesket fra dets handlinger, liv og vilkår. Hvornår indser man sandheden af den logiske identitetssætning: $A=A$? Det enkelte menneske *er*, hvad det *er*.

¹ Menneskerettighederne er en direkte konsekvens af dogmet om, at "alle mennesker er lige". Men man har ikke spurgt til, hvori (menneske)ligheden består. Lighedstanken hænger uløseligt sammen med idéen om et kontrakausalt 'selv', for hvad skulle ellers begrunde den?

Uden troen på dette 'selv' ville vi ikke kunne føle ejerskab overfor os selv, og vi ville derfor ikke kunne tilskrive begreberne 'frihed' og 'ufrihed' nogen mening. Denne myte om 'selvet' skyldes, at mennesket er et selvbevidst væsen. Vi forholder os til os selv, beskuer os selv udefra og foretager derved et perspektivskift. Det er dette, som *skaber* skinproblemet om viljens frihed. Mennesket sammenblander perspektiverne, da det har en umistelig, dogmatisk og insisterende tro på, at der findes én og kun én sandhed uafhængigt af alle perspektiver sammenholdt med, at mennesket indser, at de enkelte perspektiver hver især er meningsfulde på sine egne præmisser.

Ifølge den reconcilistiske tankegang er 'frihed' – ligesom alle andre begreber – et *menneskeligt* begreb. Det er defineret af mennesker og *vedrører* mennesker. Uden for den menneskelige virke-lighed kan det ikke anvendes. Gør vi brug af begrebet inden for f.eks. en videnskabelig kontekst, misbruger vi det¹. Vi kan igennem naturvidenskabelige briller beskue mennesket, men dette indebærer, at vi må stille os uden for det og se det fra et andet perspektiv, der ikke tillader os at bruge frihedsbegrebet.

"Nu gælder naturlovene jo også for mennesker", kunne necessarianeren jo passende indvende. Det er rigtigt. Mennesket påvirkes af ydre omstændigheder. Billardkuglen *blev* sat i gang, men vel at mærke kun inden for ét bestemt perspektiv – det ydre.

¹ Man kan med god ret indvende, at videnskaben også er et menneskeligt virke. Men man overser, at videnskaben betragter, ikke mennesket som menneske, men som fysisk objekt. Den stiller sig uden for mennesket og beskuer det *teoretisk*.

Determinismen er en ligegyldighed set fra et førstepersonsperspektiv, fordi den i så fald skulle gælde alle individets handlinger og valg. Den dækker 'hele systemet', og 'frihed' er således et menings(op)løst begreb. Menneskets virkelighed opretholdes gennem distinktioner, som det hele tiden foretager. Vores tilværelse er formet efter disse. På et (før-)bevidst plan skelner vi f.eks. mellem ydre og indre fænomener, mellem godt og ondt. Og disse distinktioner (sammen med andre) bliver det orienteringssystem, vi navigerer efter. Som før nævnt definerer vi frihed til at være *frihed for tvang*, som er det eneste frihedsbegreb der, giver mening i det menneskelige førstepersonsperspektiv.

En endnu mere væsentlig (reconcilistisk) pointe er, at mennesket kun i kraft af, at alle dets valg udspringer af det selv (dvs. sin natur, sin genetiske konstitution og de oplevelser, der har formet dette individ), kan tale om frihed. Det er netop *pga.* determinismen, at mennesket er frit.

Lad os se nærmere på det libertarianistiske 'selv' for at undersøge, om libertarianeren virkelig har et frihedsbegreb, der adskiller sig så markant fra reconcilistens, som det på et overfladisk plan synes at gøre. Det libertarianistiske 'selv' er et kontrakausalt 'selv'. Men hvordan skal det nærmere forstås, og hvilke implikationer har det for 'mennesket'? Hvis 'selvet' er den besluttende instans, kan det identificeres med 'viljen', som hos libertarianeren betragtes som en 'fri vilje'. Men hvis dette 'selv' er kontrakausalt, hvad har det så at gøre med mennesket? Da 'selvet' må betragtes som upersonligt (for ellers ville det ikke være frit, ifølge libertarianeren), må det nødvendigvis stå uden for personen selv, og følgelig er det ikke *personen selv*,

der vælger, men *personens 'selv'*, der vælger. Dette er reconcilistens hovedindvending.

Men ved nærmere overvejelse indser man, at det, man betragter som mennesket i denne modstilling af menneske og 'selv', slet ikke er noget som helst. Der er kun 'selvet' som den beslutningstagende instans. Hvad der forstås som 'selv' er i virkeligheden et andet ord for 'viljen'. Men hvad er denne vilje, andet end mennesket selv? Friheden er sammen med ufriheden ladet ude af billedet. Skellet mellem *fri* og *ufri* vilje er udvisket. Vores konklusion må derfor være:

Mennesket = 'Selvet' = Viljen

Når nu denne treenighed er fastslået, er der intet grundlag for at tale om viljens *frihed (eller ufrihed)*; der er kun vilje, og selv har viljen ingen vilje, den er bare og kan derfor ikke være styret¹. Ligeså snart man indser, at viljen udgør menneskets (inderste) væsen, forsvinder problemet om viljens frihed.

¹ For at være styret må man selvsagt være styret af noget forskelligt fra sig selv. Så i en *meget* utraditionel forstand, kan man godt hævde viljens *frihed* – forstået som frihed for selvets diktatur, men dette ville i en normal sammenhæng netop betyde viljens *ufrihed*, for vi forstår ved "viljens frihed" en vilje *styret* af det autonome 'jeg/selv'.

Tanker om kunst

af stud.mag. Børge Diderichsen

Ordet ”kunst” har etymologisk sin rod i, at *kunne*, og ”kunne” har noget at gøre med at *kende*. At kunne en kunst (eller for den sags skyld: *at kende en kunst*), er at kunne et *håndværk*, men et kunstværk, som de fleste af os forstår det, er mere end blot hånd-værk¹. At klippe julehjerter er en *kunst*, så vidt det er et *håndværk*, og dog betragter de fleste ikke julehjertet som et *kunstværk*, men derimod som netop et hånd-værk. Jeg vil i dette essay gøre rede for hvad *jeg* mener, adskiller kunstværk fra hånd-værk og dermed forsøge at afdække kunstværkets særegne væsen.

Et af de mest iøjefaldende karakteristika der kendetegner kunstværket er, at det altid kræver to mennesker² for dets realisering: en *frembringer* og en *frembringende modtager*, mens hånd-værket kun kræver en enkelt for at frembringe det. Et hånd-værk peger ikke udover sig selv (på samme måde som et kunstværk gør). Hånd-værket har altid en *funktion*, hvad enten denne er af praktisk karakter såsom en trøje, et værktøj, en dekoration som blot er til for at fryde øjet, såsom visse pyntemalerier, uden åndelig dybde³. Den afgørende forskel på kunstværk og hånd-værk er *ånden*. I kunstværket indgår både

¹ Jeg skelner mellem *håndværk* og *hånd-værk*. Et *håndværk* betragter jeg som en praktisk/teknisk *kunnen*, mens jeg betragter et *hånd-værk*, som en bestemt type genstand, nemlig den type genstand, der for frembringelsen ikke forudsætter *andet* end *håndværk*.

² Kun mennesker kan frembringe kunst, da mennesket er det eneste væsen der *bevidst* kan sætte og forstå tegn (biosemiotik er ikke en indvending, da den foregår på et førbevidst plan, og i øvrigt kun tjener ét formål: *overlevelse*, som er af praktisk karakter). En abe kan ikke *tegne*, af den simple grund at den ikke forstår hvad tegnet viser hen til, hvilket naturligvis ikke udelukker at den kan sætte streger på et lærred.

³ Jeg tænker først og fremmest på den slags abstrakt kunst, man ofte finder i dagligstuer – i *andres* hjem.

håndens værk og *åndens* værk. Det er ånden i kunsten der gør den meningstrascendent, og giver den, dens karakter af *henvendelse*. Dette sker i kraft af kunstens kalejdoskopiske overdeterminering (overskud af mening) som udtrykkes igennem, eksempelvis betydningsovermættede metaforer, farver, udsagn med tvetydigt meningsindhold, paradokser osv., som alle giver kunsten dens dybde, og som gør kunsten i stand til at portrættere en hvilken som helst virkelighed. Virkeligheden kan kun *ud-trykkes* igennem et andet medium, og dette medium er kunsten. Al kunst er fiktion, men ikke al fiktion er kunst. Kunsten er netop den type fiktion, som formidler virkeligheden, men kunsten må igennem sine forvrængede former (som altså ikke er nøjagtige gengivelser af hvad vi umiddelbart oplever), selv komme til syne *som* kunst (billedligt talt: den må blive 'selvbevidst' om sin egen billedlige natur)¹. I den vulgære, almene kunstopfattelse, anses symbolsproget for kunstværkets dybde. Men dette mener jeg er

¹ To eksempler fra den moderne musiks verden, der eksplicit udtrykker 'selvbevidsthed': Når Marilyn Manson i nummeret "(s)AIN'T" på pladen *Golden Age of Grottesque*, brøler: "I'm not an artist – I'm a f***** work of art!" eller når Eminem tilsvarende rapper: "How the f*** can I be white? – I don't even exist!" (*The Slim Shady LP*: "Role Model"). Både Manson og Eminem er bevidste om, at de kun er en del af et udtryk. Og dette gør 'deres' kunst til modificerede varianter af Magrittes pibe-maleri. Det hele er fiktion – der er kun det kunstneriske udtryk. Magrittes "pibe" er ikke en 'pibe', ligeså lidt som Slim Shady er hvid (eller sort). Med andre ord: der er intet *bag* kunsten. Deraf også dens anonymitet: Kunstneren træder ud af sin kunst, ved at lade "kunstneren" smelte sammen med kunstværket. Mange andre, og mere subtile eksempler på kunstens 'selvbevidste' natur, gives også, men vi kan ikke forfølge dem hér. Det vigtige er, at kunsten ikke foregiver at være et ekko af den umiddelbart fremtrædende verden den beskriver. Det er dét jeg forstår ved at kunstværket er "selvbevidst".

en primitiv kunstopfattelse, da man gør kunst til en art kodesprog, der faktisk ikke bidrager til dens dybde, overhovedet. Det ville svare til at H. C. Andersens eventyr skulle blive mere 'dybe' af, at man læste dem på fremmedsprog, og hele tiden var nødsaget til at slå op i en ordbog for at dechiffrere meningen. Der er ingen forskel på dét, og når man i gymnasiet og andre steder lærer eleverne, at når H. C. Branner skriver "heste i stalden" *refererer det til* 'kvindens uforløste drifter'. Hvis denne kunstopfattelse var rigtig, ville kunsten ikke være begrundet. Hvis kunstneren havde et klart budskab, som kunne udtrykkes på en anden og mere entydig måde, hvorfor så ikke nøjes med at skrive en artikel? Mine tanker falder umiddelbart på T. S. Elliot, som efter at være blevet spurgt hvad han mente med sit digt *The Waste Land*, svarede: "Hvis jeg havde kunnet udtrykke det anderledes, havde jeg gjort det."

Kunstneren må inddrage et element af ubevidst skabelse, for at kunsten overhovedet kan blive til. Kunstneren må fralægge sig absolut kontrol, for kunsten er mere end den selv kan rumme, og hvad kunstneren (mere eller mindre bevidst) har lagt i den. Den kan ikke gribes eller be-gribes af den enkelte, for kunsten er større end den enkelte, heriblandt kunstneren selv. Modtageren tvinges således til at skabe mening i det tankekaos der udtrykkes i kunsten. Kunstneren leverer sæden; men kunstværket må undfanges *i* og *af* den enkelte – kunsten er et seksuelt foretagende på et åndeligt plan; en dialog mellem frembringer og den frembringende modtager; en fusion af disse tos bevidsthedsfelter – et møde mellem subjekt og objekt.

Der er således ikke tale om en menings-løshed, men en menings-over-fuldhed (overdeterminering), modtageren skal

finde og *skabe* mening i. På den måde bliver kunsten et spejl, hvori enhver skal kunne gense sig selv, men som i sin dialog med modtageren har kraft nok til selv at omskabe denne. Ligesom ethvert andet spejl, er kunsten anonym. Var kunsten ikke sådan indrettet, ville kunsten ikke være et spejl, men derimod kunstnerens eget selvportræt, som ingen anden ville kunne gense sig selv i, og derved ville kunsten ikke være kunst¹. Derfor er det vigtigt at kunstneren forbliver anonym i sin kunst. Pascal skriver i *Tanker om den kristne religions sandhed*: ”Det er ikke hos Montaigne, men i mig selv, at jeg finder alt, hvad jeg ser hos ham”². Dette udtrykker den samme tanke.

Kunstneren må stille sig uden for kunstværket, og den navlestreng hvorigennem kunstværket henter næring fra kunstneren, må overskæres, for at kunstværket kan få sit eget liv, og blive hvad det *er*. Denne anonymitet gør nødvendigvis kunsten universel og mangetydig, og først når kunstneren træder ud af sit selvportræt (som hans værk i grunden altid *er!*), bliver der plads til, at modtageren kan forme sit eget selvportræt/billede; kun på det ’tomme lærred’ kan fantasien for alvor udfolde sig. Derfor kan kunstværket ikke tolkes forkert. Der er ikke én sandhed om kunstværkets indhold, for kunst er sandheden om den enkelte, der røber sig igennem dennes egen tolkning af det givne kunstværk. Udtrykt anderledes: det er tolkningen af kunsten, som skaber den *egentlige* kunst. Det er hos den enkelte at kunsten fødes, og

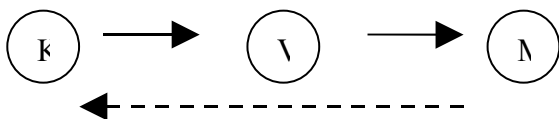
¹ Ethvert maleri er et selvportræt, men et selvportræt der kan ses fra ’begge sider’. Et maleri er nødvendigvis skabt som kunstnerens eget selvportræt, men samtidig må det være ’rumligt’ nok til at modtageren kan skabe sig sit eget.

² B. Pascal: *Tanker*, side 31, § 79, Hasselbalchs forlag 1964

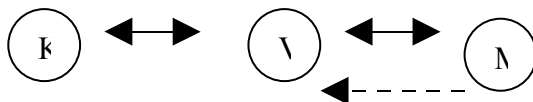
derfor er der aldrig ét kunstværk, men mange. Heriblandt kunstnerens egen tolkning, som ikke har nogen forrang.

Kun hvis vi betragter kunstværket som bærer af et budskab, kan vi tale om fejltolkning. Og denne opfattelse af kunsten, er den man oftest støder på. Vi har altså to forskellige kunstopfattelser, som illustrationen nedenfor skal vise:

Den vulgære kunstopfattelse:
(Passiv, monolektisk proces)



Den reflekterede kunstopfattelse:
(Aktiv, dialektisk proces)



K: Kunstner

V: (Kunst-)Værk

M: Modtager

I den *vulgære* kunstopfattelse, søger man tilbage til det man betragter som kunstens udspring, nemlig *kunstneren* (jf. den stiplede pil, øverst i illustrationen ovenfor). I den *reflekterede* kunstopfattelse, betragtes kunstværket som selvindeholdt, og man søger ikke bag om kunstværket selv (jf. den stiplede pil, nederst i illustrationen ovenfor).

Jeg mener, at de der har den vulgære kunstopfattelse: at kunstværket er bærer af et skjult budskab (meningsindhold) som skal afkodes, begår den fejl ikke at skelne mellem *kunstværk* og *hånd-værk*. Umiddelbart kan det lyde som en modsigelse af det jeg tidligere har sagt, men min pointe er, at kunsten betragtet på denne måde, ikke viser hen til noget *andet*. Den er blot tildækket af et symbollag, som ikke bidrager til dens dybde, ligesom et fremmedord ikke besidder dybde, blot fordi det er et *fremmed* ord.

Der er folk der har svært ved at forstå, hvorfor et julehjerte *ikke* er et kunstværk, og hvorfor moster Annas hjemmestrikkede sweater ikke KAN sammenlignes med et kunstværk af Picasso (altså som *kunst* betragtet). De indrømmer gerne den forskel i anerkendelse, moster Anna og Picasso henholdsvis nyder, men de betragter det som den *eneste* forskel *af betydning*. Men den anerkendelse en kunstner nyder, spiller overhovedet ingen rolle for hvor stor en kunstner man er, og vigtigere endnu: om man overhovedet *er* kunstner. Det har derimod noget at gøre med selve værkets natur. Kunsten har i modsætning til hånd-værket, en dobbelt natur: den er både et produkt af *hånd* og *ånd*. Man kan sige, at i kunsten i modsætning til i hånd-værket, *går hånd og ånd, hånd i hånd*.

Derudover er der et andet træk ved kunsten, der adskiller den fra hånd-værket: Kunsten er skabt ud af *kreativt overskud*; ikke af kedsomhed, som er en mangel af samme, og som jeg derfor vil karakterisere som *underskud*. Hånd-værket har enten et praktisk sigte, eller det er drevet af kedsomhed. Dette skal dog ikke forstås som noget negativt, i sig selv. At kunne et håndværk, er først og fremmest en god måde at fordrive tiden

og kedsomheden på. Og som sådan er håndværket en prisværdig *kunnen*, som er en konstruktiv og aktiv måde at bekæmpe lediggang på, frem for fx at se fjernsyn. Så i dette perspektiv opnår håndværket sit mål på en *konstruktiv* måde – MEN dette skal *ikke* forveksles med *kunst*, som intet har med *nytte* at gøre. Som Oscar Wilde slutter sit forord til *The Picture of Dorian Gray*, af med:”All art is quite useless.”¹

Dette essay, ligesom alle andre lignende artikler, er *ikke* kunst (til trods for benævnelsen: *art*-ikel) af den simple grund, at forfatteren bestræber sig på en direkte og entydig kommunikation². Når man skriver en artikel, bestræber man sig på en fuldkommen tankeoverføring fra én selv, til læseren.

Man håber, at læserne forstår hvad man gerne vil have dem til at forstå - ellers er der intet formål med at skrive artiklen. Dette gælder ikke bare artikler, men for alle videnskabelige (heriblandt filosofiske) værker. Derfor irriterer det mig grænseløst, når nogen kan hævde at den ene tolkning af et givent filosofisk værk, er ligeså god som den anden, som om det er op til den enkelte, hvordan den pågældende tekst skal forstås³.

¹ Dette er selvfølgelig sat en smule på spidsen. Kunst kan sagtens være nyttig, men dette kan kun være en 'bivirkning' ved den. Det *kunstneriske* ved kunsten er *ikke* nyttigt. Picasso har fx lavet keramikvaser som sikkert er ligeså nyttige som andre vaser, men det er ikke dét ved dem, der gør dem til kunst.

² Al kommunikation må i sin natur være indirekte, da kommunikation altid foregår igennem et medium. Derudover kan kommunikation strengt taget heller aldrig være entydig. Der vil altid foreligge overdeterminering.

³ Dermed er ikke sagt, at der ikke kan findes tvivlspørgsmål, ligesom man kan tvivle om hvorvidt der er liv på Mars. Men at det ene svar skulle være ligeså rigtigt som det andet, er en urimelig påstand. Der kan selvfølgelig være spørgsmål som forfatteren ikke har tænkt over, men i så fald kan teksten ikke længere siges at besidde autoritet på det

Med kunsten er det imidlertid anderledes. Kunsten skal ikke aflæses og dechifrereres, som det hævdes af tilhængerne af den vulgære kunstopfattelse. For der er ikke en kunstværk-uafhængig mening der *kan* aflæses og dechifrereres. Et digt er først til, når det læses og der lægges en mening i det. Før det *bliver* digt, er det kun ord i en tilfældig rækkefølge.¹

Hvis vi skal bruge et symbolleksikon til at forstå et kunstværk, er det ikke kunst, så er det maskeret hånd-værk. Folk der går på nettet for at forstå den film de så aftenen forinden, har ikke *forstået* hvad kunst *er*. Når kunsten *analyseres* (det vil i grunden sige: 'fordøjes', 'optages' og 'nedbrydes'), går kunsten i stykker. Man oversætter kunsten til et ringere sprog, og dette får kunsten til at stinke. Man betragter derved kunsten som noget *i sig selv*. Men kunsten er ikke noget *i sig selv* – den er et spejl, uden permanent indhold. Kunsten henvender sig til den enkelte, og besidder ikke selv sandhed. Kunstværk er et forhold mellem den enkelte og det værk der kun er til (som kunstværk!) *for* og *i kraft af* den enkelte. Derfor vil et kunstværk ofte ændre sig igennem ens levealder, og berige én igennem livets skiftende faser. Dette er udtryk for både kunstens og livets dybde.

område.

¹ Dette skal ikke forstås som en art "omverdens-skepticisme", hvor verden ikke eksisterer når vi lukker øjnene. Dette er et udtryk for selve kunstens væsen: at der både kræves en kunstner og en frembringende modtager, for at kunsten overhovedet kan *være*. Dette særlige træk ved kunsten, adskiller den fra eksempelvis en videnskabelig artikel, som ikke kræver en modtager for at eksistere.

**Anmeldelse: ”Hegn og Led – Depecher fra
globaliseringsdebattens frontlinjer” af Naomi Klein**
Af stud.mag. Ulrik Vang Hansen

Forlaget Klim, 2004, 258 sider, oversat af Steen Fiil. Bogen blev oversat første gang på Westwood Creative Artists Ltd. med originaltitlen ”Fences and Windows – Dispatches from the front lines of the globalization debate”. Vejledende udsalgspris er DKK 189,00 (www.saxo.com).

Hegn og led er ikke en af Naomi Klein tilfældigt valgt titel til hendes eneste essay- og artikelsamling. Hegnene er de virtuelle og virkelige, der eksistere imellem den offentlige verden og den private økonomiske sektor. Bogen er en advarsel om, at offentlige rum overalt i verden og på mange måder er under stadig hårdere og hårdere angreb. Bestemte virtuelle hegn, der tidligere har sørget for alles lige adgang til f.eks. rent drikkevand, energi, undervisning, mulighed for at engagere sig kulturelt i sit lokalområde, bliver til stadighed hevet ned og nye sat op. Konsekvensen er ændringer i, hvem der styrer adgangen til det indhegnede, og hvordan det styres: Den kapitalistiske produktionsmåde overtager, og der skelnes derfor som en konsekvens imellem dem, der potentielt har ressourcer til at forbruge, hvad de vil, og dem der ikke har.

De virkelige hegn: Hvad gør mennesker, når de ikke længere kan opretholde livet, hvor de er født, fordi alle deres behov i højere og højere grad koster mere, end de kan give? De fleste flytter sig, bevæger sig væk, som Klein skriver ”fra land til by, fra land til land. Og det er her, de kommer til at stå ansigt til ansigt med tydeligt ikke-virtuelle hegn, nemlig dem, der er lavet af jernkæder og pigtråd, forstærket med beton og spækket med maskingeværer”¹. De virkelige hegn styrker de virtuelle

¹side 20, nederst

og de virtuelle de virkelige. Når f.eks. en arbejdsplads i et uland bliver et beskyttet fort, hvor multinationale virksomheders varer produceres for en slaveløn, er det fordi frihandelsaftaler, bestemte virtuelle hegn, hersker. En af Kleins teser er, at mennesker ikke ville flytte deres hjem og deres bevægelse ikke retfærdiggøre grænsekontrol, hvis ikke for det at de offentlige rum overtages og gøres private. De virtuelle hegn, som viser sig i og med at offentlige rum indhegnes af private virksomheder, skaber nødvendigheden, hvor politisk betonet den så end må være for kontrol af menneskers bevægelighed.

Klein følger denne udvikling både lokalt, hvor hegnenes ejerforhold ændres, og internationalt hvor handelsaftaler udformes, hvis formål er at fremskynde ændringen af ejerforholdene. Handelseftaler som NAFTA (North American Free Trade Agreement) og FTAA (Free Trade Area of the Americas), som henholdsvis konstituerer frihandelsaftaler for Nordamerika og for hele det amerikanske kontinent, er eksempler, der i ”Hegn og Led” sættes i fokus. Aftalerne er for Klein, blandt mange andre, ærkeeksempler på en økonomisk, social og politisk udvikling, der i højere og højere grad styres fra lukkede mødelokaler af en global økonomisk elite.

For manges vedkommende må Kleins skitse her skræmme, men hvis ikke det skræmmer dig, så bare vent til du når til hendes beskrivelse af det Argentinske demokratis indhegning af private interesser.

Dissensled: ”Første gang, jeg deltog i et af disse modtopmøder, kan jeg huske, at jeg havde en vag fornemmelse af, at en politisk portal var i færd med at åbne sig – en slags udvej,

et led, 'en sprække i historien', for nu at bruge subcomandante Marcos' smukke udtryk."¹. Ledet, den anden del af bogens titel, symboliserer at alle hegn, hvor stærke de end er, har svagheder. De kan splittes ad, rives, pilles, skilles ad af mennesker. Det er klart, at det kun er de virkelige hegn, man kan skille ad sådan strengt fysisk, og derfor skitserer Klein også et billede af en bevægelse eller en bevægelsernes bevægelse, der tager fat, ikke kun på gaden, men bredere politisk, socialt og økonomisk. Dog aldrig på kun en måde, aldrig kun med et konkret mål. Når målet for den samlede størrelse ikke er at overtage magten, men at udfordre måden at tænke magt på, at udfordre magtcentraliseringen som princip, kan intet være mere sammenhængende som mål end summen af alle de forskellige deltagende gruppers mål. Hvert mål er et led. Mangfoldigheden af mulige synteser af de mange forskellige konkrete mål er også led. Det er skabelsen af led, der ifølge Klein er denne bevægelses store styrke, netop fordi hegnet er forhindringen. Denne bevægelse, en mangfoldig folkelig størrelses struktur beskrives i "Hegn og Led" både med Kleins egen terminologi (Nav og eger og med Internettet som analogi), men også med flere andres. Jeg må give Klein ret, når hun mener, at det kun er passende, at en så splittet og alligevel samlet størrelse som den globaliseringskritiske bevægelse kun kan beskrives på mange forskellige, hver i sær korrekte og indbyrdes konsistente måder. Hendes beskrivelse er ikke den eneste rigtige, men ikke desto mindre spændende. I sidste ende er det op til hver enkelt selv at opdage og genopdage bevægelsens evigt foranderlige, men alligevel, hvor underligt det så end måtte lyde, stabile struktur.

¹side 23, andet afsnit

Jeg har i anmeldelsen indtil videre fokuseret på at redegøre for bogens titel. Men bogen er meget mere end denne. Den er et levende indblik i politisk, sociale og økonomisk virkelige og virtuelle størrelser, der er nutidige og relevante for alle, der interesserer sig for globaliseringen ligegyldigt om det så er som et studie, i forskningsøjemed eller med den politiske aktives briller på. Bogen er en levende størrelse, for godt nok er det muligt at arbejde sig frem mod en rød tråd, men det er en tråd der, i hvert fald for mig, underligt nok skifter form, hver gang man læser bogen. Begivenheder bliver beskrevet, politiske aftaler analyseret og kritiseret, strategier diskuteret og meget andet. Det er et vidnesbyrd, Klein bringer. Det er ikke nogen færdig og helt igennem sammenhængende analyse, hun bringer. Man kan næsten ikke lade være med at lade sig rive væk fra enhver rød tråd, man tror, man har fundet. Detaljerigdommen er til tider netop så overvældende at noget helt nyt, en situation som ikke minder om nogen, der på et tidligere tidspunkt er blevet beskrevet er interessant, selvom den er irriterende i vejen for den helhedsforståelse af værket, man ikke helt kan lade være med at ønske sig.

Take Away-Filosofi

- *Kunne du tænke dig en mulighed for at få undervisningserfaring inden for filosofi?*
- *Har du meninger du kan stå inde for?*
- *Har du mod på at stille dig op foran andre mennesker og holde et filosofisk foredrag?*

Hvis du kan svare ja til bare nogle af ovenstående spørgsmål, er Take Away-Filosofi måske noget for dig!

Take Away-Filosofi er Filosofi på Syddansk Universitets tilbud til andre interesserede om at kunne rekvirere en studerende til at holde foredrag om emner inden for det filosofiske univers.

Når du tilmelder dig, bestemmer du selv hvilke emner du vil holde foredrag om, og du vil derefter blive opført i Take Away-Filosofis kursuskatalog, der er tilgængeligt i trykt form og på internettet.

Lyder det interessant? - Læs mere på:

www.takeawayfilosofi.dk

Retningslinier for indlevering af artikler til Refleks

- Der tages imod bidrag fra studerende såvel som undervisere. Redaktionen forbeholder sig dog ret til at afvise artikler efter nærmere gennemlæsning.
- Emnet for de enkelte artikler er frit, artiklernes indhold skal dog være af filosofisk relevans.
- Artiklers omfang skal så vidt muligt holdes under 25 A5 sider (ca. 40.000 tegn inkl. Mellemrum)
- Boganmeldelser skal som minimum indeholde oplysninger om bogens titel, forfatter, sidetal, forlag samt vejledende udsalgspris.
- Der ydes ikke vederlag for indsendte artikler.
- Artikler skal indleveres i elektronisk form som Word-dokument i A5-format.
- Bidrag kan sendes pr. e-mail til medlemmer af redaktionen (se adresser på indersiden af forsiden)
- Bidrag kan også indleveres på diskette eller cd-rom. Disse kan sendes til redaktionen (adressen findes på indersiden af forsiden), eller afleveres i Refleks' rum i dueslaget ved avisbordet på instituttet.

