ISSN 0906-4664 #42 – nov. 08

REFLEKS

Filosofi SDU Odense

#42

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
IFPR
Syddansk Universitet
Campusvej 55
5230 Odense

Redaktion:
Sara Green – sagre04@student.sdu.dk
Mette Smølz Skau – meska03@student.sdu.dk
Anne-Sofie Bang Lindegaard alind07@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 april 2009

FORORD

Hermed endnu et nummer af det filosofiske magasin Refleks. Vi takker for bidragene og opfordrer til at også nyere studerende indleverer artikler og boganmeldelser. Refleks har tradition for at indeholde bidrag fra studerende på en hvilket som helst årgang samt fra underviserne, så ingen bør holde sig tilbage.

Da Refleks ikke udkommer i temanumre, kan man skrive om præcist de filosofiske emner, man ønsker. Derfor kan man ved at læse Refleks også få et interessant indblik i, hvad ens medstuderende samt underviserne her på Filosofi beskæftiger sig med, og hvilke positioner de indtager.

Retningslinjerne for indlevering af artikler findes bagerst i bladet.

Vi håber, at bladets indhold vil danne fundament for filosofisk diskussion og debat, og vi modtager derfor naturligvis også gerne artikler, der er skrevet som svar på eller kommentarer til tidligere Refleksartikler.

God læselyst!
På redaktionens vegne
Mette Smølz Skau

Indholdsfortegnelse

Nietzsches syn på begrebet sandhed
af stud.mag. Børge Diderichsen…….s. 7

Er ateisme en tro?
Af cand.mag. Bjørn Rabjerg…….s. 31

Den selvmorderiske fejlslutning
– en mistanke om selvmordets absurditet
Af stud.mag. Børge Diderichsen…….s. 39

Om forsøget på rent humant-religiøst at bestemme den etiske fordring…
Af cand.mag. Bjørn Rabjerg……..s. 45

Hvad er tænkning?
– En filosofisk diskussion i kognitionssemiotisk belysning
Af stud.mag. Børge Diderichsen…….s. 63

Hovedet på blokken
Tanker om selvbevidsthed og adfærd
Af stud.mag. Sara Green……..s. 79

Boganmeldelse
Skabelse og Tilintetgørelse
af lektor Peter Wolsing…….s. 93

Boganmeldelse
”Filosofisk leksikon, Den vestlige verdens erkendelsesteori, metafysik, etik, logik, videnskabsteori og samfundstænkning”
Af stud.mag. Marie Rementorp…….s. 115

Boganmeldelse
***Erkendelse • Grundlag og gyldighed* af David Favrholdt**
Af stud.mag. Børge Diderichsen……..s.121

Nietzsches syn på begrebet sandhed

af stud.mag. Børge Diderichsen

”Alle Wahrheit ist einfach.” – Ist das nicht zwiefach eine Lüge? –
– F. W. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*

At sandheden *kan* erkendes, hvilket er forudsætningen for et meningsfuldt begreb om sandhed, forudsættes ikke blot af filosofferne, men af mennesker generelt – hvorfor? – fordi, skriver Nietzsche, det er en livsbetingelse. Med dette i tankerne kan Nietzsche indlede sit uafsluttede skrift fra 1873: ”Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischem Sinne”[1], med en lille fabel om ”verdenshistorien”, hvor mennesket udfolder sit megalomane selvbedrag: *at det kan erkende virkeligheden*[2]. Denne tanke synes at gennemtrænge Nietzsches forfatterskab, for selv i de sene værker som *Jenseits von Gut und Böse* (1886), et værk vi vil vende tilbage til, optræder tanken på ny, dog i en lidt anden sproglig iklædning. Jeg vil med udgangspunkt i disse to ovenfor anførte tekster, som er fra Nietzsches tidlige henholdsvist sene forfatterskab, forsøge at udfolde og belyse denne fastholdte tanke, hvorledes Nietzsche argumenterer for den, samt – i fald han formår det – redder den fra sig selv.

---

[1] F. Nietzsche: „Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning“, dansk oversættelse af Niels Henningsen, d) s. 98.
[2] ”Virkelighed” og ”sandhed”, betragter jeg som synonymer, og bruger dem derfor i flæng.

Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning

I det tidlige (ufærdiggjorte) skrift[1], udfolder Nietzsche den tanke, at intellektet, som af mennesket betragtes som den mest ophøjede evne, udelukkende er til for vores overlevelses skyld, som en ynkelig kompensation for menneskets mangel på instinkt og sparsomme udrustning fra naturens side. Intellektets funktion er *ikke* at erkende, men tværtimod udfolder det

> sine hovedkræfter i forstillelsen; den er nemlig for de svagere, mindre robuste individer midlet til at opretholde sig selv, afskåret som de jo er fra at kæmpe om eksistensen med horn eller skarpe rovdyrstænder.[2]

Nietzsches begreb om intellektet[3] (bevidstheden), synes dermed at afvige fra datidens gængse, hvor det betragtedes som *transparent*. Nietzsche skriver stik modsat denne opfattelse, at bevidstheden "sidder i drømme på ryggen af en tiger."[4] I den vågne tilstand erfarer vi altså *ikke* virkeligheden som den er *i sig selv*,

---

[1] Jf. første fodnote på første side. Jeg følger hér den danske oversættelse.

[2] Ibid. s. 99.

[3] I dag ville vi nok sige "bevidstheden", for ved "intellektet" forstår vi normalt den *bevidste* bevidsthed, mens "bevidstheden" (paradoksalt) forstås bredere, til også at omfatte *det ubevidste* eller *underbevidste*.

[4] Ibid. s. 100. Konnotationerne til den senere Freud, er iøjnefaldende. Men til forskel fra Freud, som udlagde drømmen som det medium, hvori den utilhyllede virkelighed om os selv, kommer til orde i metaforens sprog, skriver Nietzsche nogle linjer før anførte citat, at "mennesket hver nat livet igennem lyver for sig selv i drømme", ibid. s. 99.

da en sådan virkelighed er en fiktion.[1] Nietzsche kan derfor udråbe det retoriske spørgsmål: ”Hvad ved mennesket egentligt om sig selv!”, og fortsætte: ”Ja, var det så bare i stand til at percipere sig selv fuldstændigt, som lå det i en oplyst montre!”[2] At bevidstheden ikke er transparent indebærer, at erkendelsen må betragtes som at være uden fundament, for hvorledes skulle intellektet kunne afgøre, hvad der *er* erkendelse, og hvad der *ikke* er, hvis det af principielle grunde er afskåret fra at kende sine egne forudsætninger?[3]

Nietzsche må, eftersom han betragter intellektets primære funktion, at tilsløre, også nødvendigvis forkaste tanken om en ”vilje til sandhed” som menneskets drivkraft.[4] Da intellektet har med overlevelse at gøre, får distinktionen mellem sandhed og løgn i stedet et praktisk sigte. Det er derfor ikke sandhed i sig selv, der er efterstræbelsesværdig, men sandhedens konsekvenser, ligesom det tilsvarende ikke er løgnen, der i sig selv er et onde, men konsekvenserne af løgnen.[5] Årsag og virkning

---

[1] Det er dog vigtigt at anføre, at selvom Nietzsche anser ideen om en absolut realitet for fiktion, da mennesket ikke har det fornødne erkendelsesteoretiske grundlag eller forudsætninger for at opnå viden om en sådan realitet, ikke hævder det modsatte; at det vi erfarer, *nødvendigvis* er forkert: ”det ville nemlig være en dogmatisk påstand og som sådan ligeså ubeviselig som at påstå det modsatte.”, ibid. 103.

[2] Ibid. s. 99.

[3] Kant antog i sin *Kritik der reinen Vernunft*, at fornuften kunne agere sin egen ”kritikker” (deraf titlens dobbeltgenitiv). Det er denne antagelses legitimitet, som Nietzsche anfægter.

[4] Jf. *Således talte Zarathustra*: ”Det der driver jer frem og volder jeres brynde, I viseste, det kalder I ”Vilje til sandhed”. ”Vilje til alt levendes tænkelighed” – således kalder jeg jeres villen.”, e) s. 93.

[5] d) s. 100-101.

er vendt om[1]: det er ikke løgnen der skader, men derimod det, der skader, der anses for løgn, ligesom det ikke er sandheden, der gavner, men det der gavner der bliver defineret som sandt. Sandhed og løgn er altså, for Nietzsche, et spørgsmål om konvention.

Det er kun som følge af sin glemsomhed, at mennesket nogensinde kan komme til at bilde sig ind at sidde inde med en "sandhed" i det netop skildrede omfang. Hvis mennesket ikke vil stille sig tilfreds med sandheden i form af en tautologi, det vil sige tomme hylstre, så vil det for altid købe sig illusioner i stedet for sandheder. Hvad er et ord? Afbildningen i lyd af en nervepirring. Men at slutte videre fra nervepirringen til en årsag uden for os selv er allerede resultatet af en forkert og uberettiget anvendelse af årsagssætningen. Hvis sandheden og vishedens synspunkt alene havde været afgørende ved sprogets tilblivelse, hvordan tør vi så alligevel sige: stenen er hård, som om "hård" også i øvrigt var bekendt for os og ikke kun som en helt subjektiv pirring! Vi inddeler tingene efter køn, vi betegner træet som mandligt, planten som kvindelig: hvilke vilkårlige overføringer! Hvor langt ude over vishedens rettesnor! Vi taler om en "slange": den betegnelse er træffende for det at slynge sig og ville altså også kunne gå på ormen. Hvilke vilkårlige afgrænsninger,[2]

I denne passage indgår både skarpsindige betragtninger, og mindre skarpsindige, efter min mening. Nietzsche har ret i, at menneskets antropomorfe måde at anskue verden

---

[1] I *Afgudernes ragnarok*, anfører Nietzsche dette som en af "de fire store fejltagelser" (jf. kapitlet af samme navn): at bytte om på årsag og følge. g) s. 50.
[2] d) s. 101.

på, er arbitrær. Vores inddelinger i det vi kalder ”naturens orden” (”Systema Natuae”), er vores egne, og fortæller os intet om ”det gådefulde X i tingen i sig selv”[1]. For at inddele og afgrænse, må mennesket vide hvilke ligheder og forskelle, der danner grundlag for en sådan inddeling. Når ”Gud er død” må mennesket træde i dennes sted, men konsekvensen bliver, at der ikke længere gives nogen anden autoritet end mennesket selv, og derfor ikke nogen sandheder andre end de af mennesket stipulerede – kort sagt: *konventioner*. Den menneskelige ”erkendelse” af ”naturens orden”[2], bliver derfor for Nietzsche, som ”når nogen gemmer en ting bag en busk og så søger og finder det sammesteds”[3]. Det er vores egne vilkårlige inddelinger, vi opfinder og genfinder.[4] Det er vigtigt hér at anføre, at Nietzsche er klar over, at disse konventionelle sandheder er livsbetingelser (det er netop kernen i hans argument). Dog har jeg svært ved at følge Nietzsche, når han tillægger ordenes arbitrære grammatiske køn, betydning.

---

[1] Ibid. 102. Nietzsche bruger hér Kants terminologi. En anden tolkning af Kant, som jeg i øvrigt er tilhænger af, udlægger Kants ”Ding an sich” som et grænsebegreb.

[2] En forestilling/illusion mennesket bibeholder, for netop at bilde sig selv ind, at det er *i stand til* at erkende. For Nietzsche er erkendelsen en opfindelse, som han udtrykkeligt skriver i sit skrifts indledende passage: ”der [var] engang en klode, hvor kloge dyr opfandt det at erkende.” Hvad ”klog” hér skal referere til, har tydeligvis intet med erkendelse, men med forstillelse, at gøre. ”Mennesket er det eneste væsen der kan føre sig selv bag lyset”, som Platon vist skulle have sagt. Det er dette at mennesket kan reflektere, og dermed forstille sig, Nietzsche refererer til med ordet ”klog”.

[3] Ibid. s. 105.

[4] Som Nietzsche skriver i *Hinsides godt og ondt*, forstår filosofferne ikke ”at holde ’finde’ og ’opfinde’ ude fra hinanden!”, f) s. 28.

Det er hvad jeg stærkt pleonastisk vil kalde: ”konventionelle konventioner”, med hvilket jeg mener konventioner, der ikke rækker udover *det blot* konventionelle og derfor ingen betydning kan have.[1]

Sproget er et kommunikationsmiddel, og for dette fungerer det fint (skulle man mene), men det, Nietzsche bestrider, er som sådan ikke ment som en primitiv og/eller irrelevant sprogskepticisme, som man *måske* (med rette eller urette) ville kunne anklage Quines sprogfilosofi for[2], men snarere, at sproget forfører os til at tro, at det udtrykker og afspejler en absolut sandhed, dvs. uafhængigt af det anlagte perspektiv[3].

---

[1] Nietzsche var som bekendt filolog, og det er muligt at ordenes køn har (haft) større betydning, end jeg umiddelbart er i stand til at forestille mig. Dog synes de af ham udvalgte eksempler, at være komplet ubetydelige.

[2] Jeg tænker navnlig på dennes „Two Dogmas of Empiricism“. Jeg tror ikke, at Nietzsche og Quine ville være uenige i hinandens kritik, men hvor Quine er radikalempirist, er Nietzsche metafysikker, sådan som jeg læser ham.

[3] Hvad angår sandhedsbegrebet synes Heidegger, at være *nogenlunde* enig. I *Væren og tid*, b) s. 257, skriver han: ”*Sandhed ”findes” kun, såfremt og så længe der er tilstedeværen.*”. Dog er Heidegger ikke (på samme måde) perspektivisk som Nietzsche. For Heidegger er sandhed det samme som *afdækning*, og denne kan kun finde sted, hvis der er tilstedeværen. På samme side, skriver han: ”Før der overhovedet var tilstedeværen, og når der ikke længere er tilstedeværen, var der ingen sandhed og vil der ikke være nogen sandhed, fordi den som åbnethed, afdækning og afdækkethed da *ikke kan* være.” Denne påstand er ikke i modstrid med, at tilstedeværen kan afdække noget som en ubetvivlelig sandhed, uafhængigt af det anlagte perspektiv, men som stadig kun kan være, *når* og *hvis* der er tilstedeværen. Dette grunder dog dybest set i, at tilstedeværen og verden ikke *kan* adskilles – tilstedeværen *er* så at

Når Nietzsche i citatet skriver, at mennesket ”for altid [vil] købe sig illusioner i stedet for sandheder”, kan dette forekomme paradoksalt. For forudsætter Nietzsche så ikke, at der *findes* sandheder, og er begrebet illusion ikke kun meningsfuldt igennem dets modsætning: det sande[1], og hvad skulle ”sandheder” i ovenstående citat, referere til? Og kan perspektivismen undgå selv at være andet end et perspektiv? Hvad angår den første indvending, er svaret, at alt *i princippet* kunne være illusion (inkl. *selve denne tanke*, at ’alt er illusion’), da ”illusion” ikke betyder andet end det at *antage* noget for sandt (læs: perspektivuafhængigt), som ikke er det. Når Nietzsche bruger begreberne illusion og sandhed, er det en intern kritik af et bestemt perspektiv, nemlig den platonisk-kristne metafysik. Hvad angår den anden indvending, så siger perspektivismen *netop*, at der intet grundlag er for erkendelsen, så på perspektivismens egne præmisser kan den ikke gendrives. Det er kun hvis man (på grundlagsteoretiske præmisser) forudsætter, at perspektivismen skal begrunde sig selv for at være gyldig, at den *tilsyneladende* kommer i vanskeligheder, men det er netop det den hævder, at ingen position legitimt kan. Derfor kan Nietzsche i *Hinsides godt og ondt* skrive: ”Sæt at også dette blot er interpretation – og I vil vel være ivrige nok til at indvende dette? – da så meget desto bedre.”[2] Ifølge Nietzsche og perspektivismen, dækker grundlagsteoretikerne over det forhold,

---

sige perspektiv, ifølge Heidegger, hvilket Nietzsche, som vi senere skal se, ikke ville være uenig i.

[1] Dette argument kaldes undertiden „polære modsætningers gensidige afhængighed“.

[2] f) s. 39.

at verden er uden grund. Det forekommer mig, at 'Jesus der går på vandet' er det krystalklare billede på kristendommens forsøg på at bevare illusionen om troen som det *faste fundament* i en verden af vand[1] – en illusion som Nietzsche vil afsløre *som* illusion.

Når Nietzsche skriver, at ord er nervepirringer omdannet til lyd, gør han os opmærksomme på, at ord er lyde, som vi tillægger mening uden at vide, hvoraf disse er opstået. De er metaforer, der har sprunget adskillelige sfærer over. Først en nervepirring, så et billede, dernæst en lyd, og med ét tror vi at denne lyd er en afbildning af virkeligheden, og væsensbestemmer den ting, som ordet hævdes at referere til. Særlig interessant for Nietzsche er derfor *begreberne*, som intellektet bilder sig ind at *begribe* verden med. For hvis Nietzsche har ret i, at mennesket gennem sit intellekt udøver et vedvarende selvbedrag, er det netop i begrebsdannelsen, at dette selvbedrag må have sit udspring. Som vi har set, synes Nietzsche at mene, at de mest genstridige illusioner er

---

[1] Med "i en verden af vand", vil jeg henlede tankerne på Heraklits flod, og udsagnet "alt flyder" (som sædvanligvis tillægges ham, jf. K. F. Johansens første bind af *Den europæiske filosofis historie*, c) s. 51), som forekommer mig, at harmonere med Nietzsches perspektivisme. Nietzsche bruger i øvrigt et tilsvarende billede i "Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning", når han "roser" mennesket for at være "et vældigt byggegeni, som det lykkedes at optårne en uendelig kompliceret begrebskatedral på et bevægeligt fundament, som var det af flydende vand", d) s. 105. På det punkt synes Kierkegaard, at have set "kendsgerningerne" i øjnene: troen *er* i sin grund(løshed), absurd. At indse tilstedeværens "intetartede grundværen", er for Heidegger, at være *egentlig*. Heideggers skelnen mellem *egentlig* og *uegentlig*, forekommer mig i øvrigt, at have mange lighedspunkter med Nietzsches skelnen mellem stærk og svag magtvilje.

nedlejrede i sproget. Nietzsche udtrykker flere steder den tanke, at sproget forfører, men at det samtidig er igennem sprogets optik, at verden kommer til syne. Derfor bliver begrebsdannelsen et særlig vigtigt emne for Nietzsche. Han skriver:

> Hvert begreb opstår ved at ligestille det ikke-lige. Så sikkert som ét blad aldrig er helt lig et andet, så sikkert dannes begrebet "blad" ved vilkårligt at udelade individuelle forskelle og ved at glemme det, der skiller ad, og dette vækker nu den forestilling, som om der i naturen ud over bladene fandtes noget, som var "blad", så at sige en urform, som alle blade væves, tegnes, afmåles, farves, kruses og bemales efter, men af klodsede hænder, så at intet eksemplar var faldet korrekt og pålideligt ud som et tro billede af urformen.[1]

Det er ikke svært at se, at det er Platons idélære, der står for skud. Men ikke *blot* Platons idélære, for denne idélære som til dels er gengivet i den kristne metafysik, er selve den form, vi tænker i. Derfor kan Nietzsche i *Afgudernes ragnarok* skrive: "Jeg frygter, at vi ikke slipper af med Gud, fordi vi stadig tror på grammatikken"[2] og senere i samme værk erklære, at "*med den sande verden* [Platons idéverden, den kristne metafysik] *har vi også afskaffet den tilsyneladende!*"[3]. Mennesket tænker metafysisk, og vi kan derfor ikke fjerne dette fra vores tænkning, uden at tænkningen selv

---

[1] d) s. 102-103.
[2] g) s. 40. Grammatikken grunder i en substansmetafysik, som Nietzsche både i *Jenseits von Gut und Böse* (bl.a. i § 16) og *Zur Genealogie der Moral* gør opmærksom på (bl.a. i afsnit 13, Erste Abhandlung: "Gut und Böse", "Gut und Schlecht").
[3] g) s. 43.

går tabt. Vi hypostaserer begreberne til at være navne på idéer eller egenskaber der eksisterer uafhængigt af det enkelte individ, ligesom vi forstår "bladet" som en urform for alle individuelle blade, og som sammenknytter og går forud for dem. Ærligheden er årsagen til at mennesket handler ærligt, siger vi, som om ærligheden var uafhængig af det enkelte menneske. Dette er tydeligvis en pseudoforklaring, ligesom den der gives i Molières *Den indbildt syge*: "Hvorfor er opium søvndyssende? – Fordi det har en søvndyssende kraft!", et eksempel Nietzsche selv fremhæver i *Hinsides godt og ondt* [1].

Vores modstilling af individ og art i naturen, er arbitrær og i grunden antropomorf. Mennesket danner metaforer, som opretholder en (vrang)forestilling om virkeligheden. Men mennesket 'glemmer' genesen, og betragter derved disse metaforer som *sande* gengivelser af virkeligheden, som vi derved mener at kunne begribe. At overholde konventionen, dvs. holde de anerkendte metaforer for sande, bliver det samme som at tale sandt ("sandheder er løgne sat i system"). Det modsatte er at lyve. Men vi har lært at lukke øjnene for dette, og nu er vi ikke længere bevidste om denne vilkårlige skelnen mellem sandhed og løgn: "sandhederne er illusioner, som man har glemt er illusioner"[2]. Stik modsat Platons

---

[1] f) s. 29. I denne passage kritiserer Nietzsche bl.a. Kant for at give en lignende pseudoforklaring, når han indfører sine syntetiske domme a priori. Mere moderne filosoffer, som f.eks. Sartre, har blik for det samme når han skriver, at det alene er igennem subjektets ytringer at subjektet *er*. I sig selv er subjektet *intet* (le néant): Der er ikke noget *i* morderen der er morder – morderen er morder, *fordi* han myrder.

[2] d) s.103.

anamnēsis, er det *glemsel* der er al metafysiks fødsel, ifølge Nietzsche[1].

Ved hjælp af "århundredes tilvænning" bliver de konventionelle løgne, ubevidste, og en sandhedsfølelse opstår. Ved abstraktionen opnår mennesket, at distancere sig fra den sanselige verden, og "forflygtige de anskuelige metaforer til et skema"[2] – opløse billeder til begreber. Et system af rangordner og inddelinger, gør verden mere intelligibel og funktionel ("teknisk", ville Heidegger formentligt kalde det), men samtidig hyller mennesket sig ind i illusionens begrebsspind, "som det først er nødt til at fabrikere ud af sig selv."[3] Mennesket glemmer i sin antropocentrisme, at metaforerne *blot* er metaforer – det regner sig selv som altings målestok, og tror derved, at det mennesket sanser er virkeligheden *i sig selv*. Nietzsche påpeger, at idéen om den rette målestok, som mennesket betragter sig selv som, er en selvmodsigelse, idet det forudsætter "et objekt i subjektet"[4], og polemiserende analogiserer det til "en stammende oversættelse til et helt fremmed sprog, hvortil der i hvert fald behøves en frit digtende og frit opfindende middelsfære og middelkraft"[5]. Nietzsche anfører mod videnskaberne og dens naturlove, at vi

---

[1] Jf. de lange citater på s. 11-12 og på s. 16, i denne fremstilling. Det er ved at glemme de individuelle forskelle, at Platons idéer dannes. "Abstraktion" er et andet ord for det samme. Den anden type glemsel er geneseglemsel. Jf. eksemplet med de inddelinger i naturen vi selv har foretaget, og som vi efterfølgende *gen*finder.

[2] d) s. 104.

[3] d) s. 105. Billedet har en påfaldende lighed med det Francis Bacon benytter i *Novum Organum* (I, 95), i sin kritik af rationalisterne.

[4] Ibid. s. 106.

[5] Ibid. s. 106.

egentligt intet kender til dem; kun deres virkninger. Deres indbyrdes relationer, henviser til hinanden, uden at vi kan forstå deres årsager: ”kun det, som vi tilfører, tiden og rummet, det vil sige successionsforhold og tal, er os virkelig bekendt.”[1] Men, siger Nietzsche, disse to urformer i mennesket: ’tid’ og ’rum’, er også begrebsspind, som blot er *nødvendige* forudsætninger for enhver fornemmelse, og synes hér at være mere venligt stemt overfor ærkefjenden Kant, end han er i sine senere skrifter. Vi vil nu rette blikket mod Nietzsches sene værk: *Hinsides godt og ondt*, for at se om Nietzsches sandhedsbegreb i dette værk, harmonerer med det hidtil beskrevne.

[1] Ibid. s. 108.

Hinsides godt og ondt

For Gadamer kendetegnes oplysningstiden ved grundliggende, at have to fordomme:

1) At fordomme forhindrer os i at forstå.
2) At sindet kan gøre sig fri af sine fordomme.[1]

Nietzsche beskæftigede sig ikke som sådan med forståelse og fordomme (dvs. hermeneutik), men han ville have været enig med Gadamer i, at sindet ikke kan gøre sig fri af sine fordomme; en kritik han retter mod ”filosofferne” for ikke at have indset, både i *Afgudernes ragnarok*, men også i det værk der vil beskæftige os hér, *Hinsides godt og ondt*, hvor han i fortalens åbningslinjer omtaler dem som ”dogmatikere”, dvs. ude af stand til at udskifte deres perspektiver:

> Sæt at sandheden er en kvinde – hva da? Er der ikke god grund til at have mistanke om, at alle filosoffer, for så vidt som de har været dogmatikere, kun har forstået sig dårligt på kvinder?[2]

Den første fordom han gør op med i den første hoveddel med den karske titel: ”Filosoffernes fordomme”, er ”troen på værdiernes modsætninger”[3]. Dvs. den tanke, at de højeste værdier ikke kan være afledt af de laverestående, negative værdier. Som han selv eksemplificerer:

---

[1] Jf. H.-G. Gadamer: *Sandhed og metode*, afsnit II. Grundtræk af en hermeneutisk erfaringsteori, 253 ff.
[2] f) s. 17.
[3] Ibid. s. 21.

”sandheden af fejltagelsen? Eller viljen til sandhed af viljen til bedrag? Eller den uselviske handling af egennytten?”[1]. Han afviser også påstanden om, at det instinktive og ubevidste er modsætningen til det reflekterede og bevidste, men hævder derimod, at den ”bevidste tænkning ledes og tvinges i al hemme-lighed af […] instinkter ind i bestemte baner”[2]. Og Nietzsche vurderer disse vurderinger til, at ”være nødvendige netop for at opretholde væsener som os”[3]. I særlig grad fremhæves Kants syntetiske domme a priori, at være paradigmet på usandheder vi accepterer, trods deres åbenlyse usandhed (eller rettere: manglende begrundelse[4]). Men da disse illusioner er livsbetingelser, vil en afdækning af disse, altid befinde sig ”hinsides godt og ondt”, da den bryder med ”vante værdifornem-melser”.

Det kunne på baggrund af det sagte tyde på, at Nietzsche ville støtte en teori om selvopholdelsesdriften – men nej. Nietzsche forkaster den dog heller ikke helt, men indlemmer den i et overbegreb, ”viljen til magt”: ”Frem for alt vil noget levende *udlade* sin kraft – livet selv er vilje til magt –: selvopholdelsen er blot en af de indirekte og hyppigste *følger* heraf”[5]. Den blotte

---

[1] Ibid. s.20. Tanken er os velkendt fra hans tidlige skrift, som vi behandlede i begyndelsen af denne fremstilling.
[2] Ibid. s. 22.
[3] Ibid. s. 22. Igen en tanke vi finder i det tidlige skrift.
[4] Det er som sagt ikke det, at de ikke er begrundede, Nietzsche kritiserer; men det at de *foregives* at være begrundede. Det er dogmatikernes (filosoffernes) nødvendige illusion, for at deres syn på erkendelsen kan opretholdes. Som sagt: en intern kritik, dvs. på dogmatikernes egne præmisser.
[5] f) s. 30-31.

selvopretholdelse er udtryk for den svages magtvilje; den som ikke formår at ekspandere og udlade sin (manglende) livskraft (dvs. rumme, forene og derved overvinde modstridende perspektiver[1]). De to mennesketyper: *det fornuftige* og *det intuitive* menneske, som Nietzsche skildrer i "Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning", synes at passe eksakt til *den svage* henholdsvist *den stærke* magtvilje, og denne magtvilje må være det samme som intellektet (der opretholder illusionen) i det tidlige skrift. Intellektet, som vi husker det, var *begrebs- og metafordannende* mens viljen til magt er *perspektivsættende* – for mig at se to ord for det samme. Det fornuftige menneske sætter virkeligheden på begrebslig form, mens det intuitive menneske, lig den stærke magtvilje der er i stand til at indoptage modstridende perspektiver, danner metaforer, der ligger uden for enhver rationel begrebskonstruktion. Metaforerne (dvs. perspektiverne eller interpretationerne, i de senere værker) er de tolkninger, mennesket lægger ned over "virkeligheden" (som altså ikke er virkelig). Mennesket må for at overleve leve i illusion – dette gælder både for den svage som for den stærke; forskellen er blot, at hvor den stærke (an)erkender illusionen *som* illusion (hvilket egentligt ophæver illusionen, da illusion, paradoksalt formuleret, netop *består i* ikke at anerkende

[1] Denne tanke kommer bl.a. klart frem i *Zur Genealogie der Moral*, hvor Nietzsche skelner mellem de svages reaktive magtvilje, som udmønter sig i ressentiment, mens den stærke formår aktivt at skabe/sætte værdier. Det er næppe tilfældigt, at det er det irrationelle, intuitive og legende barn, der bliver billedet på overmennesket i *Also sprach Zarathustra*, jf. afsnittet: "Von der drei Verwandlungen", h) s. 25-27.

illusionen som illusion, men forveksle den med sandhed), er den svage henvist til også på dette punkt, helt igennem at lade selvbedraget råde.

Ifølge Nietzsche, er sandhed altid intraperspektivisk. Det, der skaber og opretholder perspektiver (dvs. interpreterer), er *viljen til magt*. Det der tolkes som en vilje til sandhed, er blot et perspektiv (en interpretation), der skal tilsløre at det i grunden er en magtvilje der interpreterer. *Men hvilken status har så denne magtvilje selv?*

Her indtræder et paradoks, for magtviljen kan ikke selv, inden for interpretationen, betragtes som interpretation, da den netop går forud for *enhver* interpretation. Selv hvis vi så bort fra denne inkonsistens, og accepterede at alt var perspektiv, ville der ikke kunne foreligge *modstridende* perspektiver, for modstrid forudsætter, at der er et 'noget' som ikke kan tolkes i en hvilken som helst retning, og dette forudsætter i sidste ende en kendsgerning.[1]

Jeg mener, at det afgørende hér, ikke er hvordan man udlægger teorien, men derimod hvordan man udlægger udlæggelserne, eller mere præcist: hvordan man forholder sig til dette forhold. Vi har vænnet os til at sætte virkeligheden i system, og hvis den ikke passer ind i "begrebernes store bygning"[2], forkaster vi ikke begreberne, men derimod *virkeligheden* – dvs. vi

---

[1] Selv hvis Nietzsche antog en "kvante-perspektiv-model", hvor interpretationer kun kunne være i modstrid inden for samme perspektiv, måtte denne "kvanteperspektiv-model" selv betragtes som en kendsgerning.

[2] d) s. 104. Jf. også de sidste sider af skriftet, hvor Nietzsche modstiller de to mennesketyper: *den fornuftige* og *den intuitive*. Det er ikke svært, at se, at Nietzsches sympati er hos den intuitive, der netop kan rumme uforenelige modsætninger.

fornægter livet ved at hylle os ind i selvbedragets begrebsslør. For Nietzsche er overmennesket[1] eller det intuitive menneske (sådan som denne står beskrevet i slutningen af "Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning"), den der kan forene eller rumme modstridende perspektiver, metaforer eller interpretationer, som kan anerkende perspektivet *som* perspektiv; illusionen *som* illusion – og leve med dette – ikke faktum – men perspektiv. Overmennesket bifalder det paradoksale, ligesom førsokratikerne, ifølge Nietzsche, ikke blot levede med lidelsen, men sagde ja til den, da livet manifesterer sig i lidelse[2]. Det paradoksale overstiger vores fatteevne, men udtrykker derved også livets dybde, og derfor er en bekræftelse af det paradoksale det samme som livsbekræftelse. Dette er det heroiske; det overmenneskelige, ifølge Nietzsche – ifølge *min* udlægning.

Det er interessant, at Nietzsche, som jo kritiserer bl.a. Kant for at give pseudoforklaringer, betegner viljen til magt som ubevidst, for er det ubevidste ikke netop *mangel* på forklaring? Men for Nietzsche gælder det jo hovedsagligt om at vise, at menneskets erkendelse er en fiktion; at der kun er perspektiver. Og på denne baggrund kan viljen til magt ses som en art

---

[1] Jf. evt. *Således talte Zarathustra*, som både i sin poetiske form og i sit filosofiske indhold (primært bestående af Zarathustras enetaler), forsøger at opridse konturerne af det overmenneskelige.

[2] Denne tanke kommer bl.a. til udtryk i Nietzsches ungdomsværk: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Allerede med "problemet Sokrates", frakendtes alt jordisk og sanseligt, værdi, som i stedet blev placeret i den intelligible idéverden, således har de postsokratiske tragedieskrivere og senere kristendommen forsøgt, at rationalisere lidelsen (bort), og fornægter dermed livet, da livet indebærer lidelse, ifølge Nietzsche.

grænsebegreb. Hvor viljen til sandhed, er en påstand, man enten kan afvise eller anerkende, siger Nietzsches teori om viljen til magt netop, at denne magtvilje er et dynamisk princip, der interpreterer i bestemte perspektiver. Interpretationen 'viljen til magt' må være skabt af interpretationen (?) 'viljen til magt'; teorien rammer sig selv på en måde, som viljen til sandhed ikke gør. Sagt på en anden måde: hvor viljen til magt (i hvert fald på grundlagsteoretiske præmisser) bevæger sig i en *ond* cirkel, er dette ikke tilfældet med viljen til sandhed, for enten er viljen til sandhed sand, eller også er den det ikke. Hvad angår magtviljen derimod, må den for at være sand, kunne appliceres på sig selv, og i så fald er den selv blot en interpretation. Men magtviljen er netop et perspektivisk begreb, og som vi før har set, er denne kritik kun relevant for så vidt som man i udgangspunktet anser perspektivismen for at være falsk, og så forudsætter begge teorier, at man på forhånd allerede accepterer dem. Dette må i grunden ses som en strid mellem grundlagsteori og (in)kohærensteori, dog med det forbehold, at forholdet mellem disse to teorier, ikke er symmetrisk (jf. 2. punkt nedenfor):

Nietzsches teori forudsætter ikke kohærens. Overmennesket er netop den, der kan forene *modstridende* perspektiver.

Grundlagsteorien er ikke en modsætning til kohærensteorien, men er omsluttet af denne. Viljen til sandhed er blot ét perspektiv.[1] Til gengæld gør det

[1] Nietzsche skriver i *Således talte Zarathustra*: "Og også du, erkender, er min viljes sti og spor: sandelig, min vilje til magt vandrer også på din sandhedsviljes fod.", e) s. 95.

modsatte sig ikke gældende: Perspektivismen kan *ikke* inkorporeres i grundlagsteorien.

Nietzsches vilje er blind (førbevidst), dvs. at den i grunden ikke kan underkastes en empirisk undersøgelse. På den måde har han fået udtrykt, det han ville sige: Virkeligheden kan ikke erkendes, *fordi* den er en menneskelig fiktion, eller måske rettere: Fordi virkeligheden ikke kan erkendes, *er* den en menneskelig fiktion.[1] Oplysningen bildte sig ind (i grunden gør mennesket det generelt), at det kan erkende virkeligheden, og derfor opstilles teorien om en vilje til sandhed. Mennesket skal (an)erkende det paradoks, som livet i sin grund(løshed) *er*. Dette er en indsigt, som den svage magtvilje er afskåret fra, ikke kan håndtere, og derfor nødsages til at opføre tankekonstruktioner, begrebssystemer og tolke verden reaktivt, dvs. igennem et ressentiment mod den stærke (som i modsætning til den svage selv er i stand til aktivt at *skabe* sine egne værdier/ perspektiver). Den svage nødsages til at flygte til en abstrakt (u)virkelighed, hvad enten denne er en objektiv, videnskabelig verdensudlægning, platonisk eller kristelig himmel, som for Nietzsche alle er udtryk for ét og det samme: flugt fra den verden der ikke *kan* begribes, kort sagt: en eskapisme – en deficient modus af magtviljen: en vilje til død.

---

[1] Som Nietzsche udtrykkeligt skriver i *Afgudernes ragnarok* og i øvrigt også i *Hinsides godt og ondt*, skal man være yderst påpasselig med ikke at bytte om på årsag og virkning. I dette tilfælde synes jeg dog, at begge påstande er begrundede i Nietzsches filosofi.

Konklusion

”Al sandhed er enkel.” – er det ikke en dobbelt løgn? –

I denne korte sentens, ligger hele Nietzsches filosofi gemt. Dette spørgsmål, som Nietzsche selv stiller, besvarer spørgsmålet om hans syn på begrebet sandhed. Denne lakoniske men filosofisk indholdsmættede sentens, udtrykker det samme som jeg har forsøgt at formulere med lidt flere ord. I denne sætning indgår det polemiserende aspekt ved Nietzsches stil og tænkning, hans insisterende forsøg på at trænge under overfladen for at afsløre de implicitte præmisser – det usagte, han selv er mester i at lade uudsagt i sine egne formuleringer, jf. citatet selv, som kun kan forstås hvis man (allerede) forstår det, og det paradoksale, eller rettere: det *næsten* paradoksale, for er det tilfældigt, at sætningen ikke er et svar, men et spørgsmål?

Litteraturliste:

Gadamer, H.-G.: *Sandhed og metode – Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, oversat af A. Jørgensen, Academica, Århus 2007.
Heidegger, M.: *Væren og tid*, oversat af C. R. Skovgaard, Klim, Århus 2007.
Johansen, K. F.: *Den europæiske filosofis historie – Antikken*, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København 1998.
Nietzsche, F. W.: *Den unge Nietzsches lidelser – Tre tidlige skrifter*, oversat af N. Henningsen, Hovedland, København 1995.
Nietzsche, F. W.: *Således talte Zarathustra*, oversat af Louis v. Kohl, Lindhardt og Ringhof 1996, genoptryk fra V. Pios Forlag 1911.
Nietzsche, F. W.: *Hinsides godt og ondt – Forspil til en fremtidens filosofi*, oversat af N. Henningsen, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2005.
Nietzsche, F. W.: *Afgudernes ragnarok – eller hvordan man filosoferer med hammeren*, oversat af J. E. Kristensen og L.-H. Schmidt, Gyldendal, 1996.
Nietzsche, F. W.: *Also sprach Zarathustra*, Kröner Verlag, Leipzig 1927.
Nietzsche, F. W.: *Jenseits von gut und böse/Zur Genealogie der Moral*, (KSA-5), Herausgegeben von G. Colli und M. Montiniari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2007.

Er ateisme en tro?

Af cand.mag. Bjørn Rabjerg

Det fremføres ofte som et angreb mod ateismen, at den også blot er udslag af en tro. Men hvad ligger der i denne påstand, og har den noget på sig?

Ateisme er en tro på linje med anden religiøs tro, for ateisten kan ikke hævde at **vide**, at der ikke findes en Gud. Faktisk er ateismen meningsløs, for den er udtryk for en tro på, at der ikke er noget at tro på.

I den verserende debat om ateisme og gudstro hører man med mellemrum dette synspunkt. Den her citerede udlægning stammer fra dr.theol. Ole Jensen i en kronik i Kristeligt Dagblad den 14.4.2007. Umiddelbart virker synspunktet rimeligt: Ateistens position er behæftet med en uoverskridelig usikkerhed, og den troendes position er også behæftet med en uoverskridelig usikkerhed. Oveni købet gælder det for begge usikkerhederne, at de er epistemiske – altså relaterede til spørgsmålet om, hvordan vi erkender forhold *som sande* (eller falske). Men disse ligheder til trods er der helt afgørende forskelle på spil. Man må nemlig gøre sig klart (1) at tro og tro er forskellige ting, og (2) at ateisme og ateisme er forskellige ting – anderledes sagt: Der er en tvetydighed på spil, hvor vi bruger de samme ord, men de refererer til et forskelligt meningsindhold.

Det generelle erkendelsesproblem er ligeså gammelt som filosofien selv. I antikken formuleredes det som problemet om, hvordan vi kommer fra *doxa* (mere eller mindre ubegrundede meninger og antagelser) til *episteme* (sikker viden). Overgangens mulighed blev betvivlet af tidens skeptikere og forsøgt bekræftet af deres modstandere. Allerede dengang deltes skeptikernes

lejr i forskellige positioner, hvor *de akademiske skeptikere* (fra Platons akademi) lidt firkantet opstillet hævdede, at *de vidste, at de intet vidste*, hvilket er et åbenlyst selvgendrivende udsagn. Heroverfor stod den retning, som man senere har kaldt den *pyrrhonæiske skepsis* (efter Pyrrhon). Pyrrhonæisk skepticisme adskiller sig fra den akademiske ved ikke positivt at hævde, at viden ikke kan opnås. Man kan godt udtale sig om det, der foreligger – det fænomenale -, blot skal man gøre sig dét bevidst, at man ikke kan tage skridtet fra udtalelser om fænomenet til derefter at sige noget om verden, som den faktisk er: Vi kan ikke tage skridtet fra doxa til episteme. Sextus Empiricus, som var en hovedskikkelse i den pyrrhonæiske skepticisme, brugte ikke primært dette som en erkendelsesteoretisk pointe, men som en livsfilosofisk: Du skal indrette dit liv således, at du ikke bekymrer dig om sikker viden og evige sandheder (episteme); i stedet skal du udøve *epoché* (holde dine domme om sandhed og falskhed tilbage), for derved opnås sjælefred (*ataraxia*). Hvor den akademiske skeptiker positivt hævdede, at han intet vidste, suspenderer Sextus altså sin mening og siger: ”jeg har intet kriterium til at afgøre for eller imod, derfor forholder jeg mig blot til det, der fremtræder for mig”. Ser vi på ateisten som en akademisk skeptiker, har han altså en dårlig sag, når han hævder at vide, at der ikke findes en Gud. *Hvor ved du det fra?* kan man spørge; at man ikke har fået øje på ham kan ikke tages til indtægt for synspunktet, at han ikke findes (som var han et stort lyserødt badedyr hinsides stratosfæren, som Martin Krasnik skrev for nylig). Men her stiller den pyrrhonæiske ateist sig anderledes. Han siger blot, at vi

mangler kriterier til at dømme for eller imod – derfor bør vi undlade at fælle dom. Den pyrrhonæiske ateist bliver en slags agnostiker.

Men er det rigtigt, at der ikke er nogen kriterier? *Descartes* spørger i sit hovedværk, *Meditationes*, sig selv: ”Hvorledes skulle jeg kunne benægte, at disse hænder og dette legeme er mine hænder og mit legeme? Medmindre jeg sammenligner mig selv med sindssyge personer, hvis hjerne i den grad er forstyrret af den sorte galdes dampe, at de ustandseligt forsikrer os om, at de er konger, selvom de i virkeligheden er meget fattige.” Hvorledes skulle jeg kunne benægte sandheden af de mest åbenlyse ting? Jo, jeg har en erfaring af at drømme, tænker Descartes, mens han sidder en aften foran kaminen, og han fortsætter: ”Hvor ofte er det ikke om natten hændt, at jeg drømte jeg befandt mig på dette sted, at jeg var påklædt og sad foran ilden, selvom jeg lå helt nøgen i min seng?”. Til sin store forbavselse mindes Descartes også, at han ofte i drømmen ikke har været i stand til at afgøre, at der var tale om en drøm, hvorfor han heller ikke i den aktuelle situation har noget kriterium til at sikre sig, at han faktisk er vågen. ”Og så stor er min forbavselse, at jeg er på nippet til at tro, at jeg sover”, skriver han. Descartes identificerer her det generelle erkendelsesproblem: Vi kan på et helt fundamentalt niveau aldrig være helt sikre på, at vi kender sandheden. Ikke en gang logiske eller matematiske sandheder er sikre, for, siger Descartes, Gud kunne jo være en bedragerisk Gud, der ustandseligt snød os, når vi udførte simpel aritmetik. Intet er sikkert. På dette fundamentale niveau er vi forvist til blot at *tro* at 2+2=4, at jeg er til stede nu, at verden med hele dens

indretning ikke blev skabt for fem minutter siden (Bertrand Russells berømte eksempel)…

Her er det, at den pyrrhonæiske ateist skal stoppe op og reflektere over, hvorvidt alle doxai er lige, eller om der alligevel er en forskel. For det er der. På den ene side er det generelle vilkår, at vi som erkendende væsener på et fundamentalt niveau er nødt til at slå ud med hænderne og sige: ”Dette er det bedste, jeg kan gøre. Sikrere end dette, bliver det nødvendigvis ikke”. På dette forhold kan man ikke bygge en lære eller en teori. Det er et fundamentalt vilkår for os alle som erkendende væsener, at vi i denne henseende må forholde os til alt som *tro*. Men det betyder *ikke*, at alle ”trosudsagn” på denne baggrund er lige. For specifikke trosudsagn som ”verden blev skabt for fem minutter siden”, ”der findes én eller flere guder” eller ”2+2=4” må der bedes om *sandsynliggørelse*, og her er alle argumenter ikke lige gode, selvom ingen af dem er helt sikre.

Herhjemme er K.E. Løgstrup blevet kendt for bl.a. sit forsøg på at argumentere for trosudsagn. Det er efter min mening en stor styrke ved Løgstrups tænkning, at han søger en fænomenologisk sandsynliggørelse af sin tro, som ellers – uden denne - ville være ”noget pinlig”, som han skriver i *Kunst og etik*. Han véd, at han skal sandsynliggøre specifikke trosudsagn, for at de ikke bliver pinlige – grebet ud af luften. Det er ikke nok at slå fast, at trosudsagnet ikke kan modbevises, og at det derfor kan ses som en mulighed – man må også kunne give et kvalificerende svar på spørgsmålet: *Hvorfor skulle jeg tro på dette specifikke udsagn?* Ellers ville der ikke være nogen argumentatorisk forskel på udsagn om, at Gud er Krasniks lyserøde badedyr og udsagn om, at

Gud er en virkende magt i Universet, som Løgstrup hævder. Siger man, at tro blot er tro, udviskes enhver kvalitativ forskel på argumenterne, og dette kan vel heller ikke være i de troendes interesse? Sagen må handle om en vurdering af sandsynliggørende forhold, som skal vejes for og imod et udsagn, og her må der kunne findes kriterier, som kan anvendes. Hermed ændrer spørgsmålet sig fra tilsyneladende blot at være et spørgsmål om tro mod tro til at omhandle vurderinger af argumenter.

Det er klart, at den akademisk skeptiske ateist har et forklaringsproblem, for han hævder et specifikt trosudsagn som epistemisk sikkert, men den lidt mere reflekterede ateist har ikke dette forklaringsproblem. Han vurderer udsagnet og konkluderer: *Jeg tror ikke på det. Hvorfor skulle jeg antage dette?* Er dette et selvmodsigende udsagn om, at man tror på, at der ikke er noget at tro på? Nej, for der er tale om to forskellige trosforhold: først en epistemisk tvivl, derefter et konkret trosindhold. Gør udsagnet ham til en egentlig agnostiker? Nej, for der svares klart benægtende. Blot er man sig det generelle problem bevidst, at intet vides med absolut sikkerhed – heller ikke at man faktisk er vågen, når man som Descartes slår øjnene op i sengen. Men man kan alligevel tillade sig at indtage en klart afvisende position.

Ateisten har, som alle andre, et generelt begrundelses-problem – den troendes begrundelsesproblem er specifikt.

Den selvmorderiske fejlslutning

– en mistanke om selvmordets absurditet

Af stud.mag. Børge Diderichsen

I den berømte niende sang om Polyfemos i Homers *Odyssé* begår kykloperne den kategoriale fejl at forveksle navnet Ingen med begrebet 'ingen', som jo netop ikke dækker over nogen. At sådanne tvetydigheder forekommer i sproget, var til stort held for Odysseus, men for os er det en kilde til evige fejltagelser. Ligesom kykloperne forvekslede navnet Ingen med 'ingen', forveksler vi døden med navnet på en tilstand. Døden er imidlertid ikke en tilstand, men en mangel på samme. Sagt med Parmenides i tankerne: *Når jeg er, er jeg, og når jeg ikke er, er jeg ikke.* Denne selvevidente sandhed udelukker, at vi kan sammenligne livet med noget eller med 'intet', da livet udgør et hele, som vi så at sige ikke kan slippe levende fra, ligesom verdenen: vi indgår i den, men vi kan ikke betragte den i dens helhed, da vi netop ikke kan stille os uden for den. Af samme grund kan vi hverken tilskrive livet værdi eller mangel på værdi, eller endnu mere radikalt: *negativ* værdi, som alle er værdisættelser. Når nogen derfor hævder at være træt *af* livet, er dette forkert, selvom vedkommende meget vel kan være træt *i* livet. Udtrykt anderledes: der *er* kun livet, og der er derfor intet sammenligningsgrundlag, som er mulighedsbetingelsen for enhver værdisættelse. Uden for rammerne af tilværelsen er der intet, men vel at mærke "intet" forstået radikalt, og ikke som navn på en tilstand.

Hvorfor er der mennesker der vælger at tage deres eget liv? Hvilken rationalitet ligger til grund? Tilsyneladende ingen. Hvis selvmordere tænkte mere rationelt, ville de indse, at deres valg var grundløst. Ligesom de enøjede kykloper, begår de en kategorial fejl: de tror, at de kan undslippe tilværelsen, og nå en tilstand af tilstands-

løshed, men de taber sig selv på vejen. De vil jo ikke længere "være der" til at opleve den tilstandsløshed, de eftertragter. Nu kunne man indvende, at de gør sig fri for dem selv og eksistensen, og dette er deres eneste mål. Men i så fald lader man sig forlede af sproget. Sproget er en spændetrøje vi ikke kan gøre os fri af. Væren er alt. Uden for rammerne af væren er der intet, men intet kan ikke være. At *jeg* skulle dø, er ganske enkelt en selvmodsigelse. Alle andre kan dø, men jeg, set i eget perspektiv (som i denne sammenhæng er det eneste perspektiv der er relevant at anlægge), er udødelig. Døden er en bevidsthed om døden – intet andet. Man kan ikke undslippe sin eksistens (og kan derfor ikke sætte sig ud over den), da man i så fald ikke vil eksistere. Døden er intet – et tomt begreb, som blot er vores illusion om det kommende, men som vi aldrig vil erfare. Vi kan ikke forestille os vores ikke-væren, for der er intet at forestille sig. Sproget begrænser vores forståelse, da sproget kun formår at beskrive det ikke-værende, igennem det værendes begrebslighed. Man negerer det værende for at begribe det ikke-værende, men er dette overhovedet en legitim måde at forstå det ikke-værende på? Man har i sproget brug for at sætte alt i kategorier; også det som ikke tilhører nogen. Man kan derfor sige at forestillingen om døden bliver holdt kunstigt i live. Sætningen: "x er død" er selvmodsigende; man er nødt til at antage x som eksisterende for at kunne udtrykke det modsatte: at "x" ikke dækker over noget. Hvis jeg ytrede sætningen: "Jeg er død", ville absurditeten fremgå umiddelbart, da der indgår en eksplicit paradoksal selvreference. Man opfatter på den måde døden som en tilstand eller et prædikat, der kan knyttes til et subjekt, men døden er

ikke en tilstand – den er en mangel på samme, og der er ikke noget subjekt. Så sætningen, som ikke blot er selvmodsigende, men også tautologisk, og derfor: *dobbelt selvmodsigende*, siger ikke andet end: [”Det som...?”] ikke er, er ikke.” Hvis selvmorderens valg er rationelt, fordrer det, at der er et sammenlignings-grundlag mellem eksistensen og dens modsætning: ikke-eksistensen. Men kan vi gøre ikke-eksistensen til genstand for vores tanker? Tanken er intentional, dvs. den retter sig ud mod *noget*. Men døden er ikke noget, og kan derfor ikke gøres til genstand for vores tanker. At forestille sig døden vil svare til at tænke sig sin egen bevidsthed bort, men dette er ikke muligt. Det store spørgsmål bliver da: kan vi forestille os livets ophør, uden at gøre os en illegitim forestilling om døden, som *noget*, nemlig et ’intet’, der i sig selv er et paradoks? Hvis mit ræsonnement er korrekt, beror selvmorderens beslutning om at tage sit eget liv, på en fejlslutning. Intet menneske kan undslippe tilværelsen.

Nu kunne man anføre, at jeg forbigår det tragiske ved selvmordet, som egentlig er dét, det hele drejer sig om: at der findes mennesker der ledes så meget *i* verden og *i* livet, at de ikke længere har lyst til at leve. Jeg er enig. Set i dette perspektiv, synes min artikel om selvmordets absurditet, at være irrelevant. Men det er ikke det min artikel omhandler. Den omhandler *ikke* selvmordet som sådan, men derimod selvmordet som logisk (u)mulighed. Og hér, set i logikkens grelle lys, synes selvmordet at være behæftet med en logisk inkonsistens. Selvmordet handler kun om livet; det er dét, der gør det tragisk. Hvis selvmordet handlede om et valg: ”To be or not to be?”, ville selvmordet være absurd.

Om forsøget på rent humant-religiøst at bestemme den etiske fordring…

Af cand.mag. Bjørn Rabjerg

Anmeldelse af:	**og**:
Løgstrup, K.E.	Bugge, David og Sørensen, Peter Aaboe (red.)
Den etiske fordring	*Livtag med Den etiske fordring*
3. udgave	KLIM 2007. 263 sider
Gyldendal 2008, 304 sider	
249,- kroner (vejledende)	299,- kroner (vejledende)

Anmeldelser kritiseres undertiden for aldrig at nå længere ind i det anmeldte værk end de første kapitler. Nærværende anmeldelse er langt mindre ambitiøs, og den vil ikke komme meget videre end den første sætning.

***Den etiske fordring* som et teologisk debatindlæg**

Da *Den etiske fordring* udkom tirsdag den 27. november 1956, var det Løgstrups første danske bogpublikation siden disputatsen (1942) og tiltrædelsen som professor i etik og religionsfilosofi ved Det teologiske Fakultet på Aarhus Universitet (1943). Om bogen skriver redaktørerne af *Livtag med Den etiske fordring*: ”Der er næppe noget andet dansk teologisk eller filosofisk værk fra nyere tid, der er blevet læst så indgående og i så mange forskellige sammenhænge som K.E. Løgstrups *Den etiske fordring*”.[1] Det er store ord, men det er ubetvivleligt, at bogen havde en for sin genre helt usædvanlig gennemslagskraft, og at den dermed blev kendt i et meget bredt udsnit af den danske (og sidenhen

[1] Bugge og Aaboe 2007: *Livtag med Den etiske fordring*, s. 7.

også i dele af den internationale) offentlighed. At der er tale om et hovedværk både fra Løgstrups side og også i dansk åndsliv, kan man ikke betvivle. Mange peger på Løgstrup som den største danske tænker siden Søren Kierkegaard, og den karakteristik er efter min mening helt berettiget.

At bogen var den første danske bogudgivelse fra Løgstrups hånd i over ti år, betyder imidlertid ikke, at tankerne i bogen var helt nye. Allerede i 1950 havde Løgstrup publiceret en helt central artikel, *Humanisme og kristendom*, som er et varselsskud om grundtankerne i *DEF*. Samme år, 1950, publicerede han også den tyske bog, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, som afstedkom en voldsom diskussion i den præstelige[1] bevægelse, *Tidehverv*, som Løgstrup var en del af fra ca. 1936-1961. Diskussionen udfoldede sig i tidsskriftet *Tidehverv*, hvor Løgstrup diskuterede tolkningen af Kierkegaards teologi med den tidehvervske Kierkegaard-ekspert, Kristoffer Olesen Larsen. I 1955 skriver Løgstrup tre artikler efterfulgt af en fjerde i januar 1956, emnerne er *Opgør med Kierkegaards "Kærlighedens Gerninger"*[2] og *Forholdet mellem den naturlige Kærlighed og Kærligheden til Næsten*[3]. Artiklerne modsvares af

---

[1] Med det såkaldte 2. generations Tidehverv, som i dag er repræsenteret af præsterne Krarup og Langballe, er Tidehvervsbevægelsen blevet mere folkelig, men på Løgstrups tid var bevægelsen stort set begrænset til det præstelige miljø.
[2] i *Tidehverv 29* (1955), s. 42-50.
[3] i *Tidehverv 29* (1955), s. 33-42.

Olesen Larsen, og dele af artiklerne kan genfindes i *Polemisk epilog* i *DEF*.[1]

Set i dette lys skal man bemærke, at Løgstrup *ikke* skriver *DEF* ind i en filosofisk debat, men ind i en teologisk. Overser man dette, så forstår man ikke Løgstrups anliggende, og man kommer til at misforstå hans position.

Den humant-religiøse skabelsestanke, hvoraf fordringen opstår…

Hermed er vi nået til den indledende sætning i *DEF*:

> Om forsøget på rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse.[2]

En af de fra filosofisk side helt store misforståelser af Løgstrups projekt er betydningen af udtrykket "rent humant". For den læser, som kommer med filosofisk baggrund uden et særligt kendskab til dansk og tysk teologi i første halvdel af det 20. århundrede, er det oplagt at fortolke "rent humant" som et metafysisk udsagn om religion overfor filosofi. "Rent humant" kommer hermed til at betyde, at der er tale om en ikke-religiøs bestemmelse (analyse/karakteristik) af Jesu lære

---

[1] For en nærmere analyse af Løgstrups kritik af Kierkegaard og diskussionen med Olesen Larsen henviser jeg til min artikel fra sidste år: Bjørn Rabjerg: *Løgstrups kritik af Kierkegaard*, I *Res Cogitans*, Artiklen kan findes her: http://www.rescogitans.sdu.dk/files/RC___Rabjerg.pdf

[2] *DEF*, s. 9.

- altså kristendommen som en etisk eller eksistensfilosofisk retning, hvor man har valgt det metafysiske og religiøse spørgsmål fra. Dermed er der tale om en humanistisk-ateistisk læsning af Jesu lære, hvor man ser på Jesus som en kulturperson, som man så kan føle sig mere eller mindre kongenial med; kristendom bliver til kristen kultur og kristen etik. Denne læsning er imidlertid helt forkert.

Når Løgstrup vælger formuleringen ”rent humant”, skyldes det *ikke*, at han vil lægge afstand til religiøsiteten, for det er ikke en filosofisk debat omkring religiøsitet eller ej, han er involveret i. ”Rent humant” betyder tre ting:

1. At der er tale om en *human religiøsitet* - ikke kun en specifik kristelig. Med ordet *humant* åbner Løgstrup op for, at den kristne er stillet under de samme vilkår som alle andre mennesker, uanset om de er muslimer, buddhister, ateister eller andet.
2. At hans metode er fænomenologisk - ikke eksklusivt åbenbaringsteologisk forstået på den måde, at sandheden om Jesu lære kun kan findes gennem forkyndelsen. Tilværelsen bærer i sig spor på, at verden er skabt, og et af disse spor er den etiske fordring, som kan opdages fænomenologisk - rent humant.
3. Med udtrykket ”rent humant” positionerer han sig i opposition til Tidehverv. Olesen Larsens Kierkegaard-læsning fører nemlig til en nivellering af

det jordiske liv, hvor Olesen Larsen fuldstændig frakender det jordiske (det humane) værdi.

Opsummerende kan vi derfor sige, at ”rent humant” hos Løgstrup ikke er en antireligiøs, metafysisk position, men snarere en epistemologisk, religiøst-metafysisk position, som dækker over den grundantagelse, at det humane (= det jordiske liv) er værdifuldt og meningsfuldt, og vi ved at betragte det fænomenologisk kan blive informeret om sandheder om livet og om Gud. Forudsætningen (input) er altså religiøs, og derfor er konsekvensen (output) det selvfølgelig også. Derfor er det også hårrejsende forkert, når Gyldendal på sin hjemmeside, hvor de informerer om nyudgivelse af *DEF*, citerer Nils Gunder Hansen:

> Om den etiske fordring, der ligger i selve den menneskelige tilværelse, uanset om man er kristen eller ej.[1]

Hele Løgstrups tænkning udspiller sig inden for rammerne af en religiøs livsforståelse, og derfor kommer det aldrig på tale, at den etiske fordring er uafhængig af denne. Dette er Løgstrup selv klar over, hvilket han også gør eksplicit rede for i *DEF*, når han kommer med

> […] en yderligere karakteristik af fordringen - eller rettere sagt af den livsforståelse, den [fordringen, BR] står og

---

1 http://www.gyldendal.dk/webapp/wcs/stores/servlet/product+10001+10002+571213+1000

> falder med. Den består i, at livet med alt hvad det indebærer er skænket den enkelte. […] Fordringen, […], giver sig altså ikke slet og ret af, at det ene menneske er udleveret det andet, men den giver kun mening under forudsætning af, at der i den enkeltes liv, til hvem fordringen stilles, intet eksisterer som ikke er skænket ham.[1]

Fordringen giver kun mening under forudsætning af, at vi tror på, at alt i vores liv er skænket os, skriver han, men disse linjer lader til at have undsluppet Nils Gunder Hansens opmærksomhed. Der er ellers steder nok, hvor han kunne være blevet mindet om dette - f.eks. i *Kunst og etik* fra 1961, hvor Løgstrup eksplicit tager spørgsmålet op om, hvorvidt hans analyse af den etiske fordring forudsætter en religiøs ontologi:

Til det humane hører derimod forståelsen af, at den etiske fordring er radikal og eensidig i en forståelse, oplevelse, tro, tydning - eller hvad man nu vil kalde det - af at vort liv er skænket os. Kalder man det tro, er det ikke en særlig kristelig, men human tro. Kalder man det religiøsitet, er det ikke en særlig kristelig, men human religiøsitet.[2]

Om denne tro siger han:

> Men hvad jeg vil have sagt er altså […], at ”trossandheden, at livet er en gave” og min ”religiøst farvede ontologi”, eller […], at spørgsmålet om skabelse og om en absolut instans [Gud, BR] *ikke hører til det*

[1] *DEF*, s. 136.
[2] Løgstrup: Kunst og etik (1961), s. 198.

> *specifikt kristelige, men til det humane, til en filosofisk etik.*[1]

Ifølge Løgstrup selv forudsætter den etiske fordring altså en trossandhed, nemlig skabelsestanken: at livet er skabt og skænket den enkelte, som han formulerer det andre steder. At Nils Gunder Hansen (og mange andre, der lader forstå, at de anser sig for Løgstrup-kendere) har overset dette, er mærkværdigt, da der i Løgstrup-litteraturen er blevet gjort opmærksom på det. Svend Andersen, som besidder Løgstrups gamle professorat i Århus, har f.eks. påpeget den etiske fordrings absolutte afhængighed af en religiøs livsforståelse på denne måde:

For at bruge Løgstrups senere terminologi: accepten af den ensidige fordring er ensbetydende med en religiøs tydning af den menneskelige tilværelse. Man må her bemærke, at det ikke giver mening at tale om en religiøs tydning *af* den ensidige fordring, for fordringen er slet ikke en realitet uafhængigt af tydningen![2]

og han konkluderer:

> Som Løgstrup fremstiller fordringen, har den under ingen omstændigheder status af grundlag for en rent human etik [her i betydningen *areligiøs*, BR] – hvad der som

---

[1] Ibid., min kursivering. Begrundelsen for at han overhovedet kan mene dette, er, at han på dette tidspunkt implicit antager, at skabelsestanken lader sig fænomenologisk underbygge.

[2] Andersen, Svend 1991: ”Modtagelse eller oprør”. I: *Fønix*, 15. årg., nr. 3, 1991, s. 175-186. S. 180.

> sagt ikke udelukker, at den kan *forstås* »humant«.[1]

Spørgsmålet om, hvorvidt Løgstrups etik og hans tænkning i det hele taget kan læses uafhængigt af hans religiøse baggrund, har jeg behandlet udførligt i mit speciale, og jeg vil henvise læsere med yderligere interesse for spørgsmålet dertil.[2]

Hvorfor bruge så meget plads på dette spørgsmål i en anmeldelse af genudgivelsen af *DEF*, kan man spørge sig? Fordi det uheldigvis stadig er et spørgsmål, som man kun med megen møje og besvær kan finde et velargumenteret svar på - til trods for spørgsmålets vigtighed. Hvorfor forholder det sig sådan? Firkantet sagt skyldes det i mine øjne to parallelle forhold.

1. På den ene side har der i tiden, hvor religionen var klemt, været en tendens til fra teologisk side at komme de anti-religiøse i møde ved at tage Løgstrup til indtægt for en position, som kunne fremhæves i den verserende etikdebat, hvor man fremlagde hans synspunkt som ”rent humant” og uden særligt kristne eller religiøse forudsætninger. Det har kunnet lade sig gøre, fordi Løgstrup selv mange steder kommer til at lyde som om, at han arbejder rent fænomenologisk (og følgelig med metafysiske udsagn sat i parentes, jf. Husserls *epoché*); man har altså solgt ham som en fænomenologisk,

---

[1] Ibid., s. 180f.

[2] Rabjerg, Bjørn: *Forholdet mellem metafysik og etik hos K.E. Løgstrup*. Specialeafhandling, SDU, Odense 2007. Upubliceret, men tilgængelig på universitetsbiblioteket og i opgavearkivet hos faglig vejleder på filosofi.

humanistisk tænker, som godt nok er kristen, og som også mener, at kristendommens budskab er forståeligt og fornuftigt, men hvor dette trosspørgsmål kunne sies fra af dem, som ikke brød sig om det, uden at det skulle diskvalificere resten af hans tænkning. Andre teologer har læst og udlagt Løgstrup på en sådan måde, at han bruges til at fremføre en form for empirisk gudsbevis - ”vise at verden er Guds”, som Ole Jensen skriver det i sin bog fra sidste år.[1] Jeg har stor respekt for Jensens Løgstrup-læsning, og jeg mener, at det er den bedste Løgstrup-fremstilling, der findes. Imidlertid mener jeg, at det er vigtigt - om ikke andet så fra filosofisk side -, at få mejslet i granit, at nok har Jensen ret i, at dette er Løgstrups projekt (her er jeg 100% enig), men han går ikke forudsætningsløst til sine fænomenologiske analyser; han udfører dem hele tiden på baggrund af en forudsat antagelse om, at verden er skabt og skænket den enkelte, og som nævnt tidligere, så er det ikke overraskende, at konklusionerne er religiøse, når forudsætningerne også er det. Løgstrup arbejder altså hermeneutisk ud fra en religiøs forforståelse.

2. På den anden side har der fra filosofisk side været nogle toneangivende Løgstrup-læsere, som ikke har kunnet finde sig til rette med Løgstrups kristne og religiøse tanker, men som stadig har fundet, at mange af Løgstrups synspunkter og analyser var frugtbare. Derfor har man valgt at se bort fra de teologiske implikationer og relationer, og i stedet har man fokuseret på ”Løgstrups filosofi”, som man så har beskæftiget sig med helt uden at skele til hans teologi.

---

[1] Jensen, Ole 2007: *Historien om K.E. Løgstrup*. København, Forlaget ANIS, 2007.

Receptionshistorien efter udgivelsen af Løgstrups skelsættende værk tirsdag den 27. november 1956 har altså været præget af en manglende afklaring omkring spørgsmålet om, hvorvidt Løgstrups tænkning har religiøse forudsætninger eller ej. Dette leder mig til nogle bemærkninger omkring det andet værk, der er genstand for denne anmeldelse.

Venskabelige Livtag med den etiske fordring

Præcis 50 år efter udgivelsen af *DEF* afholdt man på Det teologiske fakultet, Århus Universitet, et jubilæums-arrangement, der bl.a. skulle rette fokus på bogens fortsatte aktualitet. På samme tid var der *call for papers* til den antologi, som fik navnet *Livtag med Den etiske fordring*[1], og som blev udgivet d. 7. december 2007. Den brede vifte af temaer, som kendetegner Løgstrups tænkning, kendetegner også *DEF*. Dette fremgår både af de forskellige forfattere[2], som har bidraget til *LmDEF* og af spændvidden af de emner, der behandles i bogen.

Bogen indeholder både spændende og væsentlige bidrag til Løgstrup-forskningen, men karakteristisk er både et tilstedeværende og et fraværende indlæg.

Tilstede er selvfølgelig et indlæg skrevet af Zygmunt Bauman, hvor han argumenterer for, at Løgstrups etik og Levinas' ditto har store ligheder, og at de begge kan fungere på postmodernistiske præmisser. Bauman er af den opfattelse, at Løgstrup må have forfattet sin teori om

---

[1] Herefter *LmDEF*.

[2] Blandt forfatterne er fem teologer, to sociologer, to kandidater i sygepleje, en filosof, en idehistoriker og to cand.polit.'er fra statskundskab.

den naturlige tillid mellem mennesker under sit (i Baumans øjne idylliske) præsteembede i de fynske sogne Sandager-Holevad. Kun her, langt væk fra storbyens farer og Europas spirende uro, kan man have fået den små-naive opfattelse, at mennesker umiddelbart føler tillid til hinanden frem for mistillid, lader Bauman vide.

Det er i mine øjne karakteristisk for den aktuelle Løgstrup-reception, at Baumans artikel er at finde i bogen - den får endda det sidste ord, da den er antologiens sidste indlæg -, og det er ligeså karakteristisk, at den som den eneste bliver omtalt i det én-side-lange forord, og at Bauman dér som den eneste bidragsyder bliver nævnt ved navn. Det karakteristiske ligger i mine øjne i det forhold, at man længe har arbejdet hårdt for at få kendskabet til Løgstrup udbredt til det internationale intellektuelle miljø, og i denne bestræbelse har man undladt at give sig i kast med kritiske kommentarer til fejlagtige og misforståede læsninger af Løgstrup. I Bauman har man fundet det man ønskede, nemlig en internationalt anerkendt intellektuel, som endda er ret så produktiv, som kan bringe Løgstrups tanker videre til den internationale offentlighed. Problemet er blot, at man har valgt at se stort på, at det ikke er Løgstrups tænkning, der kommer frem i Baumans læsning. Der er stort set kun tale om henvisninger til Løgstrups navn, for den fortolkning af Løgstrup, som Bauman forestår, har meget lidt med Løgstrups tænkning at gøre. Det vil jeg ikke lægge Bauman til last - han omtaler ikke sig selv som Løgstrup-ekspert; han har flere steder udtalt, at hans interesse for Løgstrup skyldtes, at han søgte andre tænkere, der kunne bruges til at fremhæve træk ved

Levinas' etik, som Bauman interesserede sig for.[1] Men til gengæld finder jeg det betænkeligt, at der ikke publiceres internationale artikler, hvor anerkendte Løgstrup-forskere tager på sig at vise, at Baumans læsning måske nok kan være interessant og inspirerende, men på ingen måde er en kongenial udlægning af, hvad Løgstrup rent faktisk mente. I stedet lader man denne misforståede Løgstrup-læsning brede sig uimodsagt, og det seneste resultat (mig bekendt) er Simon Critchleys *Infinitely demanding*, hvor han bruger Løgstrup til at sige ting som

> […] knowing there is no God, we have to subject ourselves to the demand to be God-like, knowing we are sure to fail because of our finite condition - a godless subjectivation.[2]

Holder man Løgstrups egne udsagn fra f.eks. *Kunst og etik* (se ovenfor) sammen med Critchleys, skulle det gerne være klart, at vi har bevæget os meget langt væk fra kilden.[3]

I mine øjne ville *Livtag med Den etisk fordring* have været et oplagt sted at påbegynde en kritik af Baumans læsning, men resultatet var måske blevet nogle lidt for

---

[1] Se f.eks. Baumans bidrag til en anden Løgstrup-antologi: Andersen, Svend, og Niekerk, Kees van Kooten: *Concern for the other*. University of Notre Dame Press, 2007.

[2] Critchley, Simon: *Infinitely demanding*. Verso, 2007.

[3] Hans Fink, som også er bidragsyder i *LmDEF*, holdt et både oplysende og vigtigt foredrag om netop denne forvanskning af Løgstrups tænkning ved jubilæumsarrangementet, men tankerne fra foredraget har desværre ikke fundet vej til bogen.

barske livtag. Men som nævnt er også et fraværende indlæg karakteristisk, og det indlæg er netop den artikel, som én gang for alle kunne afklare spørgsmålet om afhængigheden af religiøse forudsætninger for Løgstrups tænkning. Ole Jensen berører det forbigående i hans artikel:

> Fordringen giver sig af interdependensen. Men den har en forudsætning mere: At livet er "en vedvarende gave, så vi aldrig kan komme i den situation at kunne kræve noget til gengæld for, hvad vi gør" (Løgstrup 1956: 141 [*DEF*, s. 144 i den anmeldte udgave, BR])! Det diskuteres den dag i dag, om dette ikke er en "religiøs" forudsætning. Løgstrup vedgår tidligt, at det kan man på en måde godt sige, men så er det "ikke en særlig kristelig, men human religiøsitet", læs: en del af "det universelle i kristendommen" (Løgstrup 1961: 239 [*Kunst og etik*, 2. udg., s. 198, BR])[1]

Desværre bliver det ved disse bemærkninger, før Jensen bevæger sig videre til artiklens egentlige anliggende, som er en diskussion med Svend Andersen omkring spørgsmålet om, hvorvidt der gives en særligt kristelig etik eller ej.

[1] *LmDEF*, s. 157.

Afsluttende bemærkninger

> Jeg betragter *Den etiske fordring* som et værk der rummer vigtige og selvstændige bidrag ikke bare til den danske, men til den store europæiske tradition for moralfilosofisk refleksion over hvad vi som mennesker har at rette os efter i vores liv med og mod hinanden. Det er et værk der på linje med andre klassikere fortjener at blive læst både langsomt og mange gange, og som rigeligt belønner en sådan læsning. […] og den er først og sidst båret af en ægte videnskabelig interesse for, hvordan det faktisk forholder sig i den verden vi lever i, ganske uanset hvad vi måtte tro på eller ikke tro på.[1]

Selvom jeg ikke deler Hans Finks opfattelse i den sidste ledsætning, er jeg enig i hans karakteristik, og jeg mener, at den er en af de bedste salgstaler for, hvorfor andre skal gå ud og anskaffe sig *Den etiske fordring* samt den nye antologi, *Livtag med Den etiske fordring*. Løgstrup betragter og analyserer den menneskelige eksistens i alle dens afskygninger, og grundige analyser er altid både interessante og relevante, hvis man interesserer sig for genstandsområdet. Den religiøse forudsætning, som Løgstrup har, bliver først en faktor, når vi stiller os selv spørgsmålet, hvordan vi skal forstå betydningen af de fænomener, Løgstrup undersøger, og her skilles vejene,

[1] Hans Fink: Om komplementariteten mellem den etiske fordring og alle personlige og sociale fordringer. I: Livtag med Den etiske fordring, s. 47.

hvis man ikke deler hans skabelsesteologiske og -filosofiske udgangspunkt. Den store styrke ved Løgstrups tænkning er imidlertid, at han giver plads til, at der kan findes forskellige tydninger af fællesmenneskelige erfaringer, og i en multikulturel tid og virkelighed giver dette plads til, at folk med forskellige livsforståelser i fællesskab kan diskutere og tyde sine erfaringer.

Hvad er tænkning?
– En filosofisk diskussion i kognitionssemiotisk belysning
Af stud.mag. Børge Diderichsen

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
Da steht ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug als wie zuvor;
Heiße Magister, heiße Doktor gar
Und ziehe schon und die zehen Jahr
Herauf, herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nase herum –
Und sehe, dass wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen.

– J. W. von Goethe: *Faust*

Til Heidegger-seminaret på Aarhus Universitet i forbindelse med den nyudkomne danske oversættelse af *Sein und Zeit*, indledte Jørgen Hass sit foredrag med at fortælle om passagen i Umberto Ecos roman *Rosens navn* (1980) hvor den unge novice Adso forføres af en pige.[1] Da Adso ikke tidligere har haft nogen seksuel erfaring, tolker han den opnåede orgasme i det herskende religiøse verdensbilledes kategorier. Det er disse kategorier, der aftvinger hans oplevelse *en mening*. Adso *overfører* en oplevelse fra ét domæne (det seksuelle), som han ikke er bekendt med, til et andet (det religiøse),

[1] I modsætning til de fleste andre litterære værker *består Rosens navn* ikke blot af tegn på *flere forskellige* niveauer (hævet over det trivielle: at ethvert litterært værk nødvendigvis må bestå af bogstaver), men *handler også om* tegn, og dette igen på flere niveauer; helt fra den leddelte platonisk-inspirerede fortælleform til navne på personer, som desværre vil føre for vidt at komme nærmere ind på hér – ikke for ingenting er Umberto Eco professor i semantik.

som til den tid udgør hans forståelseshorisont. En sådan overførsel hedder med et fremmedord: ”metaforik”.

Inden for kognitiv semiotik har George Lakoff og Mark Johnson i deres bog *Metaphors We Live By* (1980), indledt og fremsat den tese, som de nærmere udfolder i bl.a. bøgerne *The Body in the Mind* (1987), *Women, Fire and Dangerous Things* (1987) og *Philosophy in the Flesh* (1999), at tænkning hovedsageligt ”udtaler sig” i metaforer, og det er der en del empirisk forskning der tyder på, men hvad er de filosofiske konsekvenser?

Overordnet set tager teorien sit udgangspunkt i grundtanken (eller perspektivet), at mennesket og verden ikke er i et indbyrdes modsætningsforhold, men at mennesket både kropsligt og bevidsthedsmæssigt er et produkt af en evolution. Lakoff og Johnson forsøger at overvinde det cartesiansk-dualistiske paradigme som på mange områder stadig er det herskende, og den af samme tænketradition oprundne oplysningstids piedestalisering af fornuften, affødt af troen på fornuftens (selv)hævdede autonomi. Bevidstheden *kan ikke* adskilles fra legemet, og det er denne indsigt der ligger til grund for Lakoff og Johnsons metaforteori. Inden jeg i korte træk vil redegøre for nogle af hovedlinjerne i denne, vil jeg benytte mig af lejligheden til at knytte et par kommentarer til deres epifænomenalistiske udgangspunkt: Det er uden tvivl rigtigt (og knap så originalt som Lakoff og Johnson gerne vil have det til at lyde…), at kroppen er mulighedsbetingende for bevidstheden, og at den førstnævnte også har langt større betydning for sidstnævnte end ”blot” at være dens grundlag: dens ”hvorfor”, men også har afgørende betydning for, *hvordan* denne bevidsthed fungerer. Men

spørgsmålet er dog om den *ontologiske differens*[1] på et mere basalt plan ikke er uovervindelig. Jeg benægter naturligvis ikke, at bevidstheden grunder i noget kropsligt, men man kan alligevel godt adskille de to fremtrædelser som noget essentielt og ontologisk set forskelligt. Således ville jeg også finde det malplaceret, at indvende over for Kants transcendental-aprioriske erkendelsesteori, at den ikke er kompatibel med en menneskelig biologisk udvikling. Kants transcendental-filosofi ser jeg som et teoretisk-abstrakt system af (onto)logiske grundregler der som sådan er utidslige; f.eks. kunne man hævde at de logiske domstyper er mulighedsbetingelse for erkendelse, uden dermed at gøre de logiske regler til et spørgsmål om neurobiologi, men i stedet opfatte dem som muligheds-betingende formalbestemmelser. De logiske regler er altså ikke selv noget fysisk, selvom de kan anvendes på den fysiske virkelighed. Tilsvarende kan vi anerkende bevidstheden som noget essentielt forskelligt fra kroppen, selvom den er *muliggjort* af noget kropsligt. Og i den forstand består der en uomgængelig, dog ikke cartesiansk, form for dualisme.

Ligeledes kan man meningsfuldt tale om fornuftens autonomi uden at benægte dens relation til kroppen. For selvom det er, som Lakoff og Johnson også gør en del ud af at fremhæve, over 90 % af bevidstheden der er ubevidst ("toppen af isbjerget"), er dette udsagn i en vis forstand ligeså paradoksalt og meningsløst som det lyder, for hvordan kan man overhovedet sammenligne

[1] Det kan måske synes mærkeligt og måske også vildledende at jeg hér benytter den heideggerske skelnen mellem *væren* og *det værende*, men jeg finder den essentiel for problemstillingen.

det bevidste med det ubevidste? Det bevidste fylder så at sige sig selv ud, og medregner aldrig sit ubevidste, korrelative fysiske grundlag. Det er hér Descartes' dualisme kommer til sin ret. Det er derfor, at vi meningsfuldt kan tale om fri vilje, førstepersons-perspektiv, et "jeg" etc., som kun giver mening *inden for* og *til* denne distinktion. Jeg kan ikke *se* de neurale processer, der får mig til at gå ud i køkkenet og fylde mere vand i kanden, og det er bl.a. af den grund, at jeg kan gøre det. Men siden bevidstheden nødvendigvis ud fra et førstepersonsperspektiv (der er lige så berettiget som et objektivt tredjepersonsperspektiv) må betragtes som et hele, kan den ikke opfatte sig selv som *andet* end autonom. I den forstand er mennesket, lidt religiøst og måske også spinozistisk udtrykt: helt legeme og helt sjæl.

Som en konsekvens af deres synspunkt, må Lakoff og Johnson også gøre op med objektivismen og subjektivismen, og i stedet forfægte en *eksperimentialisme,* hvor subjekt-objekt-dikotomien delvist er udvisket. Ifølge denne position er der ikke noget skel mellem primære og sekundære sansekvaliteter, som begge må betragtes som sekundære, da vores sanseapparat, og derfor også vores *måde* at tænke på, er formet af en evolution for hvilken overlevelse er det eneste mål. De kalder selv deres alternative position, som de konsistent nok betegner som "den tredje myte", "embodied realism". Lidt utilstrækkeligt ville den muligvis kunne illustreres således:

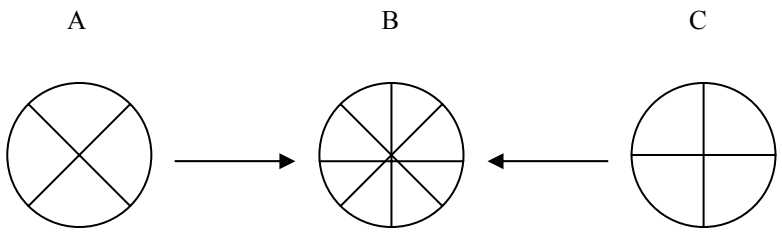

Fig. 1

Cirklerne A og C er abstraktioner af henholdsvis subjektet *i sig selv* og verden (objektet) *i sig selv*, og denne distinktion kendetegner tidligere tænknings paradigmatiske opdeling, mens cirkel B repræsenterer den verden vi altid-allerede befinder os i – INCIPIT LAKOFF OG JOHNSON!

Ligesom et træ der falder i en skov hvor ingen er der til at "høre lyden", *ikke afgiver* lyd; kun lydbølger, således også med alle de andre kvaliteter. Ting fremtræder som de gør, *fordi* vores erkende- og sanseapparat er som de er. Den virkelige verden opstår *i mødet* mellem subjekt og objekt. Ligeledes opstår mening i forståelsen, som er en relation mellem subjektet og dets verden, som subjektet - formuleret heideggersk - *altid-allerede befinder* sig i.

Men det er ikke kun det neurale netværk, som grundlag for bevidstheden, der har betydning for vores måde at tænke på; det er også vores kropslighed i almindelighed. Kroppen, som vores (umiddelbare) tilgang til verden, spiller en langt større rolle for vores virkelighed, end man tidligere har tilskrevet den (Maurice Merleau-Ponty er klart en undtagelse fra denne regel). F.eks. har ting forsider og bagsider, *fordi* vores kroppe og erkendeapparat kun tillader os at opfatte tingene fra én

side af gangen, og fordi de ydre objekter tilpasses menneskets kropslige virke – ikke fordi disse sider er inhærente egenskaber ved tingene i sig selv. Derudover udvirker den konstante, neurale påvirkning en implicit og underliggende baggrundsbevidsthed (”background awareness” – et begreb lånt af A. Damasio) om vores kropslighed – det neurofysiologiske korrelat til hvad R. Gibbs kalder ”body schemas”, som danner grundlaget for Lakoff og Johnsons ”image schemas”. Image schemas bestemmes som formal-figurative abstraktioner med hvilke bevidstheden *begriber* sin verden.[1]

Disse *image schemas* skal ikke forstås som statiske, mentale repræsentationer i bevidstheden, og slet ikke transcendentale a priori, som Lakoff og Johnson nærer den største foragt for, men derimod som dynamiske oplevelseshelheder (”dynamic experiential gestalts”). De er fremkommet af hvad de kalder ”basale oplevelser”. Som eksempel på en basal oplevelse kan nævnes ”containment”, startende med vores egne kroppe. Vi oplever kroppen som en beholder (”container”): vi putter mad *i* munden, som senere kommer ud den anden vej, vi ser ting (herunder væsker) blive opbevaret *i* beholdere, f.eks. erfarer vi at mælken er *i* sutteflasken, at maden er *i* skålen. Som fostre opholder vi os *i* vores mors mave, når vi kommer ud, opholder vi os for det meste *i* en krybbe, *i* kravlegården eller *i* barnevognen, som igen står *i* værelset, *i* haven eller *i* huset *i* byen – eller *i* vores mors

[1] De forholdsvist fornyeligt opdagede spejl-neuroner (”mirror neurons”) kan muligvis vise sig at være det neurale grundlag for body schemas og image schemas, proklamerer Gibbs.

arme[1]. Vi siger også at vi er *i* verden, *i* en situation, *i* en tilstand af depression/lykke osv. Senere når vi kommer *i* skole for at få undervisning, lærer vi en masse nyt; vi kommer til at "rumme" den tillærte viden ("viden" bliver hér opfattet som en art føde – igen en metafor!). Dette danner grundlag for den konceptuelle metaforstruktur: 'SELVET ER EN BEHOLDER'[2]. Disse skemaer er alle overførte talemåder der røber at de er dybt indlejrede *i* os, som abstrakte formal-figurative erfaringsstrukturer som vi forflytter på tværs af erfaringsdomæner. Disse image schemas forklarer også hvordan vi overhovedet kan foretage følgeslutninger, f.eks. når vi i den velkendte aristoteliske syllogisme slutter at Sokrates er dødelig:

Sokrates er menneske
Alle mennesker er dødelige
K: Sokrates er dødelig

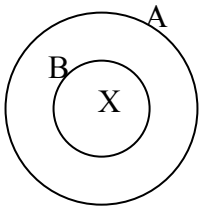

Fig. 2

[1] Ifølge teorien er det heller ikke tilfældigt at omsorg, kærlighed og varme bliver forbundet med hinanden. Da vi var babyer var varme og omsorg to sider af samme sag, så vi skelnede ikke – dette forklarer, hvorfor varme er blevet et image schema for netop omsorg og kærlighed. Også abstrakte begreber som tid, årsag og virkning, kvantitet, tilstand, forandring, (for)mål, middel etc. er konceptualiserede som image schemas, ifølge Lakoff og Johnson (og andre).

[2] Hos Lakoff og Johnson bliver navnene på de konceptuelle metaforer, dvs. de abstrakte formal-figurative strukturer der kan overføres fra det ene domæne til det andet, stavet med store bogstaver. "SELVET ER EN BEHOLDER" skal altså ikke forstås som et udsagn.

Vi tænker nemlig i den konceptuelle metafor: ”CATEGORIES ARE CONTAINERS”, som er skematiseret i figur 2. Dette skema kan også udtrykkes propositionelt: Hvis X er i kategori B, og kategori B er i kategori A, så er X i kategori A. Men bemærk, at selve *slutningen* aldrig ville kunne foretages ud fra udsagnet alene.

Også eksistensen af polysemier i sproget, dvs. ord der har flere betydninger, men med en fælles grundbetydning.[1] Som eksempel på en polysemi kan nævnes begrebet ’over’ (”en kat løb *over* gaden”, ”det gik hen *over* mit hoved”, ”du lavede *over* ti fejl”, ”hun kunne *over*skue situationen til trods for at han *over*så en fejl”, ”bolden røg *over* hegnet” etc.) Begrebet ’over’, har hér forskellige betydninger, men disse deler en grundbetydning, der kan skematiseres således:

TR: Trajector
LM: Landmark

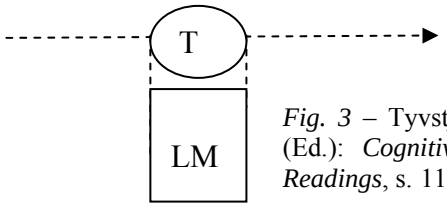

Fig. 3 – Tyvstjålet fra D. Geeraerts (Ed.): *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, s. 113.

Dette skema er (eller illustrerer) et image schema, og viser grundbetydningen af ”over” som *henover* og

[1] Det modsatte er homonymier, der ikke deler nogen fælles grundbetydning, og derfor betragtes som forskellige ord der tilfældigvis staves ens, f.eks. ordet ”bakke”, der både kan betyde en forhøjning og en plade hvorpå man almindeligvis bærer genstande til måltider.

ovenover. Det er ikke sådan, at vi går rundt med tilsvarende skemaer på indersiden af vores hoveder som mentale repræsentationer; skemaet er ment som en pædagogisk illustration af en basal erfaringsstruktur. Pointen er, at alle vores erfaringer er ordnede i lignende mønstre. Vores tænkning består i at vi forflytter sådanne image schemas til nye erfaringer – derfor må disse image schemas være formale og abstrakte for at kunne virke som fælles grundmønster på tværs af domæner, dvs. som mulighedsbetingelse for metafordannelse, som netop konstituerer, hvad vi kalder "forståelse". For at vi kan forstå, må vi forstå *noget i kraft af* noget *andet*, og for dette må "invariansprincippet" overholdes, hvilket vil sige, at den samme topologiske struktur må gøre sig gældende i både "the source domain" og i "the target domain", som henholdsvist refererer til metaforen og det metaforen er metafor for. Altså, tager jeg den konceptuelle metafor: LIVET ER EN VANDRING, der kan tegnes op i skemaet "SOURCE-PATH-GOAL-SCHEMA", illustreret i fig. 4, burde lighederne være evidente: Jeg befinder mig på et stadium af mit liv; dette liv har en ende, hvorhen jeg bevæger mig. På denne vandring kan der være forhindringer; jeg kan komme til et vendepunkt i mit liv; vejen kan dele sig, jeg kan komme på vildveje eller afveje, jeg kan tage en vej der ender blindt, eller jeg kan møde nogen eller noget på min vej osv.

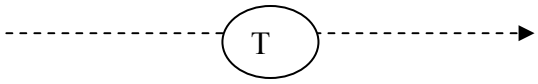

Fig. 4

Nu kunne man måske undre sig, hvordan man skulle kunne foretage en metafor, bevidst eller ubevidst, uden

først – bevidst eller ubevidst – at erkende hvad der konstituerer *ligheden* mellem ”the source domain” og ”the target domain”. For hvad er egentligt ligheden mellem et ”selv” og en beholder, eller tid og de rumlige kvanter tiden måles i, eller livet og en vandring, eller sammenhængen mellem ’mere’ og ’op’, og ’mindre’ og ’ned’? Lakoff har som altid svar på rede hånd:

There are other languages in which MORE IS UP and LESS IS DOWN, but none in which the reverse is true, where MORE IS DOWN and LESS IS UP. Why not? Contemporary theory postulates that the MORE IS UP metaphor is *grounded in experience* – in the common experience of pouring more fluid into a container and seeing the level go up, or adding more things to a pile and see the pile get higher. These are thoroughly pervasive experiences; we encounter them every day of our lives. They have structure – a correspondence between the conceptual domain in quantity and the conceptual domain of verticality: MORE corresponds in such experiences to UP and LESS to DOWN. These correspondences in real experience form the basis for the correspondences in metaphorical cases, which go beyond real experience: *in prices rose* there is no correspondence in real experience between quantity and verticality, but understanding quantity in terms of verticality makes sense because of a regular correspondence in so many other cases.[1]

---

[1] D. Geeraerts (ed.): *Cognitive Linguistics: Basic readings*, Ch. 6: “Conceptual metaphor”: G. Lakoff: “The contemporary theory of metaphor”*, s. 226-227, Mouton de Gruyter, Berlin 2006
*Tidligere trykt i A. Ortony (ed.): *Metaphor and Thought*, 202-251, Cambridge University Press, Cambridge 1993

Dette stemmer overens med Srini Narayanans neurofysiologiske teori[1] angående ”primary metaphor”, som i korte træk går ud på, at der dannes neuronforbindelser mellem to domæner, når disse så at sige i en forudgående erfaring er sammenvævede (jf. eksemplet med varme og omsorg – et fænomen Johnson kalder ”conflation”). Disse forbindelser bliver således det neurale grundlag for konceptuelle metaforer. Asymmetri forklares ved, at aktiveringen er ensrettet mellem domænerne: den bevæger sig altid fra ”sensorimotor domain” (source) til ”domain of subjective experience/judgment” (target). Tager vi eksemplet fra før med den basale erfaring af ”containment”, er det ikke svært at se, hvordan det har givet anledning til idéen om selvet som en beholder. Hvorfor vi forstår selvet som en beholder og ikke omvendt, kunne muligvis skyldes bevidsthedens intentionalitet, hvorved bevidstheden i sin søgen bort fra sig selv (dette ville Husserl benægte!), i sig selv intet ville være (le Néant), som foreslået af Sartre. Eller som Heidegger skriver i *Væren og tid*, § 23:

Det efter sigende ”nærmeste” er slet ikke det, som har den mindste afstand ”fra os”. Det ”nærmeste” ligger i det, der er fjernt i en gennemsnitlig rækkevidde, gribevidde og synsvidde.

I denne forstand er bevidstheden sig selv fjernest, ligesom øjnene ikke ser sig selv. En lignende forklaringsmodel kunne vi gøre brug af med hensyn til

[1] Denne bliver præsenteret i Lakoff og Johnson: *Philosophy in the Flesh*, ch. 4.

den konceptuelle metafor LIVET ER EN VANDRING, eller bevidsthedstilstande som f.eks. vrede, der som regel konceptualiseres som en beholder med overtryk eller som indeholder varme væsker (jf. ”jeg *koger/ syder/bobler/eksploderer* af raseri”). Til gengæld holder den ikke, hvis vi skal forklare, hvorfor vi forstår diskussion som en krig (jf. ”jeg *angreb* hvert *svagt punkt* i hendes argumentation”, ”giv mig lov til at *forsvare* mit synspunkt”, ”din kritik *ramte plet*”, ”jeg har aldrig *vundet* en diskussion”).

Det interessante er jo, at selvet *ikke er* en beholder, ligeså lidt som livet er en vandring og diskussion er krig – det er blot metaforer: vi *overfører* noget fra *et* domæne til *et andet*. Dette synes at være måden vores sind *fungerer* på, og kun sådan kan vi *begribe* verden. Selv ord som ”fungerer” og ”begribe” er metaforer, og ”sindet” og ”verden” bliver derved også metaforiserede til noget fysisk forhånden. Men siden vores forståelse (igen en metafor) tydeligvis (igen, igen: ”AT VIDE ER AT SE”) er metaforisk (nok en metafor, metafor = overførsel), lader det til at der ved forståelsen/begribelsen også unddrager sig det der søges forstået/begrebet – nemlig sagen selv. Det er-*kendte* trækker sig tilbage, und-*flyer* os i vores be-*gribelse*. Ved metaforstrukturen ”BEVIDSTHEDEN ER (som) EN BEHOLDER”, fremgår det også klart, at bevidstheden ikke er en beholder, selvom den nok så meget og i visse henseender kan *ligne* én. Erkendelsen er altså ligesom en platonisk dialog – vi er tilbage, hvor vi startede. Hvis vores erkendelse eller forståelse altid består i overføringer på tværs af domæner, betyder det, at forståelsen altid ophæver eller

neutraliserer sig selv. I selve tænkningen, synes vi altså at føre os selv bag lyset.

Denne konklusion når Nietzsche også frem til i sit uafsluttede skrift fra 1873: ”Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischem Sinne”, men dog ud fra en lidt anden filosofisk tilgang. Det er min tese, at den metafordannende bevidsthed i Nietzsches tidlige skrifter dækker over den perspektivsættende vilje til magt, i de senere. Ifølge Nietzsche må den svage magtvilje tilpasse verden til et rationelt system af begreber (for netop at kunne be*gribe* eller *magte* den), og det er netop disse overføringers rationelle legitimitet, Nietzsche anfægter ved at påpege forståelsens usproglige tilblivelse (jf. evt. min forrige artikel fra dette nummer af Refleks: ”Nietzsches syn på begrebet sandhed”). I sin kritik fremhæver han overgangene mellem forskellige transformationsdomæner, som eksempler på ulegitime slutninger:

Hvad er et ord? Afbildningen i lyd af en nervepirring. Men at slutte videre fra nervepirringen til en årsag uden for os selv er allerede resultatet af en forkert og uberettiget anvendelse af årsagssætningen. Hvis sandheden og vishedens synspunkt alene havde været afgørende ved sprogets tilblivelse, hvordan tør vi så alligevel sige: stenen er hård, som om ”hård” også i øvrigt var bekendt for os og ikke kun som en helt subjektiv pirring![1]

---

[1] Nietzsche, F. W.: *Den unge Nietzsches lidelser – Tre tidlige skrifter*, s. 101 oversat af N. Henningsen, Hovedland, København 1995.

Det er hér gjort klart at selve overgangene mellem de forskellige domæner ikke grunder i nogen rationalitet, og alligevel tolker vi lyde der kommer ud af andres munde som meningsfulde udsagn med idealt indhold, der afspejler eller ikke afspejler forhold i, hvad *vi* (ikke Nietzsche!) kalder "den fysiske virkelighed". Lakoff og Johnson er ikke helt så skeptiske over for menneskelig erkendelse[1] som Nietzsche er, men de er heller ikke så radikale da de, i modsætning til Nietzsche, mener, at en stor del af tænkningen og sproglige ytringer ikke er metaforiske. Af samme grund havner de ikke i en uendelig regres, som Nietzsche, i fuld overensstemmelse med sit syn på begrebet sandhed, umiddelbart synes at gøre. Alligevel når de delvist til samme konklusion, idet de, som konsekvens af deres teori, hævder at forståelse aldrig kan være fuld, men altid er partiel; dog uden rigtigt at gå i dybden med denne problemstilling. Det interessante i denne sammenhæng er, synes jeg, at der i vores forståelse altid er medindeholdt en *u*forståelse, som er principiel og uomgængelig.

[1] Det er vigtigt at understrege, at "erkendelse" hér naturligvis ikke skal forstås i objektivistisk forstand, som noget "i sig selv", men forstås mere kontekstualistisk, givet vores af naturen formede erkendebetingelser.

Hovedet på blokken
Tanker om selvbevidsthed og adfærd
Af stud.mag. Sara Green

”Det, hvorom man ikke kan tale, om det må man tie”, mente Wittgenstein.[1] Men hvor går denne erkendelsens grænse? Det var et af de spørgsmål, jeg overvejede, da jeg læste David Favrholdts nye bog *Grundlag og Gyldighed,* som er en velskrevet indføring i en række interessante problemstillinger. Bogen anmeldes i netop dette nummer, og denne artikel skal derfor ikke omhandle bogen som sådan, men derimod et af de temaer, Favrholdt berører; nemlig erkendelse og spørgsmålet om selvbevidsthed hos dyr, da læsningen af bogen gav mig lyst til at diskutere emnet. Favrholdt skriver på side 13:

> Selv den dygtigste schæferhund har ikke nogen fri vilje. Den kan ikke vælge at tænke på noget behageligt, når den har lagt sig i kurven og vil falde i søvn, den kan ikke beslutte, at den vil holde op med at forfølge naboens kat. Instinktivt blander den sig med andre hunde frem for katte, heste og køer, men den har ingen ”jeg-bevidsthed”, den ved ikke, at den er en hund – selv om den klart nok har en erkendelse om sin omverden, er den ikke et vidende væsen. Hvis den var det, ville det præge dens adfærd.

Denne passage giver anledning til flere spørgsmål. Favrholdt definerer ikke, hvad han forstår ved en fri vilje, hvilket kan gøre mine indvendinger urimelige, men det står naturligvis Favrholdt frit for at præcisere begrebet i næste nummer og kritisere mit indlæg. Jeg ser også meget gerne reaktioner fra studerende, da jeg

[1] ”Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”, slutbemærkningen i Ludwig Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gyldendal, 1963.

mener, Refleks ville nyde godt af en mere livlig debat. Problemet til diskussion denne gang er de påståede forskelle mellem dyr og mennesker i henhold til selvbevidsthed og frihed. Den første sætning i ovennævnte citat er efter min mening en filosofisk blindgyde, idet Favrholdt anskuer spørgsmålet om frihed fra et "objektivt" ståsted.

Børge Diderichsen skriver i Refleks nr. 41, at begrebet ikke kan anvendes uden for den menneskelige virkelighed, idet spørgsmålet om viljens frihed kun giver mening fra et første-persons-perspektiv, hvorfra problemet opløser sig selv. Spørgsmålet om viljens frihed i traditionel betydning er således ifølge Børge Diderichsen et skin-problem. Denne holdning må jeg tilslutte mig, idet de såkaldte nødvendige betingelser for en given adfærd ikke kan fastlægges ud fra en objektiv betragtning, og idet personens oplevelse er det afgørende, fordi det *at tro* og *at være* i første-persons-perspektiv er sammenfaldende.[1]

Hvad har dette nu med schæferhunden at gøre? Det betyder, at selve spørgsmålet om, hvorvidt dyr har en fri vilje er problematisk for en filosofisk betragtning, idet vi netop kun kan beskue hunden udefra og selvsagt ikke ved, hvad der foregår i hundens hoved. Hvordan skulle man redegøre for, at hunden ikke kan vælge at ville tænke på noget behageligt? Eller hvorvidt den ved, om den er en hund? Hvilke forsøg ville man opstille? Jeg har ikke fantasi til at forestille mig det. Favrholdt skriver, at det ville præge dens adfærd, hvis den havde en "jeg-

[1] For yderligere argumentation vil jeg anbefale interesserede læsere i at læse Børge Diderichsens interessante artikel, som jeg ikke kan redegøre for her.

bevidsthed". Men på hvilken måde? Anderledes udtrykt: hvad særligt ved den menneskelige frem for hundens adfærd gør, at man fra en *objektiv* betragtning kan slutte, at der er tale om en jeg-bevidsthed?

Min canadiske ven og professor i adfærdsbiologi, John Morgan Ratcliffe, som i sine videnskabelige artikler aldrig nævner ord som *tænkning* og *vilje* pga. de dermed filosofisk forbundne problemer, kom under en diskussion forleden med et forslag til en indikator for en "jeg-bevidsthed". Evnen til at føle skam må være et tegn på, at et givent dyr er sig selv bevidst. Umiddelbart kan han synes at være på rette spor, for det er i en sådan situation, at vi virkelig "opdager" os selv som forskellig fra andre. Problemet er bare igen, at vi ikke har adgang til dyrenes følelser. Når min far skælder sin hund ud, fordi den har jagtet katten, dukker den hovedet og ser skamfuld ud. Men kan jeg slutte, at det er tilfældet? Nej, formentlig ikke. Men det er sandsynligt.

Jamen kan man ikke i det mindste sige, at schæferen ikke har en fri vilje, fordi vi netop kan se, at den er styret af sine drifter? Som før nævnt er spørgsmålet absurd, hvis vi er villige til at acceptere identiteten mellem *oplevelsen* af viljens frihed og dennes *eksistens*, altså fra første-persons-perspektiv. Men for argumentationens skyld går jeg med på begrebet om den fri vilje som betydende "ikke determineret" og forestiller mig, at forskellen mellem hunden og mennesket er som Favrholdt antyder – nemlig en forskel bestående i graden af driftsmæssig adfærd – idet vi må forstå problemstillingen på disse præmisser for at imødegå argumentationen. Dog mener jeg stadig, at det er vanskeligt at afgøre af principielle årsager.

Problemet er, at også mennesket i høj grad er styret af drifter og simple psykologiske mekanismer, og det kan være meget svært – selv for personen der handler – at afgøre, hvor stor del af en given reaktion, der har en driftsbaseret årsag. Dette er især velstuderet indenfor adfærdsbiologien omkring valg af partner, for både mennesker og dyr. Men menneskets drifter udelukker jo ikke det frie valg, så længe der blot er tale om, at vi ikke er direkte determinerede til at handle på en bestemt måde. Et frit valg handler om at *kunne* handle *anderledes*.

Favrholdt lader ikke til at have et frihedsbegreb, hvor et frit valg nødvendigvis er karakteriseret ved at have en etisk eller eksistentiel dimension (jævnfør eksemplet med at hunden ikke kan vælge at tænke på noget behageligt). Men hvis vi ikke forstår et frit valg som et etisk eller eksistentielt valg, ender vi med, at et frit valg blot indebærer det at kunne vælge mellem at gøre en ting frem for en anden. Men i så fald bliver det endnu sværere at opretholde et skel mellem dyr og mennesker, for nu giver det pludselig mening at tale om, at selv mere primitive organismer som f.eks. kakerlakker foretager valg.[1] Der er foretaget mange analyser og eksperimenter med forskellige former for valg i forskellige dyregrupper, og her taler adfærdsbiologerne uden forbehold om overvejede valg, hvor et dyr netop ikke blot blindt agerer, som om det ligesom en robot var programmeret til det.[2]

---

[1] Se f.eks. "Social Integration of Robots into Groups of Cockroaches to Control Self-Organized Choises" af J. Halloy et al, Science 2007.

[2] Se f.eks. "Monkeys reject unequal pay" af Sarah F. Brosnan og Frans B.M. de Waal, Nature, 2003. "Small Circuits for Large Tasks: High Speed Decision-Making in Archerfish" af Thomas Schleget et

Taler vi derimod om at være fri i en Hannah Arendtsk forstand, som jeg beskrev i Refleks nr. 41, er diskussionen en helt anden, fordi det at være fri her er begrænset til de mennesker, der er i stand til at *handle*, hvilket indebærer evnen at sætte sig i en andens sted i en etisk forstand. Det vil jeg dog ikke gøre mere ud af her, men blot ved begrebet "fri vilje" i denne diskussion forstå den traditionelle metafysiske brug af ordet, som anvendes i adfærdsbiologien og i metafysikkurset på SDU.

Det undrer mig, at filosoffer ofte omtaler dyrene som værende langt mere determinerede end mange adfærdsbiologer ville antage. Efter min mening er en af filosofiens vigtigste opgaver netop at være vagthund og råbe op, når der sluttes fra A til B på et usikkert grundlag. Og det mener jeg, man gør, hvis man blot stiller sig tilfreds med en forklaring af enhver adfærd ud fra fitness- og instinktrelaterede overvejelser og på forhånd udelukker muligheden af et frit valg hos dyrene eller opstiller et skel mellem dyr og mennesker uden yderligere argumentation. Dertil skal dog siges, at jeg er overbevist om, at hunden i langt højere grad er styret af sine drifter end normale mennesker, ligesom etiske overvejelser og altruistisk adfærd så vidt jeg ved ikke er overbevisende påvist hos dyr.[1] Dette er dog en længere diskussion, som

---

al, Science 2008. "Rule Learning by Rats" af Robin Murphy et al. Science 2008, og "Drosophila Egg-Laying Site Selection as a System to Study Simple Decision-Making Processes", Chung-hui Yang et al, Science, 2008.

[1] Der har gennem de senere år været foretaget en lang række forsøg for at påvise altruistisk adfærd i nært beslægtede dyr som f.eks. chimpanser. Jeg mener dog, de alle er højst tvivlsomme. Her kan jeg bl.a. henvise til Felix Warneken og Michael Tomasellos eksperi-

jeg ikke kan diskutere yderligere her. Jeg er heller ikke tilhænger af Tor Nørretranders evolutionsbaserede forklaringer af al menneskelig adfærd, som han præsenterede i bogen *Det Generøse Menneske* fra 2003. Men jeg er derimod i tvivl om, om vi kan slutte, at hunden ikke tænker og foretager overvejede valg, eller at den ikke skulle være sig selv bevidst, at den er en hund. Selvfølgelig kender den ikke det menneskeskabte begreb ”hund”, men her forstår jeg blot en minimal forståelse af at være sig selv bevidst, ligesom vi kunne forestille os et barn, der med tiden bliver sig selv bevidst, selvom dette barn ikke nødvendigvis identificerer sig som tilhørende en art med navnet *Homo sapiens*.

Vanskeligheden ved hele problemstillingen er, at vi her igen støder på den gamle barriere for erkendelsen, nemlig sproget. Jeg er villig til også at følge Wittgenstein i den ofte citerede (og diskuterede) sætning: ”Hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den”.[1] At sammenligne hunden eller løvens selvopfattelse med menneskets er muligvis absurd, idet sproget er afhængigt af en givet praksis, som kan være fundamentalt forskellig

---

menter, hvis resultater bl.a. er offentliggjort i artiklen ”Altruistic Helping in Human Infants and Young Chimpanzees”, 2006, der kan findes på www.science.org. Udover at altruistisk adfærd også må indebære spørgsmålet om dyrets hensigt, hvorfor den slags er vanskelig at undersøge, viser alle hidtidige forsøg tilmed, at dyr kun hjælper testpersonen, hvis de på en eller anden måde har fordel af det. Men dermed vil jeg ikke påstå, at altruistisk adfærd ikke kan forekomme, det er blot langtfra påvist og er pr. definition et svært omgængeligt emne for naturvidenskaben.

[1] ”Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen”, Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp, 1984, s. 568.

fra dyr til mennesker. Selvom Wittgensteins udsagn rækker langt ud over denne diskussion, er citatet alligevel relevant for denne diskussion, fordi det tydeliggør en grænse for erkendelsen. Men i iveren efter at vide mere, kommer vi ofte til at drage slutninger på et usikkert grundlag.

Et ofte fremført argument for den manglende "jeg-bevidsthed" hos dyr er f.eks. påstanden om, at dyr ikke ved, at de skal dø. Men igen må jeg spørge, hvordan man begrunder denne påstand? Når dyr flygter eller kæmper for at overleve kan det vel tænkes, at de netop reagerer sådan, fordi de faktisk er bevidste om, at de dør, hvis de bliver stående, og meget tyder på, at adskillige dyr har en bevidsthed om identitet gennem tid, siden de gemmer forråd af mad til vinteren etc. Mange kan også huske BBC-udsendelserne med de gamle elefanter, der går alene hen til "elefantkirkegården" kort før deres død og biologernes optagelser af en adfærd, der ligner sorg over en anden elefants død. Måske betyder deres adfærd noget helt andet, end vi umiddelbart ser, nu for at følge Wittgenstein. Eller måske handler de pr. instinkt, uden at der er knyttet dybere overvejelser til deres handlen, ville Favrholdt måske sige. Det vil jeg ikke afvise. Pointen er blot, at det er svært at give afgørende argumenter for, at der her går en grænse mellem mennesker og andre dyr alene ud fra den observerede adfærd.

Jeg vil påstå, at vi netop på dette punkt skelner mellem mennesker og dyr, fordi vi kun for menneskets vedkommende har en første-persons-tilgang til spørgsmålet. Jeg vil følge Favrholdt så langt, at det er svært at forestille sig, at dyrene skulle gøre sig dybere tanker om f.eks. døden. Men omvendt kan vi jo heller ikke se disse tanker

ved vores medmennesker – vi ved det kun, fordi de fortæller os, at de har gjort sig tanker om døden, og fordi vi selv kender til det at have disse tanker. Altså træder det frie valg og de dybere refleksioner først frem i lyset med *sproget* og *oplevelsen* i første-person.

I føromtalte afsnit nævner Favrholdt forskellige former for erkendelse hos dyr. På side 14 skriver han, at hunden kun kan erhverve sig know-how ved forsøg-fejl-metoden, mens man ved, at chimpanser kan løse problemer ud fra en forudgående indsigt. Her henviser Favrholdt til Wolfgang Köhlers klassiske chimpanse-forsøg *Intelligensprüfungen an Menschenaffen* fra 1921, hvor chimpanser viste sig at kunne løse en opgave, der gik ud på at stable nogle kasser ovenpå hinanden for at nå op til en klase bananer. I nyere undersøgelser har man fundet ud af, at chimpanser kan lære indviklede metoder ved at iagttage andre chimpansers adfærd ved problem-løsning. Imidlertid har jeg svært ved at tro, at hunden ikke skulle være i stand til det samme. Nye adfærds-studier har vist overraskende komplekse adfærdsformer hos mange dyrearter. Blandt disse forsøgsresultater kan nævnes, at selv blæksprutter er i stand til at lære en given adfærd ved at observere andre blæksprutter, og duer klarer sig bedre end mange mennesker i den type test, hvor man mentalt skal rotere et objekt i tre dimensioner.[1]

---

[1] I testen ser duen en figur og kan vælge mellem tre figurer, hvoraf den ene svarer til den første, der blot er roteret. Duen trykker på en knap med næbbet og får mad ved rigtige svar. Dette er måske ikke overraskende eftersom de ved flyvning i høj grad skal navigere i tre dimensioner. Men det overraskende er, at duen er i stand til at forstå en så kompliceret og abstrakt opgave. Kilde: Hollard, V. D. and Delius, J. D. (1982). "Rotational invariance in visual pattern

En af de mest komplicerede kommunikationsformer findes hos så fjernt beslægtede arter som honningbierne, hvor spejderbien ved sin dans kan angive en præcis geografisk placering af føderessourcer. Forskellige arter af bier har forskellige danse, men de er i stand til at lære en anden kolonis dansesprog, selvom den ene koloni er fra Europa og den anden fra Asien.

Det er altså også svært at anvende kompleksiteten af erkendelsen og kommunikationen alene til at trække en grænse mellem mennesker og dyr. Men min fornemmelse er, som Favrholdt også skriver, at der i forskellige dyregrupper er tale om forskellige grader af forståelsen af omverdenen og bevidstheden om, at de har denne indsigt. Der er formentlig en stor forskel på det reflektoriske niveau mellem mennesker og dyr, men det er svært at trække en skarp grænse. Skal vi tro på, at mennesket evolutionært har udviklet sig fra en stamfader fælles med aberne, giver det vel også mening, at der ikke forefindes skarpe grænser. Det er vel svært at forestille sig, at den fri vilje pludselig er opstået hos en og kun en art i evolutionshistorien? Men selvom vi dropper den skarpe grænsedragning, er udviklingen af erkendelsens mange dybder naturligvis stadig et mysterium. Jeg vil derfor ikke vove forsøget på at give svar på problemet, blot give udtryk for en mistanke om, at billedet er langt mere kompliceret, og at chimpanser og mennesker ikke

---

recognition by pigeons and humans". Science 218, 804–806 samt Hamm, Jeff; Matheson, William R.; Honig, Werner K. "Mental rotation in pigeons (Columba livia)".Journal of Comparative Psychology. Vol 111(1), Mar 1997, 76-81.

nødvendigvis er de eneste arter med evnen til at være sig selv bevidst.

Favrholdt synes at lægge op til, at en test for evnen til selvgenkendelse kan være en metode til at skelne mellem erkendende, selvbevidste væsner og øvrige dyr. Samtidig indrømmer han, at evnen til selvgenkendelse også findes hos chimpanser:

> Et trin i denne udvikling [til erkendelse af sig selv som erkendende væsen] er en persons erkendelse af sig selv som en skabning forskellig fra den virkelighed, som omgiver én. Og et første tegn på denne erkendelse er barnets oplevelse af at genkende sig selv i et spejl – en form for erkendelse, som også findes hos nogle chimpanser. (s. 15)

Indenfor nyere adfærdsbiologi har man testet for evnen til selvgenkendelse ved at anbringe en mærkat (oftest i panden på dyret) under bedøvelse. Hvis dyret opdager mærkaten (f.eks. en påmalet sort plet) ved at se sig selv i spejlet, indikerer det, at dyret er klar over, at den ser sig selv og ikke en fremmed artsfælle i spejlet. Selvgenkendelse kan have en relation det, vi vil kalde selvbevidsthed. Ofte er det fremført som eksempel, at mange skizofrene ikke er i stand til at se sig selv i et spejl. Der er dog i nogle tilfælde tale om, at personen ikke ser en anden i spejlet (som dyrene tror, de gør), men et udvisket billede af sig selv, og dette tyder måske mere på en psykisk blokering, der kommer af en (under)bevidst modvilje mod at ville se spejlingen af sig selv (hvilket også harmoner med det faktum, at skizofrene oftest har et meget lavt selvværd og ikke vil "vide af" sig selv). Det betyder altså ikke nødvendigvis, at de ikke har bevidsthed om sig selv eller ikke forstår, hvordan spejlet

virker. Derfor mener jeg, at skizofreni-eksemplet kan være problematisk at bruge.

Desuden er der en lang række andre dyr end mennesker og chimpanser, der har evnen til selvgenkendelse. Både orangutanger, bonoboer, delfiner og den asiatiske elefant genkender sig selv i et spejl. Den tyske professor i adfærdsbiologi Björn Mauck, som for øjeblikket forsker her i Odense, gjorde mig desuden bekendt med et nyt eksperiment med selvgenkendelse hos duer. Det viser sig, at også duer er i stand til at genkende sig selv i et spejl.[1] Så hvis vi skal bruge dette som et af kriterierne på, at dyret kan erkende sig selv som erkendende væsen, må vi altså bevæge os længere væk i vores fælles stamtavle end til vores nærmeste slægtninge.

Imidlertid kan man stille en række spørgsmål i forhold til dette kriterium. For det første kan man spørge, om selvgenkendelse er en tilstrækkelig betingelse for selvbevidsthed? Dette påstår Favrholdt ikke, men jeg har læst flere videnskabelige artikler af forskere i adfærdsbiologi, som hævder dette eller bruger begreberne selvbevidsthed og selvgenkendelse som synonymer. For det andet kan man spørge, om selvgenkendelse er en nødvendig betingelse for selvbevidsthed? Kan man nødvendigvis slutte, at hunden ikke har nogen selvbevidsthed, fordi den ikke kan forstå, at den ser "sig selv" i et spejl? Jeg ved det ikke, og det er netop min pointe.

Samtidig med, at vi skal passe på ikke at overskride grænsen for vores erkendemuligheder og uden argumenter slutte, at kun mennesker har en fri vilje, skal vi

---

[1] Du kan læse mere om eksperimentet her: http://ww2.lafayette.edu/~allanr/mirror.html og se en video af duerne: http://ww2.lafayette.edu/~allanr/selfaware.mpg.

også være påpasselige med at læse menneskelige erkendeprocesser og følelser ind i vores adfærdsstudier af dyr. Så mit ærinde er *ikke* at vise, at dyr har en fri vilje, eller at de er ”erkendende væsener” i samme betydning, som når vi taler om mennesker. Formålet er i stedet at nikke bekræftende til Wittgenstein i ydmyg erkendelse af, at vi ikke endegyldigt kan afgøre disse spørgsmål. Men det er efter min mening heller ikke det, der er filosofiens mål.

Skabelse og Tilintetgørelse

af lektor Peter Wolsing

Ved udgivelsen i 1978 indgik K. E. Løgstrups *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger* som fjerde og sidste bind af Løgstrups betragtninger over metafysik. Efter hans død (1981) er værket blevet genudgivet i 1995. Værket er genudgivet for 3. gang i 2008. Her figurerer det ikke længere i sammenhæng med de 3 øvrige bind i metafysik-serien. Ud over Metafysik I (*Vidde og Prægnans*) er *Skabelse og tilintetgørelse* det eneste af de fire dele, som Løgstrup selv udgav.

Løgstrup tilhører den fænomenologiske tradition fra Heidegger, som han studerede hos i 1930'erne. Løgstrup kredser til stadighed om en forståelse af den menneskelige tilværelse, hvis grundtræk han tyder fænomenologisk. Påvirkningen fra Heideggers senfilosofi med dennes fokus på den universelle væren er tydelig, men teologen Løgstrups interesse går mere bestemt i retning af en tydning af naturen og menneskelivet ud fra universet. Perspektivet i værket er således gennemgående metafysisk i retning af en religionsfilosofi. Som titlen *Skabelse og tilintetgørelse* antyder, er det Løgstrups sigte at se naturens og menneskets liv indlejret i en altomfattende væren, men kritisk vendt mod naturvidenskabernes matematiske og materialistiske ontologi, insisterer han på en fænomenologisk betragtning, der angiveligt kan afdække grundtræk ved universet, der viser sig i den umiddelbare erfaring af verden og livet. Den bærende tanke er, at der bag om vor umiddelbare selvforståelse og empiriske erfaring af verdens enkeltheder gør sig en værensmagt gældende i skabelse, opretholdelse og tilintetgørelse af verden; en magt, der sædvanligvis er skjult i vores dagligdags optagethed af vort eget liv. Fordi denne værensmagt er helhedslig,

overses den til fordel for det enkelte og begrænsede; fordi den er evig, ignorerer vi den i vores timelige eksistens. Ikke desto mindre – hævder Løgstrup - står og falder vort livs sande kvaliteter med denne magt, som vi grunder i, bæres og lever af. Denne magt er evigt den samme men manifesterer sig varieret i f.eks. den biologiske naturs opretholdelse, universets (rummets) opladning af sindet, sprogets rigdom af indfald og ikke mindst i de suveræne livsytringer. Den fornyer det liv, vi (for-)bruger.

Metafysikkens anliggende er ifølge Løgstrup at synliggøre de fænomener, der åbenbarer dette evige og bærende midt i vor tilværelses foranderlighed og endelighed. Derfor synes det utidssvarende og anakronistisk: metafysik og teologi er ensbetydende med at ville gå bag om modernitetens fraskrivning af nogen højere mening til tilværelsen. Eller med Løgstrups ord: For epoken tager projektet sig ud ”som en vigende hærs bagtrop, der udkæmper en tilbagetogsfægtning, inden hær og bagtrop forsvinder ud i anakronismens mørke” (s.9). Men Løgstrup vil vise, at metafysikken og den ’religiøse totaltydning’ ikke er uaktuelle; de er blot for fundamentale til at lade sig forarbejde af vor viden, og til at lade sig gøre til genstand for vores herredømme. I sit forsvar for metafysikken og den ”religiøse totaltydning” af tilværelsen kæmper Løgstrup på forskellige fronter: de to hårdeste modstandere er modernismen med dens fraskrivelse af helhedsmening og naturvidenskaben med dens meningstomme, materielle univers. Mest påfaldende er det, at han bringer kunstens erfarings-univers (særligt digtningens og maleriets) i spil i en kritisk diskussion med naturvidenskabens opfattelse af

rum og tid. Her præsenteres udlægninger af Per Højholt og Thorkild Bjørnvig i en diskussion af spørgsmålet om, hvilke opfattelser af tid, rum og univers, der er tidssvarende og acceptable.

Men Løgstrups begreb om universet trækker ikke kun på kunstens erfaringer. For at begynde med rammen om det hele, universet, begiver Løgstrup sig i *1. del* (med overskriften: *Skabelse og tilintetgørelse*) ind i analyserne af tid hos Augustin, Husserl og Heidegger. Det forsøges vist, at vi erfarer tid igennem tilintetgørelsen, som peger videre på skabelse og væren som tidens forudsætning. Tiden forstås mere præcist som opstand mod den tilintetgørelse, som værensmagten gør mulig. Væren – tidsligt forstået som ved-varen – forbindes med rummet, dog ikke videnskabens, men det fænomenologiske livsrum. Herefter bringes oldtidens græske tænkere ind, Parmenides' og Platons kredsen om (den evige) væren. Men metafysikken får herefter en teologisk drejning, når det påpeges, at det inden for vor kulturkreds først er med kristendommen, at tilintetgørelsen får betydning. For at uddybe denne pointe, præsenterer Løgstrup Luthers teologi, som bidrager til et mere – hvad skal man sige – indholdsfyldt begreb om væren, idet væren udlægges som den evige magt, som tingenes varighed står og falder med i almindelighed, og som bliver personlig i Jesu Kristi forkyndelse.

Ud fra en filosofisk betragtning er denne overgang fra metafysik til teologi problematisk. Vel er det på sin plads at lade den græske metafysik komme til orde over for den moderne naturvidenskab, eftersom begge langt hen ad vejen er enige om rationalitetsbegrebet. Naturvidenskaben opstår til dels af antikkens metafysiske tradition.

Men det er kontroversielt at lade digtningens erfaringer af rum, tid, univers optræde i samme diskussion. Hvad der imidlertid ifølge Løgstrup tillader denne sammenstilling af kunst og videnskab er selvfølgelig den fænomenologiske tilgang. Løgstrup mener, at der kan iværksættes en tydning af fænomener, der er givet i og med vor tilværelse, vores eksistens, livsvilkår, sansning, sprog og liv med hinanden, og den tydning afdækker mere oprindelige træk ved verden og mennesket end naturvidenskaben, hvis empiri og matematiske beskrivelsesmåde derimod foretager reduktioner, der fratager disse fænomener deres kvalitet, farve, menneskelighed etc. Fænomenologien henter sin styrke i forhold til videnskaben fra sin karakter af en mere oprindelig tilgang til verden og i sin bevidste insisteren på en non-reduktiv opfattelse (tydning) af fænomenerne. Et nærliggende spørgsmål til Løgstrup kunne imidlertid være, hvor grænsen mellem metafysik og religion går. Vel definerer Løgstrup forskellen ved at sige, at metafysikken afdækker de træk ved universet, som har betydning for os, hvorimod religionen undersøger, hvilken betydning vi har for universet: ”Vi er ikke den magt uvedkommende, der holder os og tilintetgørelsen fra livet”. Naturens og vores liv er til på den skabende og opretholdende magts vilkår.

Ud fra en filosofisk betragtning synes denne overgang at ske ved et spring fra fornuft til tro, fra erfaring og tænkning til kristen dogmatik. Men det anfægter ikke Løgstrups pointe: Inspireret af Heideggers tanke om, at mennesket altid allerede er i verden på vilkår, der går forud for og udgør mulighedsbetingelserne for tilværelsen, mener teologen og metafysikeren Løgstrup

sig berettiget til at hævde, at vi er til ud fra en livsmagt, som er tættere på os selv, end vi selv er, og det der den, som giver os vore livsmuligheder. Måske man som filosof kunne godtage den opfattelse, men personliggørelsen af magten til den jødiske, kristne gud, der meddeler sig til profeterne og åbenbarer sig gennem ordet i Jesus Kristus, er nok ikke mulig ud fra et synspunkt, der bekender sig til den fornuft, med hvilken de græske metafysikere og videnskaben 'tolker' verden. Med andre ord: så omhyggelig Løgstrup er med at redegøre for sit synspunkt rationelt, lige så uklart bliver det, hvornår der er tale om metafysik, og hvornår der er tale om en religiøs tydning, der trækker på en (luthersk) kristen dogmatik. Løgstrup synes at mene, at vi ikke kan trække en klar grænse mellem de to felter.

Og apropos genstandsfelter, så hæver Løgstrup sig over enhver regional opdeling. Ligesom der ikke foretages nogen demarkation mellem metafysik og religiøs livstydning, undviger han også den traditionelle videnskabsteoris sondring mellem på den ene side natur og på den anden side samfund, kultur og historie. Tanken om det sociale som menneskers værk alene er udtryk for en illusion, som moderniteten lider under, nemlig troen på at vi skylder os selv vor individuelle og sociale tilværelse. I selvopretholdelsens øjemed er civilisationen historisk opstået med en teknisk beherskelse af naturen og en menneskeskabt moral. Over for denne menneskets griben-til-magt peger Løgstrup på, at vi altid allerede er indfældet i naturen og historien på en evig magts betingelser. Vor afhængighed viser sig i træk, der bag om ryggen på os griber ind og fornyer det liv, som vi i vor selvmægtighed ellers har det med at

forøde: organismens selvopretholdelse, det erfarede univers' opladning af sindet, sprogets rigdom af indfald samt de suveræne livsytringer. Ikke bare det biologiske livs selvorganisering og reproduktion er natur, i hvilken mennesket lever og er. Men også livsytringerne, der med en "spontaneitet og uforklarlig ...gennembrudskraft" (s.112) viser sig i skikkelse af f.eks. medfølelse og barmhjertighed, har et andet end menneskeligt ophav.

Med oplevelsen af at tilhøre en vigende hærs bagtrop er Løgstrup klar over, at hans projekt kan forekomme støvet og håbløst religiøst farvet i en irreligiøs tid. Så på fornuftig vis postulerer han ikke blot en metafysik, men går ind på begrundelseskravet. Så paradoksalt det kan lyde, går han med på Kants kritik af rationalismens metafysik. Uden at gå i detaljer – der skal være noget til læseren – skriver han under på Kants erkendelsesteoretiske bestræbelse på at luge ud i forestillingerne om verden og insisteren på at fundere erkendelsens på den empiriske erfaring og forstandens regler. Som bekendt viser Kant, hvordan forstanden udvider anskuelsesfeltet i dens søgen efter den absolutte erkendelse. Forstandens tendens er berettiget, så længe den holder sig inden for det i tid og rum givne, men selve tanken om den uendelige tid, det uendelig rum, er videnskabeligt uberettiget, fordi den hævder eksistensen af noget absolut og dermed hæver sig over den sanselige anskuelses begrænsede sfære. Kants kritik retter sig imod forstandens regler, der er rene erkendeformer uden indhold i sig selv, - heraf det uberettigede i hypostaseringen af 'det uendelige'. Påvisningen af, at erkendelsens indhold kommer fra den sanselige anskuelse - dens blotte form er forstanden, tænkningen -

rammer også det kosmologiske gudsbevis. – Hvorfor Løgstrup tager dette under kritisk behandling. Han giver Kant ret i kritikken: idéen om det uendelige, mere specifikt: om en absolut og ubetinget, nødvendig væren er et begreb uden indhold. Det indeholder ikke virkelighed, men kun mulighed.

Det gør for Løgstrup at se ikke talen om en guddommelig magt realitetsløs; blot forstandens tilgang til den. Problemet for den klassiske rationalisme er ifølge Løgstrup ikke, at den bedriver metafysik, men at dens tænkning løsner sig fra virkeligheden. ”Tænkningen selvstændiggøres og skydes ind foran virkeligheden”, hedder det (s.118). Men der findes en anden tilgang til den guddommelige magt, nemlig en forståelse, der udmærker sig ved fortrolighed med det forståede. Fænomenologien har tilgang til denne forståelse. Temmelig dristigt hævder Løgstrup, at ”tanken om den allestedsnærværende, guddommelig magt opstår [...] af den umiddelbare fortrolighed med et eksisterende” (s.119).

Kogt ned til et minimum kan man sige, at Løgstrup er enig med erkendelsesteorien siden Kant i at afvise, at tanken om det evige, guddommelige har et realt indhold. Men den kritik rammer kun den spekulative metafysik, ikke den deskriptive, som holder sig til det, som nu engang er, dvs. fænomener, der har den ejendommeighed, at de er åbne for en religiøs tydning (s.124). De peger på, at den evige er magt er os nærmere, end vi selv ved af; den er skjult, indtil vi lærer at tyde den. Altså, det metafysiske er ikke givet i den empiriske anskuelse, ej heller for den abstraherende tænkning. Derimod viser

den sig som nærværende i en række fænomener. Løgstrup nævner dem i flæng: (1) Suveræniteten ved *en række livsytringer* (barmhjertighed, medfølelse), uden hvilke vor tilværelse ville gå til grunde…[…] (2) *selvreguleringen* i alt levende, (3) *typens* diskontinuerlige tilstedeværelse i eksemplarerne og individerne, uden hvilken alt ville være kaos (s. 124). Disse universets manifestationer i naturen og i den menneskelige tilværelse behandles i den fænomenologiske religionsfilosofi. – Den kosmologiske religionsfilosofi, som Kant med rette kritiserer, kommer til kort, fordi den funderer metafysikken på en abstrakt (verdensløs) tænkning.

Hvordan fænomenologien så formår at finde det universelles nærvær i det enkelte og dermed redde metafysikken fra fornuftkritikken (Kant), forsøger Løgstrup at vise i sin præsentation af det for hans projekt helt centrale begreb om "det singulære universale". Men inden da vises det, hvordan sekulariseringen har ført til en forandring i opfattelsen af rummet. – Sagt mere præcist: hvordan naturforholdet ændrer sig med den teologiske kulturs retræte og naturvidenskabens verdensbillede (værkets *2. del: Rummets uendelighed*). Overgangen viser sig i det forhold, at landskabsmaleriet bliver forældet. Landskabsmaleriet i det 19. århundrede afspejler endnu træk af en religiøs naturopfattelse (naturskønheden som udtryk for Guds værk og som en oplevelse til menneskets moralske opbyggelse), hvorfor det bliver umuligt i det 20. århundrede, hvor naturvidenskabens "svimlende rum-udvidelse" makrokosmisk og mikrokosmisk giver en oplevelse af fravær af mening i universet. Fra førhen at være anset som skabt endeligt af en uendelig gud, bliver rummet – det fysiske univers –

i det 20. århundrede selv gjort til det uendelige, men meningsløse, - og Gud bliver gjort overflødig. Den uendelighed, som tidligere alene var Guds, bliver nu universets tomme rum, og ud over dette er der intet.

Men tabet er kun tilsyneladende. For en fænomenologisk tydning fremstår der et uendeligt rum i en ikke-kvantitativ, metafysisk forstand og med helhedslige og meningsgivende træk: I *sansningens* afstandsløshed erfarer vi den umiddelbart: i mit syn af skovbrynet derovre er afstanden kun mellem min krop og skovbrynet, men i synet *er* jeg derovre ved skovbrynet. I *sansningen* er alt på en måde ét; uendeligheden er ingen målbar afstand; den har karakter af et uopdelt hele, for det er først er i min *forstående* orientering i verden, at tingene gøres nære og fjerne, at rummet måles ud. Løgstrup taler om, "at den uendelighed [horisonten og himmelhvælvingen] er dog i vor tilværelse midt i dens endelighed, at det grænseløse rum giver vort syn chancen for ikke at lade sig opholde af noget" (s. 145). Som sagt er sansningens afstandsløshed forudsætningen for, at vor forståelse kan fuldbyrde sig og variere, bringe noget nær og på afstand. Det fænomenologiske rum er den umiddelbare erfarings altid forudsatte, men førtematiserede 'livsrum' [mit udtryk, pw]. Som betingelse for vor orientering i verden har det realitet og kan derfor byde astronomiens matematisk beskrevne rum konkurrence. Løgstrup mener således, at den metafysiske tanke om det uendelige – her i skikkelse af fænomenologisk rum – kan komme til ære og værdighed igen.

Tanken om det universelles tilstedeværelse i naturen og tilværelsen er det fortsatte tema i værkets *3. del. Det singulære universale*. Hvor der i 2. del blev udarbejdet et

fænomenologisk begreb om det uendelige rum og argumenteret for 'universet' som en metafysisk realitet, der giver os en forståelse af naturens liv og den menneskelige tilværelse, uddyber Løgstrup denne tanke med begrebet om 'det singulære universale'. I en kritisk diskussion med metafysikken fra middelalderens universaliestrid over Kants og Hegels begreber om 'det almenes' ontologiske og erkendelsesteoretiske status og helt frem til det 20. århundredes sprogfilosofi, forsøger Løgstrup at vise berettigelsen af dette begreb. Tesen er – kort fortalt -, at hele denne metafysiske tradition deler et bestemt begreb om 'det almene', et begreb, som er problematisk, men som samtidig skjuler et langt mere frugtbart begreb om et universale, der er umiddelbart tilstede i og bestemmende for det enkelte. Med Løgstrups ord: "…universalet [er] primært et singulært; kun sekundært kan det bruges som almenbegreb" (s. 153). Løgstrups udredning af den sag går ud på, at man traditionelt har orienteret sig ud fra det sproglige udsagns prædikative struktur, der *subsumerer* det enkelte under det almene, hvor sidste opfattes som det træk, det enkelte har tilfælles med andre lignende ting. I en analyse af f.eks. 'farve', 'art' og 'livsytring' kommer Løgstrup frem til, at disse fænomener ikke er 'almenheder' i betydningen af begreber, der fremkommer ved en sammenlignende abstraktion. En tings grønne farve er ikke 'samme slags' som en anden tings grønne farve, men derimod den specifikt samme farve i enhver ting; den er simpelthen universelt tilstede *i* dette enkelte og begribes ikke først i forhold til det almene. Noget lignende gør sig gældende for arten, som ikke kun er fælles for individer, men også er defineret *specifikt* i

forhold til andre arter: Udtrykket 'mennesk*et*' refererer således ikke til et enkelt, partikulært individ, men betegner en singularitet blandt andre singulariteter, som altså samtidigt er et universale.
Særligt oplysende for det, som Løgstrup er mest kendt for, nemlig talen om livsytringer, er det, at disse betegnes som singulære universaler: Medfølelse og barmhjertighed er på én gang situationsbundne, personlige *og* anonyme. Ja, det er netop anonymiteten – det universelle - i den bestemte handling, der borger for dens etiske kvalitet ved at hæve den over det personlige forhold og relationerne i øvrigt. Livsytringen er et singulært universale, idet det universelle manifesterer sig i fænomenets ubetingethed.

Løgstrup fægter til flere sider i sin argumentation for det singulære universale. – Både imod reduktionen til 'det almene' (nominalismen, Kant samt sprogfilosofien fra Humboldt til det 20. århundrede) og imod den opfattelse, at det enkelte alene er det partikulære, der kan udpeges og bestemmes demonstrativt i tid og rum (Strawson). Løgstrups korrektiv synes her at være, at man har ladet sig forlede af det sproglige udsagns logisk-grammatiske struktur og gjort det, subjektet refererer til, til den partikulære realitet og det, prædikatet henviser til, til abstrakt almenhed. Nej, - hævder Løgstrup kort og koncist – "ontologisk er universalet singulært, og først alment når det anvendes til subsumtion". Det betyder, at som singulært er universalet tilstede i eksemplarerne og individerne og dog samtidig ubundet af tid og rum.

Retfærdigvis omtaler Løgstrup Hegel som til syneladende forbundsfælle i dette anliggende. Hegel havde set rigtigt, når han lagde afstand til den platoniske

idealisme og forsøgte at se den almene ånd inkarneret i naturen. Men han fejlede, eftersom hans sigte var at gøre naturen begribelig, hvorfor han selv forfaldt til subsumtionens begreb om det almene. Hegel synes at have en vis sans for "tilværelsen i dens eengangskarakter" (s. 170), men den forsoning af ånd og natur, idé og materie, som han styrede hen imod, endte med at skulle opfyldes som (åndens) totalitet, eller som absolut ånd. – Hegels forsoning ender i et rent spekulativt begreb, der også falder for Løgstrups kritik af hele den øvrige traditions metafysik. Hegels begreb om "det konkrete almene" er ikke det samme som det singulære universale: alene dette sidste indeholder det universelles tilstedeværelse, nærvær, i det enkelte – og kan derfor rumme tilværelsens "eengangskarakter".

'Det singulære universale' er et kernebegreb, der er bærende for Løgstrups projekt. Som sagt medfører påvisningen af universalets primat i forhold til 'det almene' et opgør med nominalismen fra middelalderen og frem til Kant og moderne erkendelsesteori, der reducerer universalet til et blot og bart produkt af den abstraherende tænkning. Hævdelsen af dets realitet i det enkelte i naturen og den menneskelige tilværelse som type, selvregulering og meningshelhed, der hidrører fra universet, synes at indikere en tilbagevenden til en begrebsrealisme, som vi kender den fra Aristoteleles, middelalderen og den tyske idealisme. Løgstrup afviser imidlertid begrebsrealismen, men det er fordi, den deler den opfattelse med nominalismen, at det universelle er tænkt, og tænkning er vores abstraktion fra enkelttingen. Løgstrup kan imidlertid ikke helt sige sig fri for at dele den hensigt med begrebsrealismen at ville begrunde

tanken om universalet som realitet. Kun tilgangen er en anden, idet Løgstrup mener, at der kan findes en 'analog forståelse', som viser universalet som bestemmende realitet i tingen. Det typiske, skikkelsen, formen, arten, helheden, system og hierarki, er alle udtryk for selvregulering. I naturen, som individer og arter og i samfund og historie ligeså, er der sådanne helheder, der udviser en teleologisk struktur, hvorigennem de opretholder sig selv. Den analoge forståelse 'ser' et vertikalt forhold mellem typen og eksemplaret, hvor den kausale forklaring lægger vægt på, at det bestemmende findes inden for de 'horisontale' relationer mellem tingene. Derfor mener Løgstrup sig berettiget til at sige, at det singulære universale vidner om, at der har fundet en skabelse sted. Der er metafysik i det her, og den lægger en religiøs tydning nær.

'Opstigningen' til den omfattende meningshelhed og den guddommelige skabermagt giver herefter Løgstrup anledning til en kritisk diskussion med varianter af moderne livsanskuelser, der frakender tilværelsen nogen højere mening og fæstner sig ved dens tilfældighed og ondskab. Kants etik trækkes ind som støtte for Løgstrups kritik, idet moralloven ifølge Kant ikke kun er et ubetinget imperativ, men også forudsætter en orden i verden som forudsætning for dens virkeliggørelse. Diverse moderne forfatteres benægtelse af, at tilværelsen er anlagt på det gode, tages på den baggrund op til kritisk behandling. Atter viser Løgstrup det universelles tilstedeværelse i det enkelte: I naturen som værensmagten i opretholdelsen; i livsytringernes spontane fremme af livsmulighederne er der vidnesbyrd om det gode, der byder det onde trods. Synspunktet cementeres

yderligere ved en afvisning af, at orden, farve, godhed osv. i verden skulle være en menneskelig projektion: bevidstheden med dens sansning, tydning og spontane indgriben i tingenes gang er ikke kun i os (modsat hvad 'inden-for-kranie-teorien' hævder). Tværtimod er vore oplevelser resultat af en tydning af verdens egen indretning, af dens egen farve, iboende orden og meningsfuldhed.

I den *4. del* med overskriften, *Den metafysiske trehed*, føres tankegangen videre i et mylder af eksempler fra videnskab, litteratur, i diskussioner med – mere eller mindre toneangivende - forfattere, digtere og teologer. Men Løgstrup insisterer her mere på tilværelsens afhængighed af 'den metafysiske trehed: tilintetgørelse, væren og magt. Pegende på magten, som det, der udskyder tilintetgørelsen, understreger han, at der må være en skaber på spil i selv opretholdelsen af de skabte ting og i strukturen i deres ordnede forløb. Atter pointeres, hvad der er værkets ærinde: at rehabilitere metafysikken i dens antikke græske og i teologiens betydning som et modtræk mod moderne scientistiske reduktioner: "...hvad naturvidenskaberne fortæller os om universet, indgår i vor tilværelse som informationer […]. I metafysikken drejer det sig derimod om universets vilkår for vor tilværelse, sådan som vi oplever og kender til dem i vor umiddelbare erfaring" (s. 225). Altså, *dér* gælder det empiri, matematisk-kvantitativ beskrivelse; *her* viser kunsten sin funktion: i litteraturen og digtningen fungerer symboler, allegorier og metaforer som tydningens 'instrumenter' [mit udtryk, pw] til at tydeliggøre træk ved universet, som er lige så virkelige som den videnskabelige beskrivelses. Løgstrup har tillid

til, at tydningen af fænomenerne virkelig har objektivitet i den betydning, at den gør reale træk ved virkeligheden nærværende i en erfaring. Uden at blinke udfordrer han Kants transcendentalfilosofiske projekt, idet han anfægter hævdelsen af dettes princips ("dass Ich denke") forrang frem for fantasien i kunsten. Fantasien i kunsten er et organ for erfaringer, som udmærket kan konkurrere med den videnskabelige tænknings logiske funktioner. Ja, litteraturens, digtningen og maleriets erfaringer afdækker træk ved universet, hvis overbevisningskraft synes Løgstrup at være stærkere end videnskabens, fordi de knytter an til fænomener, der giver sig umiddelbart af vores tilværelse (eksistens) og derfor er os nærmere og mere oprindelige end videnskabens distancerede objekter.

Ikke desto mindre underkaster Løgstrup sig selv et begrundelseskrav, når han i værkets *5. del* – der bærer overskriften *Efterprøvelse* – går i clinch med den moderne videnskabsteoris forsøg på at sikre objektivitet metodisk (Popper, Russel), - blot for at påpege, at metafysikkens felt er universet, sådan som vi kender det fra vor umiddelbare erfaring. Særligt livsytringerne unddrager sig en videnskabelig behandling: psykologiske og sociologiske kausalforklaringer er blinde over for livsytringernes ubetingethed, som gør en religiøs tydning nærliggende. De er forankret i universet, mere præcist i den skabende og opretholdende magt, uden at de dog lader sig gribe som objekter eller i teorier. De er dog tæt på, idet de lader sig forstå som evige love, der optræder i skikkelse af typiske træk, der går igen i naturen, samt i det etiske i de mellemmenneskelige relationer.

6. del - Forholdet mellem skaberværket og gudsriget i Kristendommen - er, som titlen siger, viet til teologiske emner. Teodicéproblemet tematiserer spørgsmålet om tilværelsens grundkvalitet; teologisk formuleret: i hvilken forstand skaberværket og de deraf følgende livsvilkår kan siges at være gode og retfærdige set i lyset af tilintetgørelsen, herunder lidelsen. Kort fortalt understreges det, at lidelsen qua funderet i den teologiske trehed (tilintetgørelse, væren og magt) kommer fra Gud, hvorfor Gud ikke er god i vores snævre menneskelig-moralske forstand. Som skabte væsner er vi underkastet tilintetgørelsen med al dens grusomhed. Magten er derfor før-etisk, hvilket dog ikke skal anfægte godhedens primat, da tilintetgørelsen forudsætter skabelse og væren, altså det gode. Med Jesus viser Gud sig i de humane relationer, hvorved etikken får en drejning. I *del VII*'s *polemiske epilog* fører Løgstrup diskussionen videre i baner, som er endnu mere specifikt teologiske. Derfor skal de ikke omtales her.

Skabelse og tilintetgørelse er et særpræget og umiddelbart vanskeligt tilgængeligt værk, særligt set fra et videnskabeligt synspunkt, der har det med at opdele i fagområder, regioner. Med sine mange detaljerede og indforståede analyser og diskussioner af emner inden for så forskelligartede områder som teologi, videnskab, filosofi, litteratur og malerkunst, forudsætter værket et alment dannelsesniveau, som man næsten ikke længere kan tage for givet hos læserne. Fordringen er dog legitim, fordi analyserne og de deraf uddragede pointer samler sig om ét grundanliggende. Humaniora, teologi og videnskab samt det før-videnskabelige dagliglivs 'umiddelbare erfaringer' gøres til genstand for en

fænomenologisk tydning, som belyser intet ringere end den menneskelige tilværelse i dens totalitet. Bredden i orienteringen udtrykker Løgstrups hensigt: at forstå naturen og den menneskelige tilværelse uden nogen form for reduktion! Således kan – og bør – videnskaben og kunsten ikke blot overlades til deres adskilte praksisser men udsættes for en refleksion, der bringer dem sammen for at belyse livet. Den specialiserede, videnskabelige forskning på sin side indebærer et videnskabeligt verdensbillede, der udfordrer og må udfordres af vores eksistentielle optagethed af tilværelsens mening. Her må forskningen selvfølgelig lade sig konfrontere med kunstens tydning af selvsamme univers, samt af metafysikkens søgen efter 'de yderste, sidste tanker' om væren, endvidere også at teologiens tydning af denne væren som skabermagt.

Set fra en filosofisk synsvinkel giver værket anledning til mange spørgsmål og kommentarer, mere eller mindre kritiske afhængig af ståsted inden for det selv ret sammensatte fagområde, som filosofien nu engang er. Særligt ét spørgsmål forekommer anmelderen påtrængende: Hvad angår det fundamentale spørgsmål om Løgstrups ståsted og metode kunne man spørge, om der ikke trækkes lige lovligt store veksler på den "den fænomenologiske tydning" og de såkaldte "umiddelbare erfaringer". Stilles der ikke større krav til erfaringen af det universelle i natur og tilværelse; jeg tænker på: kræves der ikke en større og mere metodisk 'aktivitet' fra erfaringssubjektets side end blot at tyde fænomener? Medgiver man, at en suveræn livsytring kan indfinde sig med en ubetinget fordring imod den kalkulerende forstand, som ellers styrer handlingslivet, så er det stadig

nærliggende at hævde, at man må lægge *udtænkte* moralske idealer til grund for at give sin handlen retning. Fordres der f.eks. ikke en idé om et værdigt liv, hvis medfølelsens og barmhjertighedens intentioner om at rydde hindringer af vejen for et liv, skal være mere end blot fjernelse eller lindring af akut lidelse? I givet fald må etikken bakkes op af en filosofisk antropologi eller endog af en idé om det gode liv. Tilsvarende synes erkendelsen af de universelle træk i den levende natur at bero på begrebsdannelser: type, selv-regulering, teleologi, system, hierarki, helhed, sammenhæng, er begrebskomplekser, der næppe bare fremkommer af den form for tydning og tolkning, som vi udøver for at forstå kunstværker.

Løgstrups svar kunne være, at tænkning er en abstraktion, der skaber afstand mellem os og fænomenet. Det tænkende subjekt er for Løgstrup et typisk træk ved moderniteten, som er karakteriseret ved, at mennesket har skilt sig ("entzweit") fra naturen, universet, Gud og i sin selv-mægtighed og verdensbeherskelse er blevet nihilistisk. Men det ser ud, som om Løgstrup selv forudsætter subjektet: Kunsten er vel også et produkt af en frit skabende virksomhed, af menneskets insisteren på at have tiltro til sin egen fantasi. I den frie kunstneriske skaben bliver de universelle træk manifeste, siger han, men er dette ikke et udtryk for, at der kan findes en bevidst menneskelig, skabende virksomhed, i hvilken universet selv bliver synligt? Tilsvarende fremstår væren og værensmagten for den metafysiske tænkning, og værensmagtens særligt personlige træk (jf. teologien) må vel gives i en tilsvarende erfaring af eller tro på virkeligheden af noget oversanseligt. Universet i Løg-

strups opfattelse af det kan ikke være givet umiddelbart. Som altomfattende sammenhæng, helhedsmening er det begrebsligt formidlet, dvs. et produkt af det menneskelige subjekt.

Løgstrup nedskriver betydningen af subjektet – menneskets selvbevidste tænkning, handling og skaben - men skjuler det blot i det vage begreb om tydning og tolkning. Men også disse 'aktiviteter' gør – som antydet - brug af begreber. Tilsvarende kan man undre sig over Løgstrups ukritiske tale om "umiddelbare erfaringer", som nærmest er en contradictio in adjecto: Erfaringer er tværtimod noget, vi *gør* af noget: de indebærer gisninger, fejltolkninger, revideringer af oprindelige udkast etc. Kort sagt: erfaringen er en erkendelse, der er resultat af liv, engagement, involverethed i verden. Den opstår i en proces, hvor man følger tingenes gang, og ikke som 'Niederschlag hinter dem Rücken" af subjektet. Umiddelbarhed er ikke erfaringens kendetegn. Det vidste ikke kun Hegel, men også Heidegger (hvorfor man kan undre sig over, at Løgstrup tillægger 'det umiddelbare' så stor betydning).

Men når alt kommer til alt, er det på den anden side langt fra givet, at Løgstrups undervurdering af subjektiviteten og tænkningen anfægter hans grundlæggende anliggende. Hans diagnose af modernitetens nihilistiske træk har noget på sig: faren for den altødelæggende atomkrig samt forureningens trussel mod naturen (anno 1978) beror sikkert på, at vi er blevet verdensløse, dvs. har fortrængt erfaringen af at være i et og alt forankret i en højere orden. Løgstrups metafysik og religionsfilosofi kan bringe os på andre tanker, når han vil argumentere for, at vi skylder universet – værensmagten – vor

tilværelse. Men måske kræver det andre erkendelses-
mæssige midler.

Boganmeldelse

”Filosofisk leksikon, Den vestlige verdens erkendelsesteori, metafysik, etik, logik, videnskabsteori og samfundstænkning”

Af stud.mag. Marie Rementorp

Sidetal: 528
Forlag: Gyldendal, 2008, København
Redaktion: Knud Michelsen, Søren Harnow Klausen og Gert Posselt.

Politikens Nudansk ordbog definerer et leksikon på følgende vis: ”Et opslagsværk med alfabetisk ordnede artikler der giver en oversigt over den menneskelige viden i en bestemt periode.”

Dette er også, hvordan samme bog definerer en encyklopædi, hvorfor definitionen fortsætter, med en yderligere indsnævring: ”Et opslagsværk med alfabetisk ordnede artikler der beskriver den samlede viden inden for et emne.”

Herfra er det op til det enkelte leksikon at fastlægge sine begrænsninger, der nødvendigvis må være snævert lagt, da det ellers kræver sin bog at imødekomme kravet om at kunne tilbyde en oversigt *over den samlede viden*. Denne begrænsning er klarlagt for læseren, før bogen åbnes, da det står, hvidt på blåt, at ”emnet er den vestlige verdens” etc. Og som sådan opfylder det også de forventninger, det med sin titel skaber hos sin læser I hvert fald er denne læser, i det store hele, tilfreds.

Nærværende anmeldelse er baseret på en sammenligning mellem Filosofisk leksikon (FL), der er anmeldelsens emne, og Politikens filosofileksikon (PL). Sammenligningen sker på grundlag af tre udvalgte emner, navnlig etik, John Locke og analytisk filosofi. Med disse tre eksempler som baggrund vil jeg beskrive lidt bredere, hvordan dette nye leksikon klarer sig i forhold til det etablerede af Politikens Forlag.

Som udgangspunkt er det et fint leksikon. Det er ikke skrevet til fagmænd, og bliver derfor ikke anmeldt som sådan. Man får en udmærket introduktion til emner og begreber, samt en fin historisk gennemgang. Ønsker man mere end dette, kan det diskuteres, hvorvidt et hvilket som helst andet leksikon kan tilfredsstille læserens behov.

Analytisk filosofi forklares egentlig tilfredsstillende i dette nye leksikon, FL, men man får en følelse af, at man skal have en vis viden om emnet for at kunne forstå den fulde mening med artiklen. Som i flæng nævnes Quines kritik af sproganalysens plads i filosofien. Problemet er bare, at det nok er et mindretal af dem, der har brug for at slå analytisk filosofi op i et leksikon, som samtidig er helt klar over, hvad Quine havde at indvende herimod.

I modsætning hertil fandt jeg, at enhver ytring i PL begrundes fyldestgørende. Derudover er modsætningerne mellem den klassiske filosofi og den analytiske trukket en smule skarpere op, hvilket i anmelders øjne er vigtigt at få påpeget.

Hvad angår John Locke, er jeg mere tilfreds med FL. Selvom artiklen er kortere en den i PL, er det en bredere introduktion til Locke, man finder her. Den kommer kort ind på hans tanker om navne, hans pædagogik og indstilling til det religiøse.

Dermed er det ikke sagt, at PL er skuffende mht. John Locke, for det er det ikke. Det tilbyder en lang, og grundig gennemgang af hovedtrækkende hos Locke, men når det er sagt, vil jeg nu ikke mene, at det er bedre end FL, fordi det stort set er det samme man får at læse, blot står det mere koncentreret i FL.

Det sidste emne, jeg sammenligner på baggrund af, er etik. Her får man i begge leksika et fyldestgørende indblik, dog en smule mere hos PL.

Havde man i FL haft lige så meget plads at skrive på, som hos PL, ville artiklerne sikkert have været lige gode. Dette er egentlig et gennemgående træk i hele FL, for det er helt tydeligt at de, der har skrevet på artiklerne, er kompetente. Man har ikke gjort et halvhjertet forsøg på at lave et leksikon. Problemet, som jeg ser det er, at man har prioriteret større linjeafstand, samt mere læsevenlig skriftstørrelse, frem for små men flere bogstaver. Selvom der er flere og større sider i FL, synes det ikke at have givet bedre plads til den enkelte artikel. I PL er der gjort plads til nogle litteraturlister, der af og til er længere end de fleste artikler. Disse finder man ikke så mange af i FL.

I det store hele er det nu et udmærket leksikon, men jeg har svært ved at se det som en reel konkurrent til PL, der benyttes af de fleste på filosofistudiet. Der er en del detaljer, man skal stramme op på, hvis meningen er, at det skal kunne erstatte PL i hverdagen. FL er fint, men ikke så fint.

Boganmeldelse

Erkendelse • Grundlag og gyldighed af David Favrholdt

Af stud.mag. Børge Diderichsen

”Forunderligt” – dette er det ord, der først falder mig i tankerne efter at have afsluttet sidste side i David Favrholdts nye bog: *Erkendelse • Grundlag og gyldighed*. Bogen er en rejse gennem erkendelsens historie. Den begynder med stenaldermenneskets *viden at* og *viden hvordan*, som først hos de gamle grækere udvikles til en *viden hvorfor*. Disse udgør de tre stadier i erkendelsen, hvoraf de to første nok snarere falder under *erfaring* end egentlig erkendelse, men Favrholdt skelner ikke hér, selvom han eksplicit påpeger den kløft der er mellem de to første og det sidste stadie.

På vores rejse møder vi allerførst den religiøse tænknings oprindelse, der udspringer af en manglende forståelse for fænomenerne, hvorved mennesket i dets naturlige trang til at udforske virkelighedens strukturer og nå til indsigt i dens førsteårsager foretager analogi-slutninger, der udmønter sig i forestillinger om guder og andre overnaturlige væsner, og dermed er den religiøse forestilling født. Derefter oplever vi det antikke Grækenland (som Favrholdt anser for vor egentlige kulturarvs hjemsted), hvor en ekstrem udvikling i tænkningens historie er i fuld gang. I dette kapitel fremsættes en tese som et svar på det såkaldte ”Needham problem”: *Hvorfor var det netop i Grækenland og ikke i eksempelvist Kina, at filosofien og videnskaben opstod?*

Højdepunkterne i græsk tænkning gennemgås i det følgende, ledsaget af nyttige illustrationer – hvorved filosofistuderende der har haft videnskabsteori, vil kunne genkende mangt og meget, og dem der ikke har kun kan glæde sig, for de har i Favrholdts bog nu fået muligheden for, at danne sig et overblik inden dette fag, for deres vedkommende, tager sin begyndelse.

Men fremstillingen stopper naturligvis ikke hér (hverken min eller Favrholdts). De vigtigste landvindinger inden for naturvidenskaben bliver gennemgået, lige fra Kopernikus' heliocentriske verdensbillede, Galileis faldlov, Keplers tre love der til slut samles i den newtonske mekanik, samt Einsteins relativitetsteori og Bohrs kvantefysik, til Darwin og den senere molekylærbiologi, der dog kun kortfattet introduceres. Fysikken er uden tvivl den af videnskaberne, der bliver ofret flest sider på, men dette hænger formentlig sammen med, at fysikken er den ældste og mest grundliggende af naturvidenskaberne.

Omtrent midt i bogen, efter gennemgangen af naturvidenskaberne, der for det meste holdes inden for en videnskabshistorisk kontekst, sammenligner Favrholdt naturvidenskaberne med de humanistiske videnskaber; hvilke forskelle i bl.a. metode, der adskiller humaniora fra naturvidenskab, men også de ligheder der gør, at de alle må falde under betegnelsen "videnskab".

Favrholdt retter nu blikket mod erkendelsesteorierne i filosofihistorien, hvoraf *dualismen*, *materialismen* samt *idealismen* med dens underkategori: *fænomenalismen* og de problemer, der følger i kølvandet på sådanne reduktionismer gennemgås med veludviklet kritisk sans. Særligt bliver fænomenalismen/solipsismen udsat for kritik, da den er udtryk for en, ifølge Favrholdt, uholdbar omverdensskepticisme. Favrholdt introducerer hér begrebet *forudsætningsglemsel*; et ganske nyttigt begreb, som skal betegne det at forudsætte det, man hævder at tilbagevise; ikke som i et logisk bevis hvor man antager noget for at vise, at det fører til en absurd konsekvens, men hvor selve "tilbagevisningen" grunder i den

antagelse, man vil forkaste. Hvis jeg f.eks. er tilhænger af fænomenalismen, gendriver jeg mig selv, hvis jeg forsøger at forklare den til andre, for jeg *forudsætter* jo 'at de er der', til trods for at jeg i min teori hævder det modsatte. Især fremhæver Favrholdt som et kritikpunkt af fænomenalismen, at den underkender kroppens betydning for den menneskelige erkendelse – noget fænomenalisterne fuldstændigt underkender (et argument der i øvrigt belyses med et herligt tankeeksperiment).

Jegets eksistens og viljens frihed tages også op til vurdering, samt sprogets forhold til den sproguafhængige virkelighed. Quines Gavagai-argument forkastes, da der ifølge Favrholdt findes et fundamentalsprog bestående af grundbegreber der forbinder alle eksisterende tungemål. Sagt på en anden måde: der er visse ting, som er fælles for alle, og som derfor må kunne udtrykkes i ethvert sprog. F.eks. må der nødvendigvis være et ord for "i morgen", "i går" og "i dag" på alle sprog, for på et fundamentalt plan er virkeligheden den samme for os alle, selvom den måske ikke på mindre fundamentale niveauer og i alle aspekter er den samme. Favrholdt angriber derefter relativismen i alle dens afskygninger, herunder socialkonstruktivisme og Kuhns skepticisme vedrørende naturvidenskabernes fremgang. Også verifikationsprincippet og falsifikationsprincippet tages flygtigt op for at vise, at de ikke er anvendelige på højere videnskabelige niveauer.

I et af de sidste kapitler, "Overtro", gøres der op med de mest udbredte pseudovidenskaber, de "alternative former for viden" og konsekvenserne for den i bred almindelighed herskende uvidenhed fremsættes; hvis ikke videnskaben får lov at spire, vil der opstå en masse

overtro; overtro som ikke kan redde os fra de næste naturkatastrofer, herunder sygdomme og epidemier. Vi ville i så fald undergå en atavistisk udvikling: vende tilbage til stenalderstadiet.

Det sidste kapitel inden efterordet omhandler *erkendelse i videre betydning*. Hér påpeges det, at man også kan opnå en form for erkendelse ved oplevelsen af kunst; hvad enten denne vedrører malerier, litteratur eller musik, og selvom denne adskiller sig fra videnskabelig erkendelse, er den dog forenelig med den, mener Favrholdt. Til gengæld er religion uforenelig med (videnskabelig) erkendelse. Den menneskelige erkendelse har en grænse, som hverken videnskaben eller religionen kan overvinde. Religionen foregiver at kunne levere svar, men disse kan af principielle grunde ikke hæve sig op over "kollektive illusioner". Favrholdt gør det klart, at det ikke må forstås. som om han vil *bekæmpe* religion, men at religion aldrig må hæmme den videnskabelige udvikling.

I modstrid med hvad man kunne vente ud fra bogens titel og tilsvarende emne, er bogen (hvad angår antallet af sider) ikke specielt omfangsrig, men det er heller ikke Favrholdts intention at dække erkendelsens historie op til i dag i alle dens aspekter, hvilket selvsagt vil være en umulig opgave, men derimod at give et kort indblik i den rivende udvikling vores erkendelse af verden, og ikke mindst os selv, er undergået. Først og fremmest anser jeg bogen for at være en *påmindelse*. En påmindelse om, hvor meget vi egentligt ved, og af den vej at gøre op med den videnskabelige skepticisme, filosofiske relativisme og religiøse overtro som fortsat, også nu: i vores oplyste,

moderne tidsalder, udspiller sine kræfter. Dette kommer klarest til udtryk i efterordet, hvor Favrholdt tordner mod den kritik der rejses mod videnskaben: at den er årsag til de konflikter vi står med i dag, hvad enten det vedrører den globale forurening, atombomben eller brugen af bakteriologiske våben, eller det forhold, at videnskaben synes at tage troen fra folk, uden at udfylde det hul der bliver tilbage i den enkeltes tilværelse. Men sådan forholder det sig ikke: videnskaben har netop forhindret mange af de ulykker, naturkatastrofer o. lign., der har været, og forhåbentligt, hvis vi kan holde uvidenhed, overtro og religiøs fundamentalisme nede, vil den også i fremtiden kunne forhindre mange af de ulykker, der vil komme. I den forbindelse, påpeger Favrholdt, at nok kan videnskaben siges at være årsag til, at mennesket *teknisk set* har kunnet havne i de omtalte konflikter, men egentligt er årsagen at finde i menneskets egen natur. Det er den enkeltes egen grådighed og forbrug, der er den egentlige årsag til de fleste af de problemer, vi står med i dag. Og hvad angår troen, som uvidenhedens udtrykte spejlbillede, er den jo *det virkelige* hul. Et hul der bør udfyldes med *viden*. Og denne viden er *videnskaben* hovedleverandør for.

Bogen er skrevet i en elegant og letforståelig stil uden at være overfladisk og poppet, som man ellers kunne frygte af en så kortfattet fremstilling af et så komplekst emne. Særlig velegnet synes den derfor for yngre mennesker, da den emnemæssigt favner bredt, og derved udfolder et katalog af interessante emneområder, som i bogens kortfattede fremstillingsform ikke kan andet end vække nysgerrigheden i selv den mest forstenede, for som Favrholdt allerede i første kapitel refererer den

engelske biolog og psykolog William McDougall for, hører nysgerrigheden, som et af erkendelsens primære kilder, til det basale, menneskelige instinktkompleks. Derved bevæger fremstillingen sig i en elegant cirkel: det er ud fra de menneskelige instinkter, at erkendelse eftertragtes, men det er også ud fra menneskelige instinkter, at vi er havnet i de problemer, vi står med i dag. Og videnskaben kan derfor kun være en indirekte årsag. Dette er en væsentlig pointe Favrholdt får frem.

Men det er ikke kun til unge gymnasiaster og førsteårsstuderende på filosofi, bogen henvender sig. Da den vedrører et emne, der burde optage os alle, nemlig *erkendelse*, burde enhver kunne finde inspiration i *Erkendelse • Grundlag og gyldighed*. Mange af de emner, der berøres, er sammenfaldende med, hvad vi på filosofi beskæftiger os med, men selve indføringen og Favrholdts egne skarpsindige kommentarer og utallige farverige og stærkt illustrative eksempler, både hentet fra fantasiens og virkelighedens verden, gør den samlede fremstilling enormt medrivende. Man kan mærke forfatterens lidenskabelige engagement, hvilket nødvendigvis indebærer, at fremstillingen ikke er helt neutral – forfatteren har tydeligvis synspunkter, men dette er netop et af de træk ved bogen, der gør den værd at læse. Desuden grunder disse synspunkter i en overbevisende logisk argumentation, som er svær ikke at acceptere, hvilket hænger fint sammen med bogens overordnede pointe: Det er gennem rationalitet og viden – ikke forstokkede religiøse dogmer, der skal bringe os videre i erkendelsens forunderlige historie.

Men når alt dette så er sagt, skal det igen siges: Hvis man tragter efter en dybere forståelse af de enkelte

fagområder inden for videnskab og filosofi, er bogen næppe nok i sig selv. Bogen dvæler ikke ved tekniske fremgangsmåder, men redegør for dem i kort form, og heller ikke alle nævneværdige emner nævnes. Bogen ”inviterer” til at læse videre, og det er hér den virkeligt får opfyldt sit formål.

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 cd-rom. Disse kan sendes til redaktionen (adressen findes på indersiden af forsiden), eller afleveres i Refleks' rum i dueslaget ved avisbordet på instituttet.