ISSN 0906-4664 #43 – apr. 09

REFLEKS

Filosofi SDU Odense

#43

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:
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 november 2009

FORORD

Dette nummer af *Refleks* byder på en høj debatfrekvens. Der bliver sat fokus på diskussionen om intelligent design vs. evolutionsteori med et videnskabsteoretisk debatindlæg i rubrikken ”Hovedet på blokken”, og tidligere diskussioner om henholdsvis ateisme og kontekstualisme fortsættes med nogle kritiske indlæg. Kant fortolkes i heideggersk transcendentallys af samme forfatter som i en anden artikel videreführer sine tidligere trykte tanker om kunst (eller ikke-kunst). Foucaults tanker om seksualitet bør afføde mere end blot en diskussion om homoseksualitet, og artiklen ”Subjektet og seksualiteten” retter således fokusset andetsteds. Desuden belyses filosofiens oprindelse i to artikler – dels dens oprindelse som videnskabelig disciplin, dels filosofiens begyndelse som selvstændigt fag på Syddansk Universitet. Sidst, men ikke mindst, bliver filosofiens brugbarhed diskuteret.

Jeg er ny redaktør for Refleks, og foruden at være på Refleks-redaktionen er jeg filosofistuderende fra 2007.

God læselyst!

Anne Sofie Bang Lindegaard

Indholdsfortegnelse

Det transcendentale hos Kant – en tentativ (ny?)tolkning
Af stud.mag. Børge Diderichsen.....s. 7

Hovedet på blokken
Filosoffer og videnskabsmænd på afveje
Af stud.mag. Sara Green.....s. 15

Et gudløst svar til Bjørn
Af stud.mag. Børge Diderichsen.....s. 27

Konteksten for et "kontekstualistisk argument"
Et svar til Børge
Af cand.mag. Bjørn Rabjerg.....s.43

Myte eller tabsmyte?
En kritisk eftertanke om filosofiens oprindelse
Af adjunkt Anne-Marie Søndergaard Christensen.....s. 49

Filosofien og dens brugbarhed
Af stud.mag. Michael Ørbæk Rasmussen.....s. 63

Subjektet og seksualiteten
Af stud.mag. Sara Green.....s. 69

***Flere* tanker om (hvad der ikke er) kunst**
Af stud.mag. Børge Diderichsen.....s. 95

Da filosofien kom til Odense
Af professor emeritus David Favrholdt.....s. 115

Det transcendentale hos Kant – en tentativ (ny?)tolkning

Af stud.mag. Børge Diderichsen

Mange betragter Kant som en psykologiserende, erkendelsesteoretisk dualist, hvis distinktion mellem anskuelsesformer og kategorier på den ene side, og ”tingen i sig selv” på den anden, opfattes som en uoverkommelig kløft mellem to adskilte ontologier, der ikke lader sig forene i et konsistent system. Ud fra denne læsning er prognosen entydig: Kants ”erkendelsesteori” er uholdbar. Uden at jeg på nogen måde vil give indtryk af at være ekspert på området, vil jeg påpege at en anden læsning af Kant umiddelbart forekommer mig mere plausibel. Kant omtaler flere steder sin filosofi som ”transcendental”, og måske finder man i dette begreb nøglen til en (konsistent[1]) forståelse af Kants filosofi. Jeg vil endnu engang på det kraftigste understrege, at jeg langt fra er ekspert på området, så enhver irettesættelse eller kritisk kommentar til denne artikel er hjertelig velkommen.

Ud fra *min* læsning bør ’det transcendentale’ forstås som *mulighedsbetingelse*, og som sådan kan det transcendentale sammenlignes med en matematisk funktion. En matematisk funktion er først ”funktionel”, når der indsættes en værdi, og på samme måde forholder det sig med anskuelsesformerne og forstandskategorierne samt ’tingen i sig selv’. Hverken kategorierne eller ’tingen i sig selv’ er således noget hver for sig. De indgår *altid allerede* samlet i erfaringen og udgør derfor snarere *aspekter* af det samme, frem for adskilte, ontologiske

[1] Jeg betoner hermed, at et værks konsistens ofte mangler i læsningen af det, frem for i værket selv. Læseren har *også* et ansvar.

størrelser af den ene eller anden slags. Distinktionen er altså, hvad jeg vil kalde ”analytisk”, og ikke ontologisk, hvorved jeg afviser, at Kant skulle holde sig inden for en cartesiansk dualisme (selvom det indrømmes, at han ofte gør brug af en vildledende terminologi).

De rene anskuelsesformer og kategorier skal ikke forstås som *ting* (substanser); som ”noget i sig selv”, men derimod som *be*tingelser for at noget overhovedet kan fremtræde (som ting). Men betingelsen er selv betinget af tingen, for uden tingen kan betingelsen ikke betinge. Havde betingelsen en ”i-sig-selv-væren”, ville den ikke være betingelse, men ting. Det skarpe skel mellem ting og betingelse kollapser i og med, at både ting og betingelse hver for sig er betingede. Hver for sig er de begge *både* betingelse *og* ting. Distinktionen er dermed ikke en uoverkommelig kløft, som vi finder hos Descartes, men derimod aspekter ved ét og det samme.

Ud fra denne læsning må Kants ’ting i sig selv’, nødvendigvis forstås som et abstrakt grænsebegreb. ’Tingen i sig selv’ er derfor *ingen ting*. ’Ting’ er nemlig en forstandskategorisering, hvilket ’tingen i sig selv’ netop er bestemt til at stå uden for. Men at stå uden for enhver forstandskategorisering er at stå uden for enhver mulig erfaring, og ’tingen i sig selv’ er således, som ”det” ’intet’ hvorom vi ikke kan tale uden at kategorisere ”det” som et ’det’ (et ’noget’), hvilket ’intet’ hverken er eller ikke er, da ’intet’ i en fundamental forstand *slet ikke* er. Sproget formår aldrig at komme ud over et eksplicit eller

implicit ”det”, der holder meningskomponenterne i sætningen sammen. Derfor kan ’tingen i sig selv’ ikke forstås anderledes end som et abstrakt grænsebegreb, der formelt indikerende[1] skal pege hen mod ”det” ’hverken-noget-eller-ikke-noget’, som ikke lader sig sige, men muligvis udtrykke sprogligt, og som vi følgelig hverken kan ”tale om” eller opnå erkendelse af. Sproget er gennemsyret af en substansmetafysik, og vi kan ganske enkelt ikke benævne ”det” ’hverken-noget-eller-ikke-noget’ (”tingen i sig selv”), der ligger uden for sproget *ved hjælp af* sproget. Vi er hér nået til grænsen for den menneskelige erkendelse, for vi formår kun at tænke ved hjælp af begreber. Derfor mener jeg, at ’tingen i sig selv’ kan sammenlignes med det rene ingen-ting (’intet’ eller væren, som jo er det samme), som ikke *kan* tænkes, da tanken igennem sprogets optik kun har ”blik for” det tingslige, men ingenting er netop *ingen ting*, så for at få syn for det usynlige, må vi tænke det utænkelige: væren, intet, ’tingen i sig selv’ som ingen ting er, men som vi nødtvungent må undertvinge det værendes begrebslighed; det værende som ”det” hverken er eller ikke er.

Ofte anses Kant for at befinde sig milevidt fra en tænker som Heidegger, men dette synes ud fra nærværende udlægning, slet ikke at være tilfældet. Faktisk synes der at være mange væsentlige ligheder mellem de to tænkere,

[1] Jf. evt. første fodnote i min artikel fra dette nummer: ”*Flere* tanker om (hvad der ikke er) kunst”.

og det er min tese, at Heideggers tanke om tilstedeværen og dennes i-verden-væren har sin rod i Kants transcendentalfilosofi.

Tiden er både for Kant og Heidegger transcendental, hvilket udelukker, at tiden skulle være substans eller blot en målestok for forandring; den må derimod gå forud for forandring som dennes aprioriske mulighedsbetingelse. Således er tiden mulighedsbetingelse for alt det, der viser sig, men for Heidegger måske i endnu mere fundamental forstand end for Kant, da tiden for Heidegger er selve den intentionalitetsstruktur, der ligger til grund for tilstedeværens *væren*. Modsat de gamle grækeres modstilling af virkelighed (actus) og mulighed (potentia), hvor virkelighed prioriteredes frem for mulighed, sammenstiller Heidegger de to begreber: (tilstedeværens) væren (virkelighed) "*er*" mulighed. Der er ingen tilstedeværen uden verden og ingen verden uden tilstedeværen. Denne tanke synes at være beslægtet med Kants begreb om det transcendentale. Med dette begreb indførte Kant en helt ny værenskategori.

Muligvis grundet tilblivelsens paradoks: *Hvordan kan det, der er, ophøre med at være, og hvordan kan det, der ikke er, blive til?*, der hviler på en kontradiktion: at noget både er og ikke er, har man i lang tid fastholdt den førnævnte modstilling mellem det, der blot var mulighed og i tilblivelse på den ene side, og det virkeliggjorte og fuldbyrdede på den anden. Således bliver det virkeliggjorte og fuldbyrdede betragtet som sand væren i Platons

Timaios, mens mulighed og tilblivelse hævdes ”ingensinde [at være] til i egentlig Forstand […] thi som Væren forholder sig til Tilblivelse, saaledes Sandhed til Sandsynlighed. ”[1] Lidt senere i dialogen, bestemmes tiden som ”et bevægeligt billede af evigheden”[2]. Hertil foretager Kant en helt afgørende korrektion: ”Tiden selv forandrer sig […] ikke, men kun noget i tiden forandrer sig.”[3] Tiden er hermed ikke et ”bevægeligt billede af evigheden”, men den hverken foranderlige eller uforanderlige *be*tingelse for al fremtrædelse, altså det værendes mulighed. Men denne mulighed er selv betinget, for tiden er ikke noget i sig selv. Godt nok ”kan vi ikke ophæve tiden selv – heller ikke selv om vi udmærket kan fjerne fænomenerne fra tiden”[4], ifølge Kant, men dette indebærer ikke, at vi skal betragte tiden som substans, for som Kant skriver i en lidt senere passage, ”besidder [tiden] kun objektiv gyldighed over for fænomener”[5]. Dette bekræfter kun vores tese om, at Kants ”ting i sig selv” og anskuelsesformer og kategorier må forstås som aspekter af det samme. På denne baggrund synes både Hegels og Heideggers tænkning snarere at være en følge af Kants transcendentalfilosofi end i modstrid med den. Det transcendentale har således åbnet muligheden for Heideggers

---

[1] Ibid. s. 38-39.
[2] Dette er en parafrase, citatet lyder: ”Evighedsbillede af den Evighed, der uforanderligt bestemmes ved Enhed, og dette Billede, hvis Bevægelse bestemmes ved Tal, har vi givet navnet Tid.”, ibid. s. 48.
[3] I. Kant: *Kritik af den rene fornuft*, s. 75, oversat af C. B. Østergaard, DET lille FORLAG, Frederiksberg 2002.
[4] Ibid. s. 69-70.
[5] Ibid. s. 72.

senere totalforkastelse af Descartes' verdensløse subjekt. Tanken om et verdensløst subjekt, mener jeg, er den primære grund til, at nogen stadig fastholder omverdens-problemet som et problem, selvom både Hegel og Heidegger har diagnosticeret "problemet" dødfødt. Heideggers tanke om Da-sein som en i-verden-væren synes altså at have sin rod i Kants transcendentalfilosofi. Besynderligt nok synes Kant ikke selv at have bragt sin tanke om det transcendentale til ende, men måtte overlade Heidegger at drage dens fulde konsekvens.

Hovedet på blokken
Filosoffer og videnskabsmænd på afveje
Af stud.mag. Sara Green

Jeg har flere gange i debatten om intelligent design hørt filosoffer argumentere for, at evolutionsteorien blot er en historisk teori, der ligesom ID-teorien ikke kan falsificeres. Argumentet bruges som et modargument til kritikerne af ID-teorien, som mener at kunne udelukke ID-teorien med henvisning til Poppers gamle demarkationskriterium. Imidlertid mener jeg, at begge har uret. ID-teorien kan ikke afvises alene med henvisning til den manglende grad af falsificerbarhed, for kriteriet er for vagt, idet mange videnskabelige teorier er vanskelige at falsificere – og desuden er falsifikation af teorier ikke videnskabens mål. En falsificerbar teori er ikke nødvendigvis mere frugtbar end en ikke-falsificerbar teori, så kriteriet kan på ingen måde stå alene. Men det har stor betydning, om teorien har testimplikationer (dvs. har en empirisk jordforbindelse, så man kan efterprøve nogle konsekvenser af den), og derudover om teorien passer ind i den store videnskabelige sammenhæng, i de tusinder af lovmæssigheder, som griber ind i hinanden i fysik, kemi, fysiologi, molekylærbiologi etc. Som Søren Harnow Klausen skriver i artiklen "Intelligent Design som videnskab?"[1] er Poppers teori om falsificerbarhed som redskab til at skelne mellem videnskab og ikke-videnskab et forældet videnskabsteoretisk synspunkt, som både journalister og naturvidenskabsmænd uheldigvis stadig henviser til i forsøget på at undgå irrationelle

[1] I antologien *Darwin eller Intelligent Design*, Anis, 2007.

elementers indtog i videnskaben. Jeg mener derfor som Harnow, at en generelt større viden om videnskabsteori kunne bidrage til en mere nuanceret diskussion.

Anledningen til denne artikel er imidlertid en irritation over mange filosoffers manglende viden om biologi, når de udtaler sig om evolutionsteoriens mangler. Ligesom Harnow opfordrer videnskabsmændene og journalisterne til at lære mere om videnskabsteori, kunne det også være, at biologerne havde noget at lære filosofiprofessoren. Som mange andre filosoffer anvender Søren begrebet ”darwinist” om en tilhænger af evolutionsteorien. Dette giver dog anledning til sekteriske associationer, så jeg vil blot kalde en tilhænger af evolutions-teorien for en person, der tror på biologien, idet hele den moderne biologi og store dele af sundhedsvidenskaberne er bygget op omkring evolutionsteorien. Jeg er naturligvis klar over, at der findes ”fundamentalister” indenfor biologien, der mener, at alle grundlæggende problemer er løst, men jeg vil her kun beskæftige mig med de forskere, der mener, at evolutionsteorien er en korrekt beskrivelse af arternes slægtskab og udvikling og ikke den position, som med evolutionsteorien mener at kunne modbevise eksistensen af en intelligent designer. En anden grund til, at jeg ikke kan lide ordet ”darwinist” er, at man nødig skulle give Darwin hele æren for det moderne evolutionsbegreb. Darwin selv var ikke bekendt med de genetiske mekanismer, der ligger bag den naturlige selektion, som han beskrev. Med Mendels klassiske krydsningsforsøg med

ærteblomster og Morgans berømte forsøg med bananfluer, var vejen banet for en forskning i genetik, der siden hen har været i rivende udvikling. Denne moderne biologi er imidlertid stort set ikke en del af filosoffernes diskussion om ID, hvorfor evolutionsteorien kommer til at fremstå som en svagere teori, end den egentlig er.

Harnow er selv inde på, hvordan Darwins teori blev afgørende styrket med Mendels arvelære i bogen *Hvad er videnskabsteori*[1], men Mendels epokegørende forsøg er fraværende i den historiske beskrivelse først i bogen, og i *Darwin eller Intelligent Design* er vi tilsyneladende tilbage ved evolutionsteorien, som den så ud for 100 år siden. Her er evolutionsteorien tilsyneladende reduceret til en historisk teori, der alene omhandler arternes udvikling, hvorimod jeg mener, at man under et moderne begreb om evolution må medtage teorien om naturlig selektion indeholdende genetikkens principper, vores viden om den genetiske kode etc. Anskuer vi evolutionsteorien udelukkende som en historisk beretning, har den selvfølgelig alle de svagheder, som andre historiske teorier har, idet vi ikke kan iagttage historiens gang direkte. Harnow skriver på side 233: ”At hverken ID eller evolutionsteorien kan verificeres, virker helt åbenlyst. Begge er jo *historiske* teorier der udtaler sig om fortidige begivenheder, og som sådan handler de om noget der aldrig vil kunne iagttages direkte.”

---

[1] Akademisk Forlag, 2005, s. 137.

Hvis vi bruger begrebet ”at verificere noget” i den positivistiske betydning, kan ingen teorier overhovedet verificeres, og så er Harnows udsagn selvsagt uinteressant i denne sammenhæng, da der ikke her gælder noget specielt her for ID-teorien eller evolutionsteorien. Hvad Harnow mener, er nok snarere, at vi ikke direkte kan lave eksperimenter med den historiske teori. Det er selvfølgelig til dels rigtigt, idet vi aldrig med sikkerhed kan fastslå, hvad der tidligere er sket. Det er dog lidt urimeligt at sætte evolutionsteorien i bås som en spekulativ og usikker teori, for der er tale om en historisk teori, der i den grad har empirisk støtte. Vores samling af fossiler er efterhånden så omfattende, at flere biologer mener, at vi ikke længere bør tale om missing links. Fossilernes alder er ikke længere baseret på gætterier som på Darwins tid men dateres vha. pålidelige metoder såsom radiometriske bestemmelser og dendrokronologi, ligesom der i øjeblikket eksperimenteres med dannelsen af kunstige fossiler for at finde frem til fortidens fossileringsprocesser. Til sammenligning er de empiriske beviser for ID-teoriens vedkommende begrænset til opdagelsen af påståede irreducible komplekse systemer og tvivlsomme analogislutninger. Men Harnow har for så vidt ret i, at evolutionsteorien som historisk teori ikke er streng videnskab i samme forstand som f.eks. fysiske love, der direkte kan testes. Dog må man gøre sig klart, at de radiometriske bestemmelser af de forskellige former for liv, der strækker

sig over 3,8 milliarder år, er uhyre præcise til forskel fra tidsbestemmelser af politiske og sociologiske begivenheder blot nogle få hundrede år tilbage i tiden.

Imidlertid er den moderne evolutionsteoris mest betydningsfulde del ikke historisk, men udgøres af genetiske principper der forklarer både naturlig og kunstig selektion. Disse principper er faktisk testbare, både vha. genetiske algoritmer, selektionsforsøg med bakterier, lus, bananfluer osv., ved fremavl af egenskaber indenfor husdyravl og ved genetiske eksperimenter med siRNA, gensplejsning, genterapi osv. Resultaterne danner baggrund for avl indenfor landbrug, hestesport osv. og udgør en stor del af vore dages sygdomsforskning, prænatal diagnostik, genetisk rådgivning og for begrundelsen for sædbanker med informationskartoteker om sæddonorerne. Hvis vi forstår evolutionsteorien i dette brede perspektiv – hvilket jeg mener vi bør gøre i en moderne diskussion – virker det pludselig absurd at sammenligne ID og evolutionsteorien som to ligeværdige teorier.

Harnow synes at mene, at den eneste mulighed for at falsificere evolutionsteorien skulle være en påvisning af et eksisterende komplekst organ, der ikke kan være frembragt ved en gradvis udvikling fra simplere former. At det skulle være muligt at falsificere teorien på denne måde, afviser Harnow med henvisning til, at biologerne blot (som Darwin selv) ville argumentere for vores utilstrækkelige viden, med hvilken vi ikke kan udelukke, at fænomenet skulle have en evolutionær forklaring. Evolu-

tionsteorien kommer herved til at ligne en tautologisk efterrationalisering, som vi ikke forkaster, selv hvis vi skulle finde et organ, der fremtræder formålsløst og er så komplekst og gensidigt afstemt, at det virker usandsynligt, at evolutionen skulle kunne forklare det. Harnow har muligvis ret i, at biologerne ville forsøge at udskyde falsifikationen i det uendelige i en sådan situation, og indtil videre er eksemplerne på kompleks specificeret information da også af biologer og videnskabsteoretikere blevet afvist med henvisning til naturlige forklaringer. Som eksempel kan nævnes argumentationen for at øjet ikke er et irreducibelt komplekst organ, idet der er mange eksempler på forstadier til øjet såsom lysfølsomme pletter.

Harnow har ret i, at hvis hele biologiens grundlag står på spil, vil man - ligesom med alle andre solide videnskabelige teorier - være tilbøjelig til at forkaste hjælpehypoteser snarere end teorien selv. Der er dog grænser for, hvor langt man kan gå med henvisninger til manglende viden, så hvis der virkelig fandtes de påståede irreducible fænomener, ville teorien om ikke andet komme ud i en krise, hvilket jeg dog ikke mener, den er. Jeg mener derfor ikke, at biologerne *i princippet* er usårlige overfor argumenterne fra ID-teoretikernes side – indtil videre har argumenterne bare ikke været tilnærmelsesvist gode nok.

Jeg mener heller ikke, at Harnow har ret i, at mulighederne for falsifikation er udtømt her. Teorien om naturlig

selektion ville være følsom for falsifikation i det øjeblik, hvor vi ikke vha. kunstig selektion kunne fremavle bestemte egenskaber, eller vi ikke kunne få en øget fitness som resultat af genetiske algoritmer.[1] Imidlertid er teorien ikke blevet falsificeret på trods af utallige forsøg og en for mig ubegribelig motivation fra ID-teoretikernes side. Det behøver ikke at betyde, at teorien i princippet ikke er falsificerbar. Det kan blot betyde, at det er en teori (eller arbejdshypotese), som relativt præcist beskriver, hvordan det faktisk forholder sig.

Jeg mener, at ID har fået for meget taletid i den videnskabsteoretiske diskussion, og at tiden kunne være brugt bedre på at lære noget om den videnskab, som præger hele vores syn på verden og os selv. Imidlertid er jeg ikke ude på at udelukke ID-teorien fra filosofien generelt. Jeg synes snarere, at det er ærgerligt, at ID stort set udelukkende har optrådt i en videnskabsteoretisk og ikke erkendelsesteoretisk kontekst. For jeg mener, at vi kan lære noget af al den opmærksomhed, ID-teorien har fået. Jeg mener blot ikke, at det er en lektie om videnskab,

---

[1] For en hurtig introduction til genetiske algoritmer kan jeg henvise til siden http://www.rennard.org/alife/english/gavintrgb.html.
I Jacob Christensen Dahlsgaards artikel i Darwin eller Intelligent Design, 2007, beskrives et simpelt forsøg med legoklodser, som er fast pensum på biologistudiet i Odense.
For beskrivelse af mulige forsøg kan jeg henvise til simuleringer af naturlige selektion som f.eks. programmet Weasel (fra http://home.pacbell.net/s-max/scott/weasel.html) og til Lenski. R.E. Traviaso, M. (1994): ”Dynamics of adaptation and diversification: A 10000-generation experiment with bacterial populations”. Proceedings of the National Academy of Science 91: 6808-6814.

men en lektie om menneskets søgen efter en mening, som videnskaben ikke evner at give. Filosofien skal være åben for alternative tankemønstre, og når denne forsøger at beskrive menneskelivet, er de irrationelle elementer en del af beskrivelsen. Videnskaben giver os svar på en lang række spørgsmål og gør os i stand til at lave nye opfindelser. Den fortæller os samtidig, at der er en grænse for erkendelsen, for den kan naturligvis ikke forklare, hvorfor noget eksisterer og måske endda ikke engang give en forklaring på naturkonstanternes værdier, og heller ikke bevise, om der findes ingen, en eller flere guder. Naturvidenskaben kan selvsagt ikke modbevise eksistensen af en intelligent designer, men det er heller ikke et område, som naturvidenskaben gør krav på, som nogle ID-teoretikere ellers ynder at anklage biologerne for.

Vi må også indse, at heller ikke filosofien kan give os svar på, om der findes en intelligent designer. Dermed ikke sagt, at vi kan opgive vores søgen efter alternative måder at anskue verden på, for som Kant viste os med skellet mellem *Vernunft* og *Verstand*, forsøger fornuften konstant at transcendere forstandens indsigt i, at erkendelsen har en grænse. Fornuften søger forklaringer, som forstanden og videnskaben ikke kan erkende, fordi dens (irrationelle) forklaringer lægger en mening ind i vore omgivelser. Vi ser formålsårsager, selvom filosofien ikke kan bestemme dem som sådanne. Harnow har ret i, at grænsen mellem videnskab og metafysik ikke er veldefineret. Men jeg er ikke enig i, at den skulle være så

flydende, at vi ikke kan nægte ID-teorien status af en videnskabelig teori. Man kan også blive så tolerant, at man sælger sin egen rationalitet.

Afvisningen af ID-teoriens videnskabelighed er dog ikke motivationen til artiklen, derimod kunne jeg ønske, at vi zoomede ud og anskuede diskussionen i et bredere perspektiv og undersøgte, hvorfor diskussionen overhovedet er interessant. Måske er det, fordi den afspejler en fundamental splittelse i mennesket mellem det, der giver mening og det, vi kan erkende. Mellem Heideggers begreb om ”tænkning” og ”den videnskabelige erkendelse”. Her ligger efter min mening et givtigt og interessant område af filosofien, som kan kaste lys over forholdet mellem metafysik og videnskab og mellem vores hverdagsforestillinger og videnskabelige erkendelser. F.eks. er det interessant at diskutere, hvorfor vi stadig opfatter farver som egenskaber ved tingene, selvom allerede Newton viste, at vores opfattelse af farver skyldes bølgelængden af det lys, der tilbagekastes af tingenes molekylære overfladestruktur. Hvorfor siger vi stadig, at vi ser en solopgang, selvom vi ved, at det er Jorden, der bevæger sig? Og hvorfor vil vi så gerne se formålsårsager i naturen?

Disse diskussioner er filosofisk set langt mere interessante end diskussionen om, hvorvidt ID er videnskab eller ej, og hvorvidt der skal undervises i ID-teorien i skolen. Her vil kritikere sige, at situationen i USA viser, at der er behov for mere oplysning om, hvordan ID-

teorien kan afvises. Desværre synes diskussionen at være stivnet i dårlige argumenter fra begge sider, og de overbeviste ID-teoretikere kan alligevel ikke overbevises gennem analytiske argumenter. Måske er det med diskussionen om ID-teoriens berettigelse i undervisningen som med finanskrisen: jo mere der tales om det, jo værre bliver det. Mht. den videnskabelige diskussion mener jeg altså, at ID-teorien er blevet taget alt for alvorligt. Derimod er det en positiv udvikling, når filosoffer forsøger at finde ud af, hvorfor teorien så sejlivet overlever i et moderne og oplyst samfund, og om teorien har en funktion i form af at være meningsbærende instans som modvægt til det naturvidenskabelige verdensbillede.

Desværre må jeg konstatere, at videnskabsfolkene ofte ikke er interesseret i forholdet til den meningssøgende tænkning, og at filosoffer er så optagede af at tilbagevise noget allerede tilbagevist, at de ikke giver sig tid til at sætte sig ind i den videnskab, som gennemsyrer hele vores moderne tilværelse og præger vores værdiforvaltning.

9

Et kudløst svar til Bjørn

Af stud.mag. Børge Diderichsen

I sin artikel: ”Er ateisme en tro?” fra **Refleks** #42, indleder cand.mag. Bjørn Rabjerg med et citat af teologen Ole Jensen:

”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.”[1]

I artiklen forsøger Bjørn at undersøge, om denne påstand nu også er rigtig. Som det første skridt på vejen påpeger han, at der gør sig en tvetydighed gældende i både begrebet tro og begrebet ateisme. Dette er uden tvivl en skarpsindig iagttagelse og et helt rigtigt sted at starte sin artikel, men alligevel overser Bjørn, at der for det første ikke blot er tale om, at der til begge begreber er knyttet en tvetydighed, men også at troens negation ikke nødvendigvis er dens mangelmodus, hvilket gør udsagnet ”ikke at tro”, tvetydigt i anden potens, altså *fler*tydigt. For det andet, og dette er en konsekvens af den her omtalte flertydighed, overser han, at Ole Jensen i det pågældende citat gør sig skyldig i en fejlslutning: ikke at tro på Gud er ikke det samme som at tro på, at der ikke er noget at tro på. Allerede hér falder Ole Jensens argument til jorden. Dette skal uddybes.

---

[1] B. Rabjerg: ”Er ateisme en tro?”, Refleks *#42*, årg. nov. 2008, SDU Odense, s. 32. I artiklen henvises der til det sted citatet er taget fra.

I sine overvejelser skelner Bjørn mellem to skoler af antik skepticisme: den *akademiske* skepticisme og den *pyrrhonæiske* skepticisme, som han senere i artiklen overfører på ateisme contra ateisme i betydningen *agnosticisme* (jf. den af Bjørn påpegede tvetydighed ved henholdsvis begreberne tro og ateisme). Jeg vil hér gøre opmærksom på, at Bjørn ved at inddrage overvejelser om skepticisme, uigenkaldeligt er slået ind på en vildvej, der desværre bestemmer resten af hans artikel, men som (heldigvis for Bjørn og andre læsere af Refleks) har givet anledning til, at jeg har skrevet min. Bjørn forveksler to betydninger af ordet: ”tro”. Inden for en videnskabelig forståelsesramme forstår vi ved ”tro”, en *hypotese*. Men ifølge denne udlægning af begrebet tro, er tro og viden ikke modsætninger; tro skal på denne baggrund forstås som en privation: ”spørgsmålet, der afventer svar”; ”et hul, der skal udfyldes med viden”, og som så at sige forstummer i det af videnskaben leverede svar. Men dette står i solid kontrast til *religiøs Tro* (i artiklen vil ”tro” i denne betydning fremover staves med stort T), som jo er emnet for Bjørns artikel – skulle man da *tro*. Religiøs Tro har ikke karakter af et spørgsmål – den har snarere karakter af det modsatte. I denne sidste forstand er filosofi og religion hinandens diametrale modsætninger: Filosofi handler kun om spørgsmål, religionen kun om svar, og videnskaben: ingen af delene, men derimod om en sammenhængende beskrivelse, vi kan *bruge til noget*. Men nu hvor jeg har gjort opmærksom på disse to betyd-

ninger, så lad mig vende tilbage til hvad Bjørn skriver om disse to antikke, skepticistiske skoler.

Bjørn skriver om den første gruppe, at dens medlemmer kontradiktorisk hævder at vide, at de intet ved, mens medlemmerne af den anden gruppe ikke afviser, at viden kan opnås. Bjørn er, tør jeg vist godt sige, mere sympatisk indstillet over for den sidste gruppe, grundet den førstnævnte positions på grundlagsteoretiske præmisser (tilsyneladende) selvgendrivende skepticisme[1]. Men nu spørger Bjørn, om agnostikeren (den pyrrhonæiske skeptiker) virkelig har ret i, at der ingen kriterier er for erkendelse. Efter at have rejst dette 1700-tallets-lissabonianske-ti-skalas-(skandinavisk-til-grin-gørende)-jordrystende-og-afgrundsåbnende-aldrig-i-filosofihistorien-før-stillede spørgsmål, overrækker Bjørn tastaturet til den mediterende Descartes, (stadig) siddende i sin slåbrok foran kaminen, der muligvis kun er hans drøm (som desværre fortsat er Bjørns og mange andre *The Matrix*-fans' mareridt – vi andre *er* heldigvis vågnet op, og har (an)erkendt problemet som skin). Med en søvndrukken Descartes ved sin side, der (uheldigvis for os andre) ikke er nået videre end første meditation, får den uvidende (?) profet Bjørn formuleret sit første bud: som erkendende (?) væsner "må [vi] forholde os til alt

[1] Positionen kan dog godt forfægtes ud fra en gennemført perspektivisme, som blandt andre Nietzsche har gjort. Jf. evt. min artikel: "Nietzsches syn på begrebet sandhed", Refleks *#42*, årg. nov. 2008, SDU Odense.

som *tro*"[1]. Uvidende om konsekvenserne af sin prædiken får Bjørn overbalance og falder i skepticismens altopløsende syrebad. Følgende ikke så lidt paradoksale udtalelse er et ubestrideligt bevis herpå:

> 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.[2]

Hér ser vi, hvordan Bjørn behandler Troen som om den skal forstås som en hypotese, der skal (?) og kan (?) bekræftes gennem *sandsynliggørelse*, men sandsynliggørelse er kun mulig, hvis der er et kriterium for at noget kan vurderes *mere sandsynligt* end andet, men hvordan skulle dette kunne lade sig gøre i de nævnte eksempler? Hvordan skulle man eksempelvis kunne sandsynliggøre, om "verden er skabt for fem minutter siden"? Bjørn forklarer ikke, hvordan netop de af ham nævnte trosudsagn frem for alle andre udsagn, som i sidste ende, ifølge Bjørn, også er trosudsagn, kan "sandsynliggøres". For det andet synes Bjørn, som jeg allerede har antydet, ikke at have noget særligt godt begreb om, hvad Tro er, siden han taler om sandsynlighedsberegning. Og for det tredje:

---

[1] B. Rabjerg: "Er ateisme en tro?", ibid. s. 35.
[2] Ibid. s. 35.

kan man overhovedet benytte sig af sandsynlighed på den slags ”sager”? Jeg vil i det følgende forsøge at vise, at Bjørns projekt beror på en misforståelse.

Det er påfaldende, hvor meget problemstillingen til forveksling ligner den, der var udgangspunktet for vores sidste debat[1]. Jeg vil *igen* forsøge ud fra en kontekstualistisk argumentation at opløse problemstillingen indefra, hvilket godt kan forlede den utålmodige læser til at tro, at jeg bevæger mig væk fra problemstillingen. Dette er dog *ikke* tilfældet.

Tager vi udgangspunkt i den af Bjørn fremhævede cartesianske meditation, hvor drømme-argumentet fremsættes, har vi for mig at se et eksempel på den rene leg med ord. I filmen *The Matrix*, bliver Descartes’ drømmeargument (i lettere modificeret og misforstået udgave) ”genfortalt” som tanke(løsheds)eksperiment: *vi er hjerner i kar*. Herved bliver inkonsistensen mere iøjnefaldende, for i dette tanke(løsheds)eksperiment indgår noget *indrekontekstuelt* (en hjerne (+ et kar + næringsvæske etc. som alle forudsætter rum og tid)) som *ydrekontekstuelt* (eksistensens åbnethed), hvilket Descartes først ”kommer til”, da han omtaler jeget som en ting (”*res* cogitans”). I grunden er Descartes’ drømmeargument og

[1] Jf. Bjørns artikel: ””Så meget desto værre for økonomiprincippet””, Refleks *#39*, årg. juni 2007, SDU Odense, og min replik til Bjørn i min artikel: ””Så meget desto værre for Bjørn!””, Refleks *#40*, årg. nov. 2007, SDU Odense.

det hér omtalte tanke(løsheds)eksperiment ikke andet end en reformulering af det ældgamle og (for nogen) sejlivede *omverdensproblem*. Sagen er, at hvor ”det” drømmende hos Descartes (endnu) ikke er bestemt som *ting*, dvs. som noget indrekontekstuelt, er hjernen i hjerne-i-et-kar-tanke(løsheds)eksperimentet både ydre- og indrekontekstuel; både *be*-tingelse og *ting*. Dette er den fundamentale fejl ved tanke(løsheds)eksperimentet, der får hele konstruktionen til at falde sammen fra start, hvilket de færreste (også hvad angår undervisere i filosofi) desværre er opmærksomme på.

Selv hvis vi tager Descartes’ drømmeargument, viser dette sig at være tomt. Som Heidegger var skarp nok til at se, er det verdensløse subjekt, som Descartes forudsætter, en absurditet. Ifølge Heidegger består eksistensen i en transcendental åbnethed overfor verden (som tilstedeværen selv er) og denne åbnethed udvisker subjekt-objekt-dikotomien og erstatter den med begrebet Da-sein (”til-stede-væren”), som er den ontologiske bestemmelse af menneskets måde at være til på som en *i-verden-væren*.

Når Descartes beretter om sin evt. ”drøm”, sammenblander han to ontologisk adskilte niveauer: drømmen som ontisk fænomen, og drømmen som ontologisk åbnethed. Førstnævnte er et billede på sidstnævnte. I sin skeptiske tvivl foreslår Descartes, at livet *kunne* være en drøm. I en vis forstand har han hér blot udskiftet ordene med andre, hvilket gør hele argumentet til en leg med

ord, men derudover har han gjort det ydrekontekstuelle til noget indrekontekstuelt. Det Descartes kalder ”drøm”, kalder vi andre ”virkeligheden”, ”væren” eller ”livet” (tilværelsen), med andre ord: det, der udgør eksistensens åbnethed, og denne åbnethed bliver nu begrebet som noget fra subjektet forskelligt, der på sin side begribes som substans. Men virkeligheden, væren eller livet kan ikke fjernes, uden at man derved fjerner subjektet, og subjektet kan man ikke fjerne uden at fjerne den hér omtalte ontologiske åbnethed, og denne kan man ikke fjerne uden at fjerne verden, da den væren, vi kender som vores egen, er en i-*verden*-væren. Tager man den følgende sætning: ”JEG ER HER NU”, der ligeså godt kunne have heddet: ”HER ER JEG NU” eller ”NU ER JEG HER”, indser man, at hvert af de fire ord, der er fælles for alle tre sætninger, medindeholder de andre, og hver af dem er tilmed den formale betingelse, for *alt* hvad der er med andre ord: hvert enkelt ord udtrykker den ontologiske åbnethed selv. Bemærk at det ikke giver mening at fastholde en subjekt-objekt-dikotomi, for væren er subjektets åbnethed for et objekt, som altså er medindeholdt i dette, og distinktionen mellem dem er hermed udvisket, eller ”negeret” som Hegel ville have udtrykt det.

Det vigtige er nu at indse, at det ikke længere giver mening at fastholde en cartesiansk skepticisme, og med den falder også de deraf affødte dilettantiske tanke(løsheds)eksperimenter til jorden. Med andre ord: at jeg drømmer, når jeg betragter mig selv som vågen, vil

sige, at jeg blot har skiftet ordene ud med nogle andre. Lad os antage, at jeg (vi ser bort fra den fremhævede inkonsistens) er en *hjerne i et kar*. Jeg er ikke bevidst om det, men det er, lad os sige "logisk" muligt (selvom jeg mener, at begrebet logik i sådanne tanke(løsheds)eksperimenter efterhånden har fået en noget udvandet betydning, og at det i et eksempel som dette kun har retorisk mening at henvise til logik). Intet indrekontekstuelt har ændret kvalitet, for åbnetheden selv (det ydrekontekstuelle) unddrager sig altid, idet denne åbnethed *altid allerede* er fyldt ud af noget indrekontekstuelt. Lad os sige, at jeg aldrig nogensinde kommer til at erfare mig selv som en hjerne i et kar, jeg "dør" som hjerne i et kar, har det så nogen mening at sige, at jeg er eller var en hjerne i et kar, når jeg ikke oplever mig selv som sådan, eller er det blot et tomt udsagn? Forveksler jeg ikke allerede i udsagnet det ydrekontekstuelle med det indrekontekstuelle og *vice versa*? Min pointe er, at disse indrekontekstuelle udsagn er om 'hele systemet' (dvs. ydrekontekstualiteten), og de har derfor ingen mening, da vi kun er bekendte med det, der ligger inden for systemet (indrekontekstualiteten). Ligesom i tanke(løsheds)eksperimentet med hjernen i et kar, sammenblander vi det ydrekontekstuelle med det indrekontekstuelle. Da vi netop kun er bekendte med det indrekontekstuelle, kan vi ikke referere til noget ydrekontekstuelt (transcendensen) uden at henvise til netop det indrekontekstuelle, som det *ikke* er. Betingelsen er, for

nu at udtrykke det anderledes: ikke selv ting, og kan aldrig være det.

Kant er en af de filosoffer, der var yderst bevidst om denne skelnen. Hans ”ting i sig selv” er således *ingen ting*, for ”ting” er en forstandskategorisering, og ”tingen i sig selv” ligger netop uden for enhver mulig erfaring. Af samme grund forkaster han også, at metafysikken skulle være mulig som videnskab (videnskaben omhandler kun *indrekontekstuelle* sammenhænge). Årsag og virkning kan vi kun meningsfuldt tale om inden for det erfaringsdomæne, vi kalder ”verden”, dvs. når vi anvender forstandskategorierne på erfaringsmaterialet, der ifølge min udlægning ikke må forstås som to adskilte ontologier, men som to aspekter af én og samme erfaring (jf. min artikel fra dette nummer af Refleks: ”Det transcendentale hos Kant – en tentativ (ny?)tolkning”), så vi kan ikke udtale os om det, der er årsag til verden som helhed (dvs. dens førsteårsag), for dette er ydrekontekstuelt (metafysik).

Min pointe er nu den, at når Bjørn ”beder om sandsynliggørelse”, sammenblander han det ydrekontekstuelle med det indrekontekstuelle. Havde han læst og forstået min replik til ham i Refleks #40, som han i øvrigt aldrig svarede på, er jeg ikke i tvivl om, at han kunne have undgået denne fatale fejl. *Sandsynlighed kan kun benyttes indrekontekstuelt*, og udsagn som ”vi kunne jo være hjerner i kar” (en bemærkning jeg engang imellem hører udtalt – *ikke* et citat fra Bjørns artikel!) er dermed kom-

plet meningsløse, men det er en fejl mange amatørfilosoffer (eller rettere: ikke-filosoffer, herunder undervisere i filosofi ved universitetet) begår, hvilket nu ikke gør den mindre utilgivelig. Jeg kan aldrig sandsynliggøre om jeg er en hjerne i et kar, om jeg drømmer, om ”Gud er et lyserødt badedyr hinsides stratosfæren” (et eksempel af M. Krasnik, som Bjørn gengiver i sin artikel), eller om Han/Hun/Det eller Den overhovedet *er*. Disse begreber udgør rammen for virkeligheden og formår som sådan ikke andet end at opløse sig selv ligesom kommunikationsteoretikeren Paul Watzlawicks ”kniv uden blad og hvor skaftet mangler”. Af samme grund er det tomme ord, når Bjørn i det ovenfor anførte citat skriver: ”alle argumenter [er] ikke lige gode, selvom ingen af dem er helt sikre”. ”Sikkerhed” har lige så lidt som ”sandsynlighed” ingen reference her, og sammenligningen mellem dem har følgelig intet grundlag.

Hvad angår sandsynlighed og Tro, er jeg forbavset over, at teologen K. E. Løgstrup, som Bjørn skriver i sin artikel, har villet ”sandsynliggøre” sin Tro, men andre kloge mennesker som Blaise Pascal har tilsyneladende gjort det samme i sit berygtede gambler-argument, der fremsættes i *Tanker om den kristne religions sandhed* i delen ”Mennesket med Gud”, punkt 451, hvor mennesket anslås at gøre klogest i at Tro på Gud, eftersom straffen i fald Han findes, vil være til større skade end et liv viet til from-

hed, der forbliver ubelønnet. Pascal ”overser”[1] hér, at det er Troen, der kommer til det enkelte menneske og ikke omvendt. Derudover er anvendelsen af en nyttekalkule i modstrid med, hvad Troen selv (i det mindste) *udgiver* sig for at være.

Det er altså ikke kun Bjørn, der har ladet sig forføre af, hvad jeg *næsten* er tilbøjelig til at kalde en ”homonymi” (ord der staves ens, men som ikke har nogen fælles grundbetydning og derfor ikke er samme ord, jf. ”bakke” (plade man anbringer spiseredskaber på) og ”bakke” (forhøjning)), selvom det angiveligt ikke er det. Mange – alt for mange – ”Troende” (såvel som videnskabsmænd) forveksler disse to betydninger, og dette går i sidste ende ud over dem selv, for med beviseligheden/sandsynliggørelsen går Troen til grunde. Lod Gud sin evt. eksistens bevise, ville der ikke være nogen Troende tilbage. Ethvert forsøg på at bevise eller sandsynliggøre sin Tro grunder således i en misforståelse af Troens væsen – for Tro *består i* at tvivle. En overbevist Troende er således ikke en Troende, men den Troendes modsætning: *fanatikeren*. Af samme grund mener jeg, at

[1] Jeg nægter at tro, at Pascal, som det universalgeni han uden tvivl var, selv kunne lade sig bevise af det af ham fremsatte argument. Jeg anser det derimod for langt mere plausibelt, at han fremlagde det som et retorisk redskab for kirken til at overbevise alle de ”dumme” og vrangvillige hedninge. Jeg vil i øvrigt gøre opmærksom på, at min fremstilling er stærkt forsimplet. Interesserede kan læse Pascals egen fremstilling i det omtalte punkt. I Hasselbalchs udgave: B. Pascal: *Tanker*, s. 126-132, Hasselbalchs forlag 1964, står argumentet fremført med uddybende fodnoter af oversætteren K. Ferlov.

hvad videnskaben finder frem til om den historiske Jesus, aldrig kan være af interesse for den *Troende*. Fjerner man, ligesom Thomas Jefferson, alle de sider i sin bibel hvor miraklerne optræder, fjerner man selve grundlaget for Troen. Den historiske Jesus og religionens Jesus har intet med hinanden at skaffe, men ophæver i en vis forstand hinanden.

Derfor må jeg også tilslutte mig Kierkegaard og istemme, at Troen i sin grund(løshed) er absurd. Man kan således aldrig be*grunde* sin Tro, for Troen er uden ”hvorfor”. Den er ydrekontekstuel – dvs. et helhedsperspektiv, og helhedsperspektiver kan ikke sættes overfor hinanden, men må vælges som et enten-eller (eller fravælges som et hverken-eller), da de alle er grundløse (absurde), hvilket indebærer, at de heller ikke ville kunne underkastes sandsynlighedsberegning.

Ole Jensen og Bjørn har overset, at man ikke behøver at Tro for ikke at Tro (Bjørns distinktion mellem ”generelt” og ”specifikt” trosforhold, hjælper ikke hér). Den af Bjørn og Ole Jensen opstillede dikotomi er ganske enkelt: *falsk*. Giver man en udlænding, som intet kender til Danmark, et postkort med et billede af den lille havfrue på forsiden og spørger ham (eller ”hende”, for nu at være politisk korrekt!), om han(/hun) ikke havde *troet*, at statuen var belagt med guld, så er det ikke sikkert at han(/hun), overhovedet havde *troet noget som helst*. Selvom jeg hér anvender ordet ”tro” i betydningen hypotese, kan det samme siges om religiøs Tro. Det er ikke

sådan, at jeg nødvendigvis enten falder inden for kategorien: dem som Tror på Gud (de Troende, Ole Jensen og andre), eller kategorien: dem som *Tror,* at Gud ikke findes (ateisterne ifølge Ole Jensens definition). Det kunne jo være, at der var en hel del (”ateister”?) som ganske enkelt: *ikke T/tror på Gud*. Denne kategori svarer ikke til de ateister, Bjørn kalder ”en slags agnostikere” (”de pyrrhonæiske skeptikere”), for mens de sidstnævnte eksplicit ikke tror (i betydningen *hypotese*) på erkendelsens mulighed, gælder det for den af mig fremhævede kategori, at de slet ikke T/tror, hverken på Guds væren eller på fraværet af Gud. Enten er ateister ifølge Ole Jensen og Bjørn, mennesker, der *T/tror,* at Gud ikke findes, men så T/tror de (ateisterne) ikke nødvendigvis på, at der ikke er noget at Tro på, som Ole Jensen hævder i citatet, eller også er ateister bare folk, der *ikke T/tror på Gud*, og i ingen af disse to betydninger af ateisme indgår en selvmodsigelse. Ergo: Det, Ole Jensen skriver, er, for nu at bruge Humes ord: ”nothing but sophistry and illusion”[1]. Så Bjørn tager altså fejl, når han skriver: ”Ateisten har, som alle andre, et generelt begrundelsesproblem”[2]. Begrundelsesproblemer er forbeholdt filosoffer. En videnskabsmand, der reflekterer over videnskabens fundament, gør ikke dette som videnskabsmand, men som

---

[1] D. Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), sect. 12, part III, p. 165, L. A. Selby-Bigge 1894.

[2] B. Rabjerg: ”Er ateisme en tro?”, Refleks *#42*, årg. nov. 2008, SDU Odense, s. 36.

filosof; det samme kan siges om den Troende: Den Troende Tror, han begrunder ikke, for han fremsætter ingen hypoteser; gjorde han det, ville han ikke gøre dette som Troende. Ateisten har, for nu at fastslå det en gang mere, heller ikke noget begrundelsesproblem, da det for ateisten ikke drejer sig om hypoteser (tro), men om den Tro han enten ikke har eller hverken har eller ikke har.

Konteksten for et ”kontekstualistisk argument”

Et svar til Børge

Af cand.mag. Bjørn Rabjerg

Jeg har (umiddelbart inden deadline) fået mulighed for at respondere på Børge Diderichsens kritik af min artikel i *Refleks #42*, og den vil jeg gerne benytte.

Først af alt vil jeg gerne lykønske Børge Diderichsen med et velgennemført projekt, nemlig et projekt i disciplinen at bruge et fremført synspunkt som påskud til at køre af sporet, så man kan "lade begrebsmøllen male" (som Løgstrup kaldte det), for derved at få fyret nogle pointer af. Umiddelbart er det jo smigrende, at en person kan finde så meget gods i min 8000 tegn korte artikel, at han kan finde anledning til at gensvare med mere end det dobbelte, men smigeren aftager lidt, når man hurtigt bemærker, at gensvaret stort set ikke handler om det, jeg skriver, men om et kontekstualistisk argument, som forfatteren gerne vil have frem.[1] Jeg vil derfor begrænse mig til i al forsigtighed (og uden de store terminologiske eksercitser i form af store og små bogstaver og andre spidsfindigheder), at pege på den rute, mit synspunkt rent faktisk prøvede at stikke ud. Hvis dette kan være til kontekstualistisk inspiration (eller andet godt), er det selvfølgelig glædeligt, men jeg vil (igen i al stilfærdighed) lige gøre opmærksom på, at jeg ikke nødvendigvis selv har lyst til at slå ind på den kontekstualistiske af-

[1] Jeg betragter derfor en stor del af "det gudløse svar" som en kontekstualistisk argumentation imod det af Ole Jensen fremførte synspunkt.

stikker, bare fordi andre synes, at det ser ud som en bedre vej frem.[1]

Børge Diderichsen lader til at overse, at det er en central pointe i min artikel at pege på, at der findes kriterier, der gør os i stand til at skelne imellem forskellige begrundelser af forskellige udsagn. Dette er ikke raketvidenskab, men simpelthen en påstand om, at der er en kvalitativ forskel på udsagnet v*erden blev skabt for fem minutter siden* og udsagnet *jeg sidder lige nu foran pejsen*. Den kvalitative forskel på de to udsagn kan udlægges på mange måder, men jeg vil her nøjes med iagttagelsen, at den første er noget mere kontroversiel, end den anden er (med mindre den bliver udtalt i en sammenhæng, hvor man ikke befinder sig foran en pejs og heller ikke i en lukket celle på afdeling P). Dr. theol. Ole Jensen kommer til at gøre sig til talsmand for det synspunkt, at når der kan hæftes usikkerhed ved det sidste (måske halluci-

[1] Dette er også grunden til, at jeg (som Børge Diderichsen nævner) ikke reagerede på replikken i Refleks #40: Det kan da være meget godt, at nogen benytter min artikel som inspiration til at formulere sin egen antirealistiske indvending mod realismen, men min artikel var ikke en behandling af realisme/anti-realisme-debatten, og hvor interessant den debat end måtte være, så forbeholder jeg mig retten til at takke nej til invitationen om at indgå i den, hver gang man implicit kommer til at gøre sig til tilhænger for en realistisk opfattelse. Derfor var det eneste, jeg hørte i forbindelse med replikkens sidste sætning, toget, der endnu en gang røg af sporet og tog på en ekskurs ind i skoven, og øksen, der hvislede forbi både hoved og huggeblok. Sagt mere konkret og helt i alvor: Man kan ikke tage grundlagsindvendingen op hver gang.

nerer eller drømmer jeg) og ved det første, så er begge udsagn usikre og dermed er de nogenlunde ligedan: *Den troende tror på Gud*, og *Ateisten tror ikke på Gud* (eller rettere: han tror at Gud ikke findes)[1]. Jeg gør her opmærksom på det forhold, at usikkerheden er af forskellig art i de to udsagn: I det første tilfælde handler usikkerheden om sandheden i det fremførte, som er et positivt udsagn om et forhold i universet (Gud findes, verden blev skabt for fem minutter siden), mens usikkerheden forbundet med Descartes udsagn retter sig imod vilkårene for vores erkendelse (hvor sikre er vore erkendekilder). Jeg vælger i artiklen at kalde det første et specifikt forklaringsproblem for at knytte an til Ole Jensen egen sprogbrug i den kronik, som min artikel var henvendt imod[2], mens jeg kalder det sidste forklaringsproblem generelt. Hensigten er at vise problemet i Ole Jensens kronik:

> ”Det kan godt få nogle af os til at tænke, at gudstro da vist er en tak fornuftigere end ateisme. Men minimum må det være *fifty-fifty* – og ikke, som mange har gået og ment, især for nogle år-

[1] Børge Diderichsen kan her selv distribuere store og små bogstaver efter eget ønske.

[2] Kronikken havde overskriften: ”Ateisten har et forklaringsproblem”, Kristeligt Dagblad den 14.4.2007.

> tier siden: at ateismen da har fornuften på sin side, så man kun kan tro på Gud *på trods af* fornuften."[1]

Pointen med min artikel er derfor at gøre som Kierkegaard foreslår:

> "At man, naar det i Sandhed skal lykkes Een at føre et Menneske hen til et bestemt Sted, først og fremmest maa passe paa at finde ham der, hvor han er, og begynde der"[2]

Ole Jensen påpeger, at der er problemer for ateisten mht. at erkende sandheden af sit udsagn, og at denne dermed har et forklaringsproblem. Jeg vil i denne forbindelse gøre opmærksom på, at det ud fra forskellige skeptiske indvendinger kan være rigtig nok, men at forklaringsproblemet er af en anden art, end det, som den religiøse har – og i særdeleshed at det ikke er "fifty-fifty", OG at det falder værre ud for den troende, som har et yderligere forklaringsproblem, end det, vi alle har. Jeg er ret sikker på, at stedet at starte i dette tilfælde ikke er en kontekstualistisk analyse (hvor jeg i øvrigt også selv ville

[1] Ole Jensen, ibid.
[2] I "Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed".

finde mig dårligt til rette). At man i øvrigt også kan formulere en kontekstualistisk indvending mod Ole Jensens position, kommer ikke helt bag på mig. På samme måde overrasker det mig heller ikke, at man kan formulere en anti-realistisk indvending mod min kritik af økonomiprincippet[1], eller at man kan lave en kontekstualistisk kritik af mit ikke-kontekstualistiske svar til Ole Jensen. Det er imidlertid en smule overraskende, at man skal gøre en fortaler for et kontekstualistisk argument[2] opmærksom på konteksten for den problemstilling, han giver sig i kast med…

[1] Men jeg havde personligt fundet en indvending, der tog fat ved det substantielle i mit synspunkt, mere interessant, end en indvending mod mit realistiske udgangspunkt.
[2] Børge Diderichsens egen formulering.

Myte eller tabsmyte? En kritisk eftertanke om filosofiens oprindelse

af adjunkt Anne-Marie Søndergaard Christensen

Filosofien har ligesom alle andre praksisformer sin egen mytologi, historier som filosoffer fortæller hinanden for at give mening og form til det, de laver. Filosofiens myter er selvfølgelig formet af den praksis, som filosofien er, og de tager derfor ofte form af en mindre, rent intellektuel betragtning over et fundamentalt element i filosofi. En sådan myte er den evigt gentagede etymologiske kendsgerning, at filosofi kommer af det sammensatte græske ord *philosophia*; at filosofien består hhv. af *philos*, som betyder kærlighed, og *sophia*, som betyder visdom. Dermed fortæller vi hinanden, at filosofien er kærligheden til visdom; myten udtrykker, hvad det er, vi er som filosoffer, eller hvad vi stræber efter, når vi bedriver filosofi. En anden af filosofiens grundmyter tager ikke udgangspunkt i begrebets etymologi, men i fænomenets oprindelse. Filosofien starter i undren, i forundring over verden, hedder det her. Vi finder denne beskrivelse af filosofiens udgangspunkt allerede hos Platon og Aristoteles, og den gentages af en række af filosofihistoriens tænkere. Men endnu vigtigere er det, vi i filosofien gentager denne beskrivelse *for hinanden*, vi bruger den i introduktionskurser, i filosofihistorier, i definitioner af ordet filosofi og i begyndelsen af værker om mere specifikke filosofiske spørgsmål, fx her i H. G. Frankfurts bog om kærlighed, hvor det i den første linje hedder: "We have it on the authority of both Plato and Aristotle that philosophy begins in wonder. People wondered about

various natural phenomena that they found surprising […]" etc. (Frankfurt 2004: 3).

Hvad fortæller denne myte os? Det synes at være klart, at den i hvert fald ikke er en faktuel gengivelse af filosofiens historiske oprindelse. Selvom både Platon og Aristoteles giver eksempler på den grundlæggende filosofiske forundring, så er der ikke tale om data af typen 'Som den første havde X på tidspunktet Y denne erfaring eller følelse af forundring, og dermed opstod filosofien'. Myten præsenterer os heller ikke for en nødvendig betingelse for filosofisk aktivitet. I Platons tekster præsenteres vi for et konkret menneske, som selv hævder at være ramt af denne form for forundring, nemlig Sokrates, fx i dialogen *Theaitetos*, hvor Sokrates noterer sig: "At undre sig, det hører i høj grad med til at være filosof. Det er netop det, der er begyndelsen til filosofi" (Platon 2007: 40). Men det ville ikke få os til at afvise, at Sokrates var filosof, hvis man (på en eller anden usandsynlig måde) skulle kunne fremvise uigendrivelige beviser for, at han aldrig havde haft en sådan erfaring af forundring, eller han aldrig have ment, at den havde noget med filosofi at gøre. Ligesom det ikke ville få os til at tvivle på vores forståelse af filosofien. Myten om filosofi som forundring kan i en vis forstand ikke tilbagevises, for den tjener ikke til at give en empirisk forklaring af filosofien, men til at *udtrykke* vores forståelse af den (se diskussionen om religiøse myter i Wittgenstein 1979). Som Robert Solomon formulerer det, så udtrykker mytologi ikke

“foolish and primitive theory” eller “coarse speculation”, dens formålet er i stedet “to make the world meaningful” (Solomon 1993: 144). Påstanden om, at filosofien udspringer af forundring, udtrykker vores selvforståelse som filosoffer og giver dermed mening til den filosofiske aktivitet. Vi tegner et billede, ifølge hvilket filosofien begynder der, hvor mennesket stopper op og undersøger det foreliggende uden at være ledt af en specifik interesse eller ønske om at kontrollere det på en bestemt måde; filosofien opstår udelukkende, fordi mennesket er ramt af spørgsmålet om, hvorfor det foreliggende *er*. Således fastholder vi, at filosofiens grundspørgsmål, som det ofte formuleres, er, hvorfor der er noget, der er, snarere end intet. I filosofien forholder vi os ikke manipulerende, styrende eller bare praktisk til verden; vi udfolder blot en essentielt interesseløs undersøgelse, en åbenhed over for verden, der tillader os at forstå den, ikke på vores, men på dens egne præmisser.

Idet sammenhængen mellem forundring og filosofi etableres i en *myte*, kan den ikke være empirisk forkert. Til gengæld kan den selvfølgelig tænkes at udtrykke en ukonstruktiv eller fejlagtig filosofisk selvforståelse. Dette er så meget desto mere muligt, idet myten om filosofi som forundring har en selvforstærkende virkning. Som sagt optræder den i næsten enhver introduktion til filosofi, og vores socialisering som filosoffer sker dermed ved, at vi erhverver en forståelse af filosofisk aktivitet som reaktion på denne forundring. Og senere, når vi som filo-

soffer skal prøve at give en helt overordnet beskrivelse af, hvad det er, vi laver, så har vi en tendens til at falde tilbage på netop sådanne myter, som vi fx ser det i Frankfurts bog. Det er derfor altid værd at undersøge, når der er nogen, der forsøger at stille spørgsmålstegn ved eller ligefrem udfordre vores mest grundlæggende filosofiske myter.

En sådan udfordring finder man hos Simon Critchley, der netop indleder sin seneste *Infinitely Demanding* med en kritik af beskrivelsen af filosofi som forundring. "Philosophy does not begin in an experience of wonder, as ancient tradition contends, but rather, I think with the indeterminate but palpable sense that something desired has not been fulfilled, that a fantastic effort has failed. Philosophy begins with disappointment" (Critchley 2007: 1). Ifølge Critchley udspringer filosofi fra skuffelse. Denne skuffelse kan tage forskellige former, men Critchley koncentrerer sig om to, nemlig en politisk skuffelse der er erkendelsen af, at vi bebor en verden, som er "violently unjust", og en religiøs skuffelse der er en mangel på tro, på et forhold til Gud. For overblikkets skyld begrænser vi her undersøgelsen af filosofien som skuffelse til den religiøse skuffelse. Denne skuffelse fremprovokerer ifølge Critchley et fundamental nietzscheiansk spørgsmål, nemlig at hvis Gud er død, hvad skal vi så stille op med spørgsmålet om livets mening? Den religiøse skuffelse rejser muligheden af en værdimæssig *nihilisme*. Vi kan reagere på flere måder på

nihilismens mulighed, og for Critchley er filosofien det sted, hvor vi modarbejder accepten af nihilismen; for Critchley er filosofien netop "defined by the militant resistance to nihilism" (Critchley 2007: 2 og identisk (sic!) Critchley 1997: xix). Det er betegnende, at Critchley her skriver, at filosofi er *defineret* ved modstanden mod nihilisme, for dermed afslører han, at det for ham heller ikke primært handler om at fremstille en historisk eller kausalt korrekt beskrivelse af filosofiens genese, men en beskrivelse som indfanger filosofiens mening eller formål.

Filosofien er altså ifølge Critchley stedet, hvor vi bearbejder tabet af Gud og dermed af en transcendental fastsat mening; i den forstand vokser filosofien fra skuffelse. Critchleys implicitte påstand er således, at hvis Gud stadig var i live, kunne vi have oplevet al mulig forundring over at verden, men det ville ikke være *filosofi*, i hvert fald ikke filosofi som vi bedriver den nu. Det kunne få det til at se ud, som filosofien for Critchley udelukkende er et krisetegn, men han mener også, at filosofi-som-skuffelse har en styrke, idet skuffelsen lærer os ikke at *forvente* at finde meningsbærende transcendente strukturer i verden. Dermed forsøger filosofien ikke at indsætte en ny transcendental instans, som kan redde mening; dens mål er i stedet – med en lidt spøjs formulering – at rekonstruere det meningsløses mening. Filosofiens *reason d'etre* er ikke den interesseløse undersøgelse, men den stadige afvisning af muligheden for en fast eller es-

sentiel mening; den passionerede anerkendelse af tabet på mening. Det skal vi ikke opfatte negativt, mener Critchley, for kun gennem denne kan vi genfinde 'det ualmindeligt almindelige'; ting og sager, byer og huse, fuglene, skyerne, bladene på træerne. Eller som Critchley skriver i det tidligere værk *Very Little… Almost Nothing*, "when we learn to shake off the illusions of meaning and achieve meaninglessness, then we might see that things merely are and we are things too. […] The point is that one resists nihilism in giving up the wilfulness of the desire to overcome it, by learning to cultivate what Emerson calls 'the low, the common, the near'" (Critchley 1997: xxv). Filosofien er dermed en nødvendig og næsten heroisk menneskelig aktivitet, hvor mennesker modarbejder sin egen tilbøjelighed til og forkærlighed for transcendental fastsat mening, og dermed den aktivitet, hvorigennem vi bliver i stand til at se værdien i den foreliggende virkelighed.

Man må sige, at Critchley tegner et noget andet billede af filosofien end i forundringstraditionen. For det første er filosofien alt andet end interesseløs. Hvis filosofi er vores bedste forsvar eller eneste reaktion mod nihilismen, så er dens formål ikke at opnå en forøget *filosofisk* forståelse af verden, men er eksternt defineret. Filosofien bliver en nødvendig del af et ukorrumperet liv, idet den på den ene side skal hjælpe os fri af illusionen om en transcendentalt fastsat mening med livet (som vi tilbydes i religioner, ideologier, selvhjælpsbøger og lign.), og på

den anden forhindre os i at svælge i nihilismens tillokkende kynisme. For det andet udfordrer Critchley ideen om filosofiens kontinuitet, dvs. ideen om at vi i dag lige så godt kan tale med Platon som med Habermas eller Williamson om filosofiske spørgsmål. Hvis filosofien primært (eller måske udelukkende) skal forstås ud fra Guds-død-og-nihilismens-mulighed, så er den essentielt set et moderne fænomen, fordi der med modernismen sker et brud i filosofihistorien, en forandring, hvor filosofien bliver til noget andet, end den var før.

Critchleys billede af filosofien er på den måde meget smigrende, idet han fremhæver filosofiens essentielle modernitet og dens status som modstand mod nihilismen. Samtidig er begge de kendetegn som Critchley fremhæver imidlertid dybt problematiske. Det er ikke særlig attraktivt at se filosofien som defineret ved et eksternt mål, for dermed får dette formål prioritet over den filosofiske undersøgelse; den vigtige opdagelse i filosofien er ikke den (filosofisk) sande, men den der bedst gør os i stand til at modstå nihilismen. Og det er ikke særlig attraktivt at se filosofihistorien som diskontinuert, fordi det lukker os inde i en modernitet, som vi ikke kan belyse ved at række ud mod dem, hvis tænkning udfolder sig på andre præmisser (som grækernes), men med det samme formål. Mod disse problemer kan Critchley prøve at indvende, at det ikke er særlig relevant, om hans billede af filosofien er attraktivt eller ej; det vigtige spørgsmål må være, om det er sandt. Denne indvending glem-

mer dog, at det centrale spørgsmål i forbindelse med filosofiens mytologiske selvbeskrivelser ikke er, om sådanne myter er sande, men om de er konstruktive, om de giver mening til filosofien. Og mit kritik er altså, at det gør Critchleys myte ikke.

Desuden mener jeg, at Critchleys billede af filosofien er problematisk af en helt anden grund. Selv hvis man medgiver, at filosofien starter i skuffelse, så er det ikke lige meget, hvilken form for skuffelse der er tale om. Critchleys skuffelse synes at være en veldefineret og målrettet skuffelse, nemlig skuffelsen over ikke at kunne finde et "udenfor", en "evighed", en "guddom", en *et eller andet* som har alle de karakteristika vores tilværelse ikke har, nemlig uforanderlighed, bestemthed etc. Dvs. at hans skuffelse omfatter en antagelse om, at dette "andet" er det "egentlige", en postuleret enhed mellem det andet og alt dette omskiftelige omkring os. Det skuffede håb er håbet om, at der bag det foreliggende i *virkeligheden* ligger noget andet, der kan sikre, fastgøre vores tilværelse. Men dermed er den skuffelse, vi møder hos Critchley, basalt set skuffelsen over altings foranderlighed og den finalitet, som følger heraf. Det, vi har svært ved at forlige os med ifølge Critchley, det nihilismen sætter fokus på, er den almindelige erfaring af altings stadige begyndelse, midte og afslutning. Det centrale problem ved det ualmindeligt almindelige, 'the low, the common, the near', er altså dets mangel på stabilitet.

Her bør vi bemærke, at skuffelsen over verdens foranderlighed, og følelsen af at den derved undslipper os, primært er en erfaring, som optræder i filosofien. Som Wittgenstein bemærker:

> Det er underligt, at vi aldrig mærker følelsen af at fænomenet undslipper os, af den vedvarende flod af fremtrædelsesformer, i det almindelige liv, men først når vi filosoferer. […] Det er nemlig en følelse af, at nutiden svinder hen i fortiden, uden at vi kan forhindre det. Og her betjener vi os åbenlyst af billedet af en strimmel, der uafladeligt bevæger sig forbi os, og som vi ikke kan opholde. Men det er naturligvis ligeså klart, at billedet bliver misbrugt. At man ikke kan sige 'Tiden flyder', når man med 'Tiden' mener muligheden for forandring. (Wittgenstein 2000: MS 108, 32; oversat af forfatteren)[1]

[1] "Es ist merkwürdig, daß wir das Gefühl, daß das Phänomen uns entschlüpft, den ständigen Fluß der Erscheinungen, im gewöhnlichen Leben nie spüren, sondern erst, wenn wir philosophieren. […] Das Gefühl ist nämlich, daß die Gegenwart in die Vergangenheit schwindet, ohne daß wir es hindern können. Und hier bedienen wir uns doch offenbar des Bildes eines Streifens, der sich unaufhörlich an uns vorbeibewegt und den wir nicht aufhalten können. Aber es ist natürlich ebenso klar, daß das Bild missbraucht ist. Daß man nicht sagen kann "Die Zeit fließt" wenn man mit "Zeit" die Möglichkeit der Veränderung meint."

Erfaringen af altings foranderlighed har ikke almindeligvis den problematiske karakter, som Critchley antager; erfaringen synes først at udmønte sig i en skuffelse, når den optræder i filosofien. Dvs. at der ikke er nogen nødvendig sammenhæng mellem erfaringen af forandring og nihilisme. Denne sammenhæng opstår kun, hvis man antager, at værdi netop ikke kan opstå og udfolde sig i foranderlighed; at værdi kun er virkelig, hvis den er stabil. Selvom forandring involverer den død, som er Critchleys hovedtema i *Very Little… Almost Nothing*, så er det også fødsel. Det er forgængelighed *og* tilblivelse. Sammenhængen mellem de to afslører, at begyndelse-midte-afslutnings-strukturen, som Critchley bruger som figur for *finalitet*, hvormed han understreger sammenhængen mellem forandring og tab, i streng forstand ikke betyder andet end midte-midte-midte eller nyt-nyt-nyt. Ting bliver anderledes, men heri ligger ikke noget *essentielt* tab. Og her finder vi Critchleys blinde plet – som jeg mener, er en udbredt filosofisk blindhed – nemlig at forandringen af værdi ikke er negationen af værdi.

Hvorfra stammer den blinde plet? Fra filosofien selv vil jeg mene, fra dens ønske om at skabe eller afdække den "store" teori, der kan begrunde alting. Ideen om den store teori har været genstand for en stadig kritik gennem hele moderniteten (hvor det bemærkelsesværdigt nok også først opstår), men selv filosoffer som Critchley, der mener at være bevidste om, at jagten på den store teori ikke er et muligt, ønskeligt eller bare sammenhængende

projekt, kan åbenbart alligevel sidde tilbage med følelsen af tab og længslen efter *troen* på et sted hvor alting er forankret, stabilt, garanteret. Critchleys filosofiske myte er altså primært en *tabsmyte*. Det er myten om det tabte filosofiske paradis. Hvad Critchley mener, at filosofien stadigt kan udfolde for os, er, at et sådan paradis ikke er tilgængeligt. Min hovedindvending mod Critchley er, at vi i filosofien ikke har tabt et paradis, men opdaget en misforståelse, nemlig modstillingen mellem foranderlighed og værdi. At opgive denne misforståelse burde være en ny vej til forståelse, om end af den svære og uendeligt komplicerede slags, nemlig den foranderlige.

Litteratur:

- Critchley, S. (1997), *Very Little… Almost Nothing*, London: Routledge.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment. Politics of Resistance*, London: Verso.
- Frankfurt, H. G. (2004), *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.
- Solomon, R. C. (1993), *The Passions. Emotions and the Meaning of life* Indianapolis: Hackett Publishing.
- Platon (2007), *Theaitetos*¸ oversat af F.S. Petersen og J. Hass, København: Museum Tusculanum.
- Wittgenstein, L. (1979), *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, Nottinghamshire: Brynmill.
- Wittgenstein, L. (2000), *Wittgenstein's Nachlass - The Bergen Electronic Edition*, Oxford: Oxford University Press.

Filosofien og dens brugbarhed

Af stud.mag. Michael Ørbæk Rasmussen

Det følgende er mere eller mindre frie tanker og indfald, måske en lettere provisorisk analyse af filosofiens situation som karrierevalg eller disciplin i dag. En situation, som har rodfæstet sig i min bevidsthed under spørgsmålet: Hvad kan den bruges til? Et spørgsmål, som i denne formulering stilles af udenforstående, men som af filosofien selv stilles i ihvertfald én anden form. At det er alle, såvel filosoffer som ikke-filosoffer, der stiller dette spørgsmål, det er måske i sig selv et studie værd, men nok om dette nu.

Det første spørgsmål i denne forbindelse må være, som det vel altid er: Hvor begynder man? Hvorledes begynder man, provisorisk eller ej, en analyse og spørgen, som flere store tænkere har søgt løsningen på i det 20. århundrede? Måske er svaret på dette spørgsmål mere ligetil, end man skulle tro, måske er det i virkeligheden en opgave for dåren at finde det udgangspunkt, så mange har ledt efter. Derfor; hvorfor ikke begynde med spørgsmålet selv? Spørgsmålet selv prætenderer ingenting og forventer ingenting. Der er ikke tale om et spørgsmål i stil med ”hvad er 2 plus 2?”, som netop er et spørgsmål med en prætention og forventning. Dette spørgsmål, altså hvad 2 plus 2 er, det har netop i sig et svar, det har en prætention og en forventning derved, at der gives et rigtigt svar, hvis præsentation eller udledning forventes at overholde velkendte principper. Det prætenderer og forventes at være rigtigt, at være sandt.

Men hvis spørgsmålet er af en så særegen type, hvis det ikke er et spørgsmål med et rigtigt svar, hvordan skal vi da kunne finde svaret? Lad os for en stund vende tilbage til vores hovedregning for at se, hvad det egentligt er, der sker. Vi spørger ”hvad er 2 plus 2?” og alle vil umiddelbart og nærmest instinktivt tænke ”4”. Men hvordan og hvorfor lader dette sig gøre? Stillet overfor dette ”simple” spørgsmål ved vi, hvad vi søger. Vi skal med andre ord ikke først forstå spørgsmålet, finde mulighederne for at give et svar, finde frem til alle de bagvedliggende principper for ”simpel” hovedregning. Vi kender svaret, vi ved svaret på spørgsmålet, allerede før vi overhovedet bliver stillet foran spørgsmålet.

Endnu en gang må vi stille det oprindelige spørgsmål ”hvad kan den bruges til?”. Forstår vi i det hele taget spørgsmålet, ved vi i det hele taget, hvad vi selv spørger om? Forstod og forstår vi i det hele taget det ”simple” regne spørgsmål ovenfor? Eller foregiver vi bare at forstå det, for derefter at give et svar vi kender? Her forekommer det altså nødvendigt at forstå brugbarhedsspørgsmålet til filosofien, inden vi stiller det igen. Således indtager vi dårens position og spørger: ”Hvad betyder hvad?”, ”Hvad for en den?” og ”Hvordan bruge?”.
Det pudsige ved disse dårens spørgsmål er, at de faktisk afslører mere, end man skulle tro. At begynde fra en ende er en velkendt og velprøvet fremgangsmåde, hvorfor vi også her vil bruge den. Det første der spørges til, nemlig ”hvad betyder hvad?”, er nemlig afslørende for den

mangel på prætention og forventning, som det netop i starten blev hævdet gør sig gældende for det oprindelige spørgsmål. Almindeligvis sigter alle spørgsmål mod noget bestemt. For det ”simple” regnestykke er der tale om summen af de to adderede tal 2 og 2, men i det oprindelige spørgsmål afsløres det ikke engang, hvor vi skal lede efter svaret. Det ”simple” regne-spørgsmål indebærer i kraft af sin helhed, men også det at bestå af tal og en regne-funktion, nemlig addering, en henvisning til regning, til vores begreb om regning. I det oprindelige spørgsmål henvises der med ”hvad”, eller helheden, ikke til noget andet, til et begreb om noget. Det første ord i spørgsmålet afslører altså meget for os. Ikke mindst henvises vi til et spørgsmål fuldstændigt uvidende om sit eget formål, men ligeledes afsløres sandhedskriterierne for svaret. Hvorledes vil afsløre sig om lidt, men først til ”den” og ”bruge”.

Om disse to ord skal der ikke siges meget, da der i stedet for ”den” ligeså vel kunne have stået ”filosofien” og med hensyn til ”bruge” eller ”bruges til”, så vil dette vise sig igennem sandhedskriteriernes oplysning.

At spørgsmålet er uvidende betyder ikke nødvendigvis, at det ikke kan fortælle os noget, tværtimod. Egentlig kan vi ud af denne uvidenhed læse meget, som kan hjælpe os på vej i denne søgen. Eftersom spørgsmålet ikke ved, hvad det egentligt søger, og eftersom det er stillet af den udenforstående, så må vi altså kunne forvente at finde sandhedskriterierne samme sted, som der hvor

sandhedskriterierne for det ”simple” regnestykke er. Nemlig derude, iblandt os, der hvor det almene hører til, det velkendte. Svaret på spørgsmålet skulle altså således allerede være os bekendt, være velkendt ligefrem, men hvorfor kan vi så ikke finde det? Fordi det uvidende spørgsmål er uvidende. Det stiller i sin uvidenhed noget, det ikke kender til, op på en måde, som er det velkendt, som det kan forstå, om man vil. Her vil det være forventet at finde en erstatning for ”bruge” eller ”bruge til”, men det kommer der ikke. I stedet skal vi se på de svar, der typisk gives på det oprindelige spørgsmål, nemlig filosofiens resultater, hvad enten man forstår dette bogstaveligt som de faktisk skrevne værker eller de abstrakte systemer, den har frembragt. Men dette er ligeså lidt filosofien, som 4 er regning. Det er resultater, kendsgerninger, fakta. Svar som disse kan imidlertid godt bruges, om end ikke direkte, men på en måde lignende det uvidende svar. Disse simple, korte og hurtige svar viser netop, at svaret på det oprindelige spørgsmål skal være i en bestemt form. Det skal være velkendt, kort og genkendeligt i det almene. Det skal være resultater. På trods af denne tilnærmelse af en selvmodsigelse, så synes noget vigtigt imidlertid at blive afsløret. Hvis noget skal behæftes med brugbarhed, så skal det skabe resultater, velkendte og almene resultater. Herved er den videnskabelige verden - eller rettere videnskaberne - retfærdiggjort. Dog må selv dåren her indvende, at også videnskaberne ikke er deres resultater. Det oprindelige spørgsmål kan også stilles til

videnskaberne, og disse vil have ligeså få kort på hånden som ”den”.

I sin uvidende almagt har dåren således ført os frem til et svar på det oprindelige spørgsmål og fuldendt studiet af sammenfaldet mellem hvem, der stiller det oprindelige spørgsmål. At både filosoffer og ikke-filosoffer stiller det samme spørgsmål, viser os kun én ting, nemlig følgende: Vi er uvidende. Således sluttes med en begyndelse.

Subjektet og seksualiteten
Af stud.mag. Sara Green

Michel Foucaults analyse af seksualitetens historie

Formålet med nærværende artikel er at give et indtryk af Foucaults analyse af seksualitetens historie. Foucaults filosofi ses ofte som prototypen på den Andethed, der i sidste århundrede gjorde oprør mod de faste konventioner. Han har med sin analyse af seksualitetens historie inspireret mange til at tale for homoseksuelles rettigheder, men egentlig fylder talen om homoseksualitet forsvindende lidt i de tre bøger om seksualitetens historie. Foucault ønsker rigtig nok at blotlægge strukturer i sproget og i samfundet, der opdeler mennesker i det normale og det andet. Men hans ærinde er langt bredere end at tale om homoseksualitet, og den utrættelige tale om Foucaults homoseksualitet skygger for hans egent-lige ærinde; nemlig interessen for at belyse subjektets status. Men hvis en beskrivelse af subjektets status er målet - hvorfor skrive om seksualiteten? Seksualitetens historie er til dette formål interessant, fordi kausaliteten for subjektet, sandheden om subjektet og den viden, som subjektet ikke selv ved af, alt sammen ifølge Foucault kun har kunnet komme til udfoldelse i diskursen om og dannelsen af seksualiteten. Foucault skriver ikke seksualitetens historie på baggrund af en søgen efter kønnets biologiske ”natur” eller subjektets essens. Udviklingen i synet på og talen om det seksuelle sker som følge af magt- og selvteknikker, som er immanente og oversete i denne diskurs, gennem hvilken ”mennesket” er blevet dannet.

Seksualitetens historie – en fortælling om magt

De tre bind med den overordnede titel *Histoire de la sexualité* er i modsætning til Foucaults øvrige værker let læste. Men de er ikke af den grund lette at forstå, for det

er svært at få overblik over Foucaults mange kilder og at holde fast i den røde tråd gennem værkerne. Man må derfor gå et skridt tilbage og spørge, hvad projektet overhovedet går ud på. Hvad vil det sige at skrive seksualitetens historie? Foucault angiver selv formålet med sit projekt i forordet til bind I. Her redegøres der for, at målet *ikke* er at opstille den seksuelle *adfærds* historie, men at undersøge, på hvilken måde seksualiteten er blevet objekt for viden gennem historien, altså en *vidensgenese*. Mere konkret forsøger Foucault at sætte den bredt accepterede repressionshypotese[1] på plads i et overordnet billede af mønsteret i diskursen om seksualitet gennem tiderne.

Allerede titlen giver anledning til debat, for den forudsætter, at seksualiteten *har* en historie. Ligesom med galskaben, psykologien og videnskaben er historien om seksualiteten for Foucault et forsøg på at vise det historisk betingede i netop det, vi troede var ahistorisk. Foucault ser ikke mennesket som et autonomt væsen med en ahistorisk evig natur, men som et resultat af historien. Dog er det vigtigt at bemærke, at *historien* ikke er det samme som *fortiden*. Historien "er" også i nutiden, og vi er altid allerede historisk situerede. Foucaults værker om f.eks. seksualiteten i antikken handler derfor ikke kun om det fortidige, men også om nutiden. Foucault er særligt interesseret i den form for viden, der har mennesket som genstand, idet vi ikke blot skaber et objekt som genstanden for vores viden, men gennem vores italesættelse af genstanden skaber og omskaber os selv. Vores viden

[1] Repressionshypotesen er den tese, at seksualiteten skulle være undertrykt siden 1600-tallet og i den moderne tidsalder gennem forskellige tiltag er blevet mere og mere frigjort..

om seksualiteten blev derfor et vigtigt moment i forståelsen og dannelsen af os selv som moralske ”subjekter”.

Foucault definerer ikke seksualiteten som mængden af kønslige aktiviteter, men som et problemkompleks, hvor man for at gå bagom seksualiteten ikke skal problematisere lysten, men derimod den *historiske* problematisering af lysten. Vi skal derfor ikke undersøge kroppen for at få viden om seksualiteten, men derimod vores *tale* om seksualiteten. Med andre ord er seksualiteten en mængde af virkninger, som grunder i en diskursiv – og ikke en naturlig – praksis. Det er på denne baggrund at seksualiteten som social konstruktion skal forstås: en ”ren” – i betydningen kultur- og historieløs – driftsnatur findes ikke, idet seksualiteten altid fremtræder inden for et bestemt problemfelt af bestemte tankemønstre, hvor menneskets seksualitet bliver genstand for en tale om det sande. Seksualiteten opstår som følge af magtens installationer, så derfor beskrives seksualitetens historie i magtens terminologi.

Seksualitetens historie starter ikke med det antikke Grækenland, for dengang fandtes ”seksualiteten” ikke. Seksualiteten fødes først i bruddet mellem det klassiske og det moderne epistemes transformation af vidensdispositionerne; altså opstår seksualiteten sammen med ”mennesket”. Dette vil jeg uddybe senere. Problemet, der skal undersøges, må formuleres fra en nyere betragtning, men svaret på spørgsmålene må udgraves fra de historiske lag og ses i et bredt perspektiv af magtstrukturer. Undervejs i arbejdet måtte Foucault revidere sin fremgangsmåde, idet han opdagede, at seksualitetens historie ikke kan reduceres til sprogets eller tegnenes spil; altså er der mere end betydningsforhold på spil.

Foucault har i et interview fra maj 1984 udtalt, at han undervejs opdagede et vigtigt problem, nemlig spørgsmålet om, hvorfor vi har gjort seksualiteten til et moralsk problem. Dette handler om, hvordan individet forsøger at udtrykke sin egen ontologi ved bestemmelsen af sin etiske substans. I forordet til den danske oversættelse skriver Mogens Chrom Jacobsen, at Foucault var nødt til at "ændre stil", fordi seksualitetens historie ikke er kendetegnet ved store brud, og svarene derfor ikke alene kan findes i analysen af de diskursive udelukkelsesmekanismer, som Foucault f.eks. gør i *Le mots et les choses*. Forskellen består derimod i måden, magten virker på, hvor det i antikken handler mere om forslag til den korrekte livsførelse, i kristendommen om regler og i den moderne tid om normer.[1] Derfor er formålet med bind II og III at vise, at der i antikkens problematisering af kønnet ikke var tale om et suverænt subjekt eller en forbudsmoral, men derimod en "nydelses-etik", som handler som individets personlige forhold til sit begær. Seksualiteten bliver først et moralsk problem i overgangen fra den romersk-hellenistiske omfortolkning af "omsorgen for sig selv" til kristendommens syn på drifterne som syndige, selvom disses magtteknikker ikke er originale, da rødderne af dem findes allerede i antikken.[2] Dermed viser Foucault en anderledes måde at anskue

[1] Magten i det moderne episteme lægger sig derfor tæt op ad Canguilhems normbegreb, hvor normen skal opfattes som en proposering og ikke som et forbud. Se evt. Fogh Jensen (2006) s. 185. Den forøgede fokus på magt i Foucaults sene værker betyder, at genealogien får analytisk forrang i forhold til arkæologien. Mens arkæologien fokuserer på diskursens mulighedsbetingelser, under-søger genealogien primært relationen mellem viden og magt.

[2] HS II, s. 23.

historien og seksualiteten på. Dette er også generelt for Foucaults arbejde; samtidig med at han nedbryder de gængse tankemønstre, åbner han op for en anden måde at se verden på. Dette gælder også noget så indgroet som vores idé om ”mennesket”. Derfor er det nødvendigt at sige lidt om Foucaults syn på ”mennesket” og analysemetoden.

Mennesket og genealogien

Heidegger mente, at kategorierne subjekt og objekt, som gennem hele den filosofiske tradition er blevet anset for nødvendige og ahistorisk funderede, i virkeligheden er kontingente og historisk situerede produkter af en fejlagtig tolkning af spørgsmålet om *Væren*. Man kan se Foucaults arbejde som en konkretisering af Heideggers *Lichtung*, idet han definerer de magt- og vidensregimer, der gennem forskellige epoker skaber subjekter og objekter.

I *Le mots et les choses* fastslår Foucault provokerende, at mennesket kun har eksisteret siden slutningen af det 18. århundrede, hvor der opstod en politisk og videnskabelig praksis orienteret mod et nyt objekt kaldet ”mennesket”.[1] Mennesket konstitueres som et erkendelsesteoretisk *objekt* for de nye ”humanvidenskaber”, men bliver også samtidig institutionaliseret som *subjekt*, der er mål og instrument for en ny type normaliserende magt. Diskursen er af eskatologisk art, da den sandhed, som åbenbares igennem kroppens og perceptionens afsløringer, løbende konstitueres. Mennesket er altså en tosidet entitet eller ”dublet”, der har flere erkendelsesteoretiske dobbeltgængere.

[1] Foucault, 1966, s. 319.

Foucault nævner tre former for menneskelig ”dublet”-kategorisering[1]. Der findes en transcendental-empirisk dublet, hvor mennesket konstituerer en verden af empiriske objekter, men samtidig selv bliver konstitueret som et empirisk objekt blandt andre i verden. Man analyserer ikke længere i repræsentationens terminologi; analysens rum er mennesket i dets endelighed med en uendelig reference til sig selv. Dermed er dubletten et forsøg på at genetablere det transcendentale via empiriske undersøgelser. Derudover står ”mennesket” splittet i forholdet mellem det tænkte og utænkte, hvilket opstår som følge af den betingelse for erkendelsen, at mennesket hverken er givet cogito'ets umiddelbare gennemsigtighed eller en objektiv inerti. ”Mennesket” er et hverken-eller på grænsen mellem det bevidste og ubevidste. Med andre ord bestemmes mennesket af ubekendte kræfter samtidig med, at det har bevidsthed om, at dette er tilfældet. Derfor fører det moderne cogito ikke til værensbekræftelse; snarere åbner dets tilstede-værelse for en uendelig række spørgsmål om, *hvad* det er, der tænker. Det ukendte er således ikke den rest, der bliver tilovers fra menneskets positive viden, og det utænkte er den uundværlige ”anden”, som er den blinde plet, der muliggør en viden om mennesket. Forholdet mellem cogitoet og det utænkte ligner på dette punkt forholdet mellem sprogets orden og den virkelighed, det udtrykker. Foucault viser med den berømte analyse af Velasquez' maleri *las Meninãs* i starten af *Les mots et les choses* det forhold, at det repræsenterende medium, maleren, ikke selv kan repræsenteres på samme måde som det repræsenterede. Alligevel udgør

[1] Ibid s. 323-339.

dette ubestemmelige ”andet” mulighedsbetingelsen for repræsentationen. Ligesom sprogets egen orden ikke kan klarlægge forholdet mellem dette og virkeligheden, kan tænkningen ikke ”tænke sig fri” af det utænkte, da det er opstået på denne betingelse. *Repræsentationen* af den empiriske orden tilhører det *klassiske episteme*, hvor problemet netop er den manglende repræsentation af subjektet. Det moderne episteme forsøger at løse dette problem ved at lade mennesket agere som stedfortræder for det erkendende subjekt. Til gengæld repræsenterer det ikke længere, men er nærværende og opdager derfor ikke de historiske betingelser for erkendelsen.

Spaltningen har betydning for menneskets forhold til oprindelsen, hvilket beskrives i afsnittet ”Le recul et le retour de l’origine”, hvor mennesket bestemmes både som værende det, fra hvilket historien udgår og et produkt af den historie, der omfatter det. Mennesket kan imidlertid ikke tænke sin egen oprindelse, da det kun kan tænke tiden i forhold til tingenes kronologi. Derfor er det altid på baggrund af noget allerede begyndt, at mennesket kan tænke begyndelsen, uanset om dette gælder opfattelsen af sig selv som et arbejdende væsen eller talende subjekt. Mennesket vil altid forefinde et allerede institutionaliseret rum for arbejdets mulighed og et allerede konstitueret sprog for tankens udfoldelse. Opgaven er derfor samtidig at tænke sig oprindelsen ”allertættest og allerlængst væk fra sig selv”, hvilket er en umulighed, da mennesket er fanget i en magt, der har fjernet det fra dens oprindelse, idet mennesket aldrig er samtidig med sin væren. Menneskets relation til tiden er derfor uovervindelig, da oprindelsen kun findes der, hvor mennesket ikke ”er”.

Den konflikt, der er væsentlig for humanismen består i, at subjektpolen tror på en autonomi, en rationalitet og en uendelig værdi som karakteristisk for mennesket. I kraft af at være den, der både giver mening til verden og transcendentalt konstituerer den, er mennesket lovgiver. Men samtidig er objektpolen subjekt for forudsigelighed og kontrol. Som værende er mennesket derfor samtidig givet en skæbne, som ikke essentielt er dets egen. Humanisternes politiske projekt er at lade subjektpolen vinde over objektpolen. Men dette er et umuligt projekt, både ifølge Heidegger og Foucault. Heidegger skriver, at det ikke gør nogen forskel at gøre subjektet til objekt - ontologisk set er det stadig to sider af samme sag. Foucaults beslægtede indvending mod humanismen i både *Le mots et les choses* og de senere værker er, at subjektets suverænitet er selvmodsigende og selvdestruktiv. Fordi symbiosen af disse poler er umulig, er humanismen kontradiktorisk. Man må derfor opgive denne bizarre menneske-dublet for at skabe et post-humanistisk menneske.

For at dekonstruere subjektet griber Foucault til den genealogiske metode, hvor selve fabrikationen af subjektet gennem magtinstallationer undersøges. Ligesom Nietzsche kritiserer troen på moralens grundlag gennem en genealogisk undersøgelse af samme, søger også Foucault strukturen bag vores talehandlinger. Men det skal ikke forstås som en metafysisk søgen efter oprindelsen, tværtimod. Det er således ikke subjektets ”oprindelse”, der skal klarlægges, mens dets ”fødsel”. Det ”oprindelsens sted”, hvor tingenes sandhed forbindes med talen, findes ikke. Det sociale omformaterer erfaringerne.

I forhold til seksualiteten er påstanden, at kønnet ikke står uden for talen, men at det er skabt gennem en diskurs styret af komplekse magtmekanismer. Dette er i stærk kontrast til den gængse opfattelse af seksualiteten som værende en ”naturlig drift” med et konstant udtryk. Idéen om seksualiteten som en konstruktion er langtfra ny, men er fremsat af flere feminister før Foucault. Alligevel finder jeg Foucaults analyse mest interessant, fordi han bidrager med et nyt og mere adækvat begrebsapparat og et imponerende overblik over den historiske empiri, hvorved den traditionelt accepterede repressionshypotese afvises.

Repressionshypotesen

Hypotesen om seksualitetens frigørelse passer godt ind i et fremskridtsoptimistisk verdensbillede, fordi den hviler på idéen om et negativt frihedsbegreb, hvor seksualiteten undertrykkes af moralen. Løsningen er at frigøre seksualiteten ved en insisterende tale om og blotlæggelse af denne. Men ifølge Foucault hænger moralitet og undertrykkelse ikke nødvendigvis sammen. Når kristendommen moraliserer over seksuelle tilbøjeligheder, forøger den netop mængden af tale omkring seksualiteten med sit fokus på bekendelser. Foucault indrømmer, at der kan påvises en restriktiv økonomi overfor datidens seksuelle udskejelser, men han påpeger, at historien må skrives om, hvis man anskuer den overordnede udvikling i talen om sex, da der sker en diskursiv eksplosion på selve magtudøvelsens område, dvs. netop ved de instanser, som skulle neddysse seksualiteten.[1]

[1] HS I, s. 26.

Mod repressionshypotesen stiller Foucault i bind I tre tvivlsspørgsmål. For det første sår han tvivl omkring repressionshypotesens historiske evidens.[1] Det andet tvivlsspørgsmål angår den type magt, som skulle være på spil overfor seksualiteten. Foucault spørger her, om magtens væsentligste udtryk virkelig er af repressiv art. Sidste tvivlsspørgsmål angriber tilhængernes typiske tro på bruddet med repressionen og fremskridtsoptimismen. Han undersøger, om der faktisk er sket et brud mellem repressionens tidsalder og den moderne videnskabeliggørelse af seksualiteten.

I det første bind ser man repressionshypotesens argumentation vendt om. Foucault mener, at den victorianske periode starter allerede i 1600-tallet. Dronning Victorias indtagelse af tronen i 1837 betød muligvis en intensivering af de seksuelle forbud, men det var dog blot en mindre begivenhed i bekendelsernes tidsalder. I stedet for at holde kønnets hemmeligheder skjult, har man ifølge Foucault været overordentlig opmærksom på seksualiteten, italesat den gennem bekendelser og været så meget i sansernes vold, at man ligefrem gav møblerne tøj på. Vi opfatter os selv som værende langt fra denne blufærdighed i en moderne tid, hvor vi mener, at seksualiteten bliver mere og mere frigjort. Men ifølge Foucault er ”vi

[1] Jeg kan ikke her gå i dybden med Foucaults empiriske undersøgelser. Jeg vil derfor blot henvise til den ovenfor beskrevne konklusion af undersøgelserne, nemlig at tilhængerne af repressions-hypotesen ser kristendommens aktioner som en nedfrysning af seksualiteten, mens Foucault opfatter kristendommens seksualitets-problematik som en evindelig iscenesættelse af lysten under dække af et ”udrensningsarbejde”.

victorianere"[1] bare i den anden fase, nemlig i opdagelsen af, hvad de dengang havde gemt. Vi afslører med stor iver og stolthed, hvad de dengang *installerede*. Men vi opdager ikke, at der netop er tale om en installation, og at forbuddet mod talen om sex er erstattet af normativt påbud om at tale om alle seksuelle hemmeligheder, der kan genfindes eller opfindes.

Problematikken omkring seksualiteten er i høj grad knyttet til en problematik omkring graden af frihed. Frihedens væsen forskyder sig op igennem historien og frihedens monopol skifter fra at være unødvendighedens frihed til at være centreret omkring friheden til selvudfoldelse. Seksualiteten, som vi kender den i dag, er derfor et moderne fænomen, hvis alder hænger sammen med alderen på hhv. frihedsbegrebet og menneskets selvforståelse. Seksualitetens historie er en selv-ledelsens historie, som mere overordnet er koblet sammen med styresystemernes historie i en kompliceret magtstruktur.

Foucaults intention er ikke først og fremmest at vise, at repressionshypotesen er forkert, men derimod at fremstille rammerne for økonomien omkring diskursen om sex. Derfor handler *Viljen til viden* mere om magt end om sex. Foucaults magtbegreb afslører dog magten som en særdeles kompleks størrelse, der vanskeligt lader sig indfange. Gennem magtens "polymorfe teknik" styres viljen til viden, og pointen er, at magten ikke blot kan reduceres til et spørgsmål om seksualitetens undertryk-

---

[1] Titlen på 1. kap. i første bind (Nous autres, victoriens). Foucault skriver, at det 19. århundredes "borgerlige" samfund stadig er nutidens. Dette samfund beskrives som den frembrydende og frembrudte seksualitets samfund.

kelse.[1] Det påfaldende for Foucault er, at viljen til viden ikke er blevet standset af tabuiseringen af seksualiteten. Den forøgede tale om sex er bare blevet maskeret under dække af det sprog, som man ville rense for det seksuelles direkte benævnelse. Vil man finde roden til forståelsen af mennesket som seksuelt subjekt, må man derfor undersøge de historiske instanser for produktion af tale, forbud, viden og magt.

Forskellen på den gamle analyse, der tror på hypotesen om instinkternes repression, og Foucaults analyse ligger i forskellige opfattelser af drifternes natur og dynamik. De forskellige opfattelser har deres rod i forskellige indrømmelser af magtens anliggender. Den traditionelle opfattelse af magt er knyttet til en forestilling om magten som negativ relation, hvor magten ikke ”magter” noget overfor kønnet, men kun virker negativt ved at forbyde begærets udskejelser. Magten virker i denne tolkning i form af regler og forbud, hvor man definerer dens virkninger som lydighed. Altså opfattes magten juridisk.[2] Foucault mener, at denne tolkning er forkert og må forkastes, selvom fordelene ved illusionen er indlysende. At opfatte magten som en simpel grænse for friheden gør den udholdelig og acceptabel.[3] Foucault udvider derimod magtens beføjelser til at omslutte alt. Magten er i Foucaults terminologi allestedsnærværende, uundgåelig og kommer alle steder fra.

---

[1] HS 1, s. 21.
[2] Dette beskrives i afsnittet ”Enjeu” i bind I.
[3] HS 1, s. 113-16.

Scientia sexualis og ars erotica

Ifølge Foucault har en kompleks installation i 200 år været indrettet til at producere sande diskurser om det seksuelle. Det er denne installation, der lader ”seksualiteten” fremtræde som sandheden om det seksuelle. Historisk forklarer Foucault det som samfundets brud med en ars erotica tradition og en overgang til en scientia sexualis. S*cientia sexualis* er kendetegnet ved den bekendende vidensproduktion i skæringspunktet mellem bekendelsesteknik og videnskabelig diskursivitet, hvor seksualiteten bestemmes som et spørgsmål om normalt, perverst osv. Denne sættes overfor den indiske og kinesiske elskovskunst, *ars erotica*. Førstnævnte har til formål at frembringe sandhed gennem en sandhedsbekendende diskurs med en juridisk funktion omkring seksualiteten. Man konstituerer en ”videnskab om subjektet”, men den uerkendte del er, at skiftet ikke er et opgør med den kristne bodspraksis og inkvisition og dermed heller ikke en frigørelse af seksualiteten. Tværtimod peger Foucault på, at videnskaben har selve sit udspring i denne bodspraksis, og at psykoanalysen er en ”taktisk vending”, hvor faderen i symbolsk forstand erstatter suverænens rolle.[1] Derfor er forholdet mellem magtstrategi og vidensteknik på ingen måde eksternt, disse er ”transformationsmatrikser”.[2]

I sidste del af bind I skelner Foucault mellem et ældre og et nyere samfund, *blodets* og *kønnets*. Blodets samfund karakteriseres ved ”retten til at holde i live eller lade dø”[3], hvorimod sidstnævnte er kendetegnet ved ret-

---

[1] Ibid, s. 210.
[2] Ibid, s. 131.
[3] SH I, 142 (i den franske udgave s. 181).

ten til at ”lade leve eller sende i døden”. Blodets samfund symboliseres med henvisning til Hobbes af sværdet, loven og suverænen, og døden er her på samme tid er magtens grænse og redskab. Overgangen til det nye samfund manifesteres gennem en ny form for magt, *bio-magten*, som ikke virker gennem sværdet, men ved at ”gennemtrænge livet”. Bio-politikken virker ved en regulerende kontrol, og med denne indtræder livet på de politiske teknikkers område. Det moderne menneske bliver et dyr, hvis liv sættes på spil i det politiske liv. Mens suverænen bestemte over undersåtternes liv, består bio-magten i en magt over livet. Loven kom i stigende grad til at fungere som en norm, som er langt mindre voldelig i sin fordømmelse. Til gengæld er reguleringen overalt, anonymt og på et meget intimt niveau. Overgangen fra ”blodets symbolik” til ”seksualitetens analytik” betyder en mindre tydelig magtudøvelse, men det betyder ikke, at disciplineringen er mindre effektfuld.

I dette magtspil bliver kønnet kontrolpanelet, gennem hvilket reguleringen og disciplineringen kan finde sted. Samfundets kapital udgøres af legemets sundhed, og kønnet bliver borgerskabets ”blod, idet sygdommene opfattedes som værende ”genitale”.[1] Sex kommer derved ikke blot til at handle om magt, men også om sandhed. Opfattelsen af seksualiteten handler derfor også om subjektets og samfundets genese. Dette leder os videre til at se på de magtteknikker, som kønnets samfund har anvendt for at skabe en ny diskurs om kønnet.

[1] HS I, 164.

Transformationer i den moderne periode

Befolkningen bliver med tiden et økonomisk og politisk problem, og i dette nye magtspil bliver kønnet genstand for analyse og mål for intervention. De seksuelle adfærdsmønstre bliver et offentligt anliggende mellem stat og individ. Staten må vide, hvordan det står til med befolkningens sammensætning og seksualitet for at kunne kontrollere disse parametre, og den enkelte bliver gennem sin seksualitet økonomisk ansvarlig overfor samfundet. Den nye magt fungerer altså ikke i form af retten og afstraffelsen, men ved hjælp af teknikken, videnskaben, kontrollen og normaliseringen.

Overordnet er der tale om magtstrategier, der virker på tre områder. For det første opstår der en ”diskursiv ortopædi” omkring børnenes køn, hvor man under dække af at skulle forhindre alverdens skadelige sygdomme, forårsaget af børnenes onani, med stor iver iagttager børnenes køn og installerer en idé om ”det normale”.[1] En anden strategi er hysterisationen af kvindens legeme, hvorved også den voksnes køn bliver et ”patologisk område”. Den tredje strategi er socialiseringen af forplantningsadfærden og diagnostikken af perverse lystfølelser. Sidstnævnte indebærer en klinisk analyse af alle anomaliformer og forsøget på at opstille en korrigerende terapi for disse. Denne intensivering af kroppen som vidensfelt sker gennem institutionelle installationer som medicinen, psykiatrien, i søgningen efter ætiologien for sindssygdommene, samt gennem både strafferetten og pædagogikken.

[1] Ibid, s. 41.

Båndet mellem seksualiteten som en synd og bekendelseskulturen er derfor ikke brudt i nyere tid, det er blot blevet opdelt i forskellige apparater, man opfinder for at kunne tale (og skabe) det seksuelle. Perifere seksualitetsformer bliver ikke "opdaget", men snarere skabt som en udgrænsning fra det normale. Dette fører til en indlemmelse af perversioner og en ny specifikation af individerne som f.eks. homoseksuelle, der pludselig ikke blot retter begæret mod en person med samme køn; den homoseksuelle bliver nu et eksemplar af en afvigende art.[1] Denne kunstige artsdannelse har ikke bortvisningen som mål, tværtimod antyder Foucault, at opfindsomheden i benævnelsen af perversioner og interessen for klassifikationen af sjældne perverse tilfælde i psykiatriens herbarium snarere tyder på en lyst til at udøve magt over en seksualitet, som blomstrer og skabes gennem magtens udøvelse.

Strategiernes mål var derfor ikke en bestræbelse på at kontrollere seksualiteten, men omvendt at producere seksualiteten. Foucault definerer hermed (ligesom magten) seksualiteten nominalistisk som navnet på en historisk installation og altså ikke en fra naturen kommende realitet.[2]

Allianceinstallationen og seksualitetsinstallationen

Det ovenfor beskrevne fænomen – at seksualiteten produceres – benævnes i Foucaults analyse som overgangen fra en allianceinstallation til en seksualitetsinstallation. Foucault definerer *allianceinstallationen* som et system for indgåelse af ægteskaber og for udviklingen

[1] HS 1, s. 59.
[2] HS 1, s. 139.

af slægtskaber. Denne installation er opbygget omkring et regelsystem, der definerer det tilladte og forbudte, men på et tidspunkt (omkring det 17. århundrede) er installationen ikke længere tilstrækkelig for de komplekse økonomiske processer. Derfor har det moderne vestlige samfund opfundet en ny installation, nemlig *seksualitetsinstallationen*. Hvor allianceinstallationens formål er at opretholde loven og reproducere spillet af relationer, udvider seksualitetsinstallationen vedvarende sine former for kontrol og mangedobler sig selv og sin genstand, dvs. at der sker en intensivering af legemet.

Det er derudover Foucaults provokerende påstand, at seksualiteten fødes "incestuøst"[1]. Baggrunden for dette er, at familien er centrum for byttehandlen mellem seksualitet og alliance netop i kraft af forbuddet mod incest. Dermed overføres den juridiske dimension til seksualitetsinstallationen og omvendt intensiteten af lystfølelserne til allianceinstallationen. I dette spil ser Foucault den franske neurolog Charcot som en central figur, idet han forsøger at "skille den syge fra familien", eller i magtens terminologi at "udskille seksualitetens felt fra alliancens system for at behandle seksualiteten direkte".[2] Netop derved kan psykoanalysen placere bekendelsen af seksualiteten uden for familiesuverænitetens rækkevidde. For allianceinstallationen er incest-forbuddet det gennemgående og strengeste forbud, for psykoanalysen er det den grundlæggende lyst, og Ødipus' skæbne rykker ind som en uerkendt del af alle mennesker. Samtidig virker psykoanalysen ved at adskille sundheden fra arven og degenerationslæren. Gennem mere end tre århundreder har

[1] HS 1, s. 143.
[2] HS I, s. 147.

allianceinstallationen og seksualitetsinstallationen byttet position, hvilket har muliggjort en intensivering af seksualiteten.

Foucault mener, at vi stadig taler i undertrykkelsens begrebsramme. Han mener at kunne aflæse i det moderne menneskes attitude, at den evindelige tale om sex er ud fra en bevidsthed om at udfordre det bestående. Gennem den oprørske tale mener vi at bidrage til en bedre fremtid, og netop deri ligger årsagen til seksualitetens enorme markedsværdi i det moderne samfund, hvor vi ligefrem betaler folk for at høre på den fortrolige tale om sex. Men for Foucault er talen om sex i det moderne samfund blot en fortsættelse af den storslåede seksualprædiken, som forstærker repressionshypotesen og omvendt.[1] Troen på undertrykkelsen muliggør nemlig et samfund, som larmende beskriver de ting, som det påstår at være tavs omkring og dermed åbenbarer sit eget hykleri.[2] Hvis seksualiteten virkelig er blevet frigjort, hvorfor har vi så selv i dag så stærke skyldfølelser over, at vi tidligere har set seksualiteten som en synd?

Foucault påpeger, at magten kan være svær at erkende, fordi vi kun ser magten som en undertrykkende instans. Den skjuler sig så at sige bag diskurserne, og det at søge en sandhed om det seksuelle er blevet en vane, som vi tager for givet. Videnskabens sandhedssøgen er blevet så naturlig for os, at vi ikke ser magtinstanserne eller de normative forudsætninger bag, ligesom vi forveksler og sammenblander installationer og essenser.

---

[1] Ibid, s. 16.
[2] Ibid s. 21.

Subjektet og seksualiteten – to moderne installationer

Som nævnt gøres subjektet til objekt gennem forskellige praksisser, der omfatter klassifikation, opdeling og selv-subjektivering. Interessen for menneskets seksualitet er et eksempel på denne selv-subjektivering. Når psykoanalysen, medicinen og sexologien forpligter mennesket til at italesætte seksualiteten, bliver mennesket dermed konstitueret som et seksuelt subjekt. Det er således selve forbudsloven, som konstituerer begæret, så magtforholdet er altid allerede der, hvor begæret er. Derfor giver det ikke mening af lede efter et uberørt begær bag magten, og det er ligeledes ikke subjektet, der foreligger for Foucaults undersøgelse, men historien. Seksualiteten er derfor ikke en genstridig naturlig drift, der er ulydig overfor magten, men snarere magtforholdenes solide bindeled.

Betyder Foucaults analyse, at mennesket selv konstruerer sin seksualitet? Ja og nej. Seksualiteten er konstrueret, men ikke i et simpelt binært forhold. Det seksuelle subjekt dannes som beskrevet i en vekselvirkning med samfundets tankesystemer og italesættelse af seksualiteten. Seksualiteten er for erfaringen relativ til et givent samfund, da vi kun kan opleve verden gennem de systemer, genealogien afslører, men seksualiteten er ikke relativ i den betydning, ”at vi selv kan vælge, om vi vil have en given seksualitet”. Seksualiteten er blot ikke en del af en ”menneskets natur”, da en sådan ikke foreligger. Der er ikke nogen tidslig forskydning mellem produktionen og reguleringen af seksualiteten. Reguleringen er altid generativ og producerer det objekt, den påstår at opdage, så seksualiteten er fra starten reguleret. Kroppen kommer ikke før samfundet, disse er samtidige. Med andre ord

står kønnet ikke udenfor talen som en funktionel realitet. Seksualiteten er ikke et objekt, vi kan forstå, men forståelsen selv.

Erkendeprocessen er kompliceret og historisk, og det giver derfor ikke mening at tale om ”en naturlig seksualitet” eller ”hvordan det i virkeligheden er”. En ofte fremsat kritik er, at Foucault overser menneskets ”biologiske seksualitet”. Denne kritik forudsætter dog et klart skel mellem tingene og ordene, mellem iagttageren og det iagttagede, hvilket samtidig afslører bundetheden til det gamle metafysiske system, hvor meningen med et udsagn udelukkende bunder i en reference til verden. Denne indvending er dog af den grund ikke naiv, for det er nærliggende at se seksualiteten som en fast instans, som man gennem tiden har skiftende syn på. Det er også muligt, det forholder sig således. Men vi vil aldrig vide det, for vi befinder os altid allerede i en historisk tilgang til og omgang med verden.

Det er i denne forbindelse væsentligt at bemærke, at det at se mennesket som et dyr med genetisk betingede drifter, der kan undertrykkes gennem forbud eller forløses gennem psykoanalysens tale, ikke blot er et neutralt og videnskabeligt syn på seksualiteten. Det er et metafysisk standpunkt. Med andre ord er det videnskabelige sprog ikke gennemsigtigt, men har ligesom den religiøse sprogbrug usynlige magtfelter. Talen er en vold, vi gør på tingene, og når den erkendte genstand er mennesket, gør vi gennem talen vold på os selv. Viljen til viden er således ikke en uskyldig stræben. Men hvordan har man kunnet konstituere disse instanser af seksuel bekendelse indenfor videnskabens rammer? Foucault peger på en række forhold, herunder kodificeringen af talefremkal-

delsen i kliniske termer, hvor talen om sex ikke fremstår som vulgær, men som videnskabelige, sterile observationer. Denne patologis teoretiske baggrund var kønnets utrolige kausale magt, hvor forskellige seksuelt relaterede begivenheder kunne have mange forskellige og frygtelige konsekvenser. De uendelige farer, der lurer i drifterne, retfærdiggør metoderne til at få viden om kønnet, selvom disse er så nærgående som overvågning af børns seksuelle adfærd og den voksnes tilståelse af sine seksuelle fantasier. Man definerer en form for sygelighed forbundet med det seksuelle, som nok er mindre naiv end i den forgangne tid, men ikke nødvendigvis mindre disciplinerende.

Voldsudøvelsen tager blot en mere skjult form i kraft af en indirekte disciplinering og udgrænsning af det unormale på linje med galskaben. Dette er ikke blot historie men finder også sted i dag. Man kunne med god ret hævde, at der foregår en form for disciplinering i forhold til den nutidige genetik, debatten om retten til information om sæddonorer og om ansvaret for ikke at videregive alvorlige arvelige sygdomme. Gener er i dag samfundets kapital, og selvom samfundsmæssig status spiller en mindre direkte rolle i forhold til seksualiteten end i antikken, findes problemet maskeret i form i subjektets forståelse af sig selv som skaber af en genetisk masse, der gennem befrugtningen skal bringes sammen med den rette komplementære masse og forhindre den fremtidige genetiske degeneration. Vi har i den grad fået en videnskabelig tilgang til vores egen seksualitet. Men dette betyder ikke, at den ikke stadig er moralsk.

Den moralske tale sløres af den patologiske kodeks, og vores seksualitet er blevet et område, som subjektet ikke

selv kan afdække. Vi må derfor i terapi for at få viden om vores egen seksualitet. Psykoanalysen bidrager hermed med princippet om seksualitetens *essentielle latens*, hvor terapien ikke blot bringer det frem i lyset, som subjektet forsøger at skjule, men også det, som tilsyneladende skulle være skjult for subjektet selv. Derved bliver lytterens funktion hermeneutisk. Ved hjælp af fortolkningens metode bliver den, der lytter, herre over sandheden og kan ved talens tydning konstituere sandhedens diskurs.

Subjektets og seksualitetens historie er derfor en kompliceret fortælling om magt. Hvad kan man så lære af historien? Måske kan den lære os at frigøre os fra den naive fremskridtsoptimisme og lære os noget om os selv. Hvis Foucault har ret, er det begrænset, hvor længe vi kan opretholde illusionen om, at vi i dag gør alting bedre end tidligere, at tekniske fremskridt altid er et fremskridt for mennesket, eller at seksualiteten bliver mere og mere frigjort. Han er endda så sikker på menneskets endelighed i dobbelt betydning, at han tør vædde på, at mennesket snart vil forsvinde: ”[…] - da kan man udmærket vædde på, at mennesket vil forsvinde som et ansigt, der er tegnet i vandkantens sand”.[1] Opfordringen er altså at vi skal opgive troen på vores ubegrænsede autonomi og indse, at vi ikke står udenfor magten og sproget, hvis vi ikke blindt vil lade os disciplinere. Det er muligvis ikke mere ”nyttigt” end fremskridtsoptimismen, til gengæld er det nok mindre naivt. Tilbage står naturligvis det ubesvarede spørgsmål om, hvad der kan indsættes på den tomme plads efter subjektet. Kan vi i dag overhovedet

[1] Afsluttende bemærkning i *Lets mots et les choses*.

tænke os et post-humanistisk menneske og frigøre tænkningen fra subjekt-objekt-diktonomien? For Heidegger ligger muligheden langt ude i fremtiden. Men Foucault synes at forudse, at menneske-dublettens dage snart er talte. Fordi subjektet er skabt gennem de magtinstallationer, der lader sig åbenbare gennem genealogien, er subjektet netop altid allerede foranderligt, påvirkeligt og ikke mindst dødeligt.

Litteraturliste

- Baudrilland, Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), 2007.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. (HS I)
- På dansk: *Viljen til viden, Seksualitetens historie 1*, DET lille FORLAG, 2006. (SH 1)
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs,* Gallimard, 1984. (HS 2)
- På dansk: Foucault, Michel, *Brugen af nydelserne, Seksualitetens historie 2*, DET lille FORLAG, 2004. (SH2)
- Foucault, Michel, *Le Mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966
- På dansk: *Ordene og tingene, En arkæologi om humanvidenskaberne*, DET lille FORLAG, 2006.
- Foucault, Michel, *Omsorgen for sig selv, Seksualitetens historie 3*, DET lille FORLAG, 2006. (SH 3)
- Foucault, Michel; *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collége de France 1978-1979*, ed. Graham Burchel, Palgrave Macmillan, 2008.
- Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collége de France 1981-1982*, ed. Frédéric Gros, Picador, 2004.
- Jensen, Anders Fogh, *Mellem ting, Foucaults filosofi*, DET lille FORLAG, 2006.

Flere **tanker om (hvad der ikke er) kunst**

Af stud.mag. Børge Diderichsen

Om kunst kan der holdes lange foredrag, skrives omfangsrige bøger og dybtgående artikler. Ingen af disse er nødvendigvis kedelige, og dog forekommer det mig, at jo flere af kunstens regler og virkemidler, der *af*dækkes, desto mere *til*dækkes kunsten. Måske skyldes dette et iboende træk ved den. Hvis kunsten er det, som unddrager sig i kunsten, vil ethvert forsøg på at begribe den vise sig ufrugtbart. I så fald må alle foredrag, bøger og artikler om kunst nødvendigvis omhandle det, som ikke selv er kunst i kunsten; altså det rent håndværksmæssige ved den. Alligevel skal det i nærværende artikel (som kan ses som en fortsættelse af min tidligere trykte artikel om kunst fra Refleks # 41: ”Tanker om kunst”) forsøges indkredset, hvad dette ubestemte ved kunsten er, dels ved at afgrænse den fra det ikke-kunstneriske i kunsten og dels ved paradoksale formuleringer, der skal lede hen mod en dybere forståelse af kunsten i kunsten uden at bestemme den, idet en sådan bestemmelse nødvendigvis må gå fejl af sin genstand. Grundet sagens natur, kan der derfor ikke regnes med andet end ”formelle indikationer”[1] og vage antydninger af hvad dette ubestemte i kunsten er.

---

[1] Udtrykket ”formel indikation” er indført af Heidegger i sine tidlige skrifter for at betegne fænomenologiske begrebers tentative karakter, idet disse aldrig kan udtømme fænomenologiens ”objekt” (subjektet) fuldstændigt; kun indikerende og formelt, da et subjekt principielt set aldrig kan gøres til objekt. Jf. evt. antologien *Den Unge Heidegger*, Akademisk Forlag, København 2003, redigeret af D. Zahavi et. al. Flere af bogens kapitler omhandler den formelle indikation. Bogen kan i øvrigt brandvarmt anbefales til alle Heidegger-interesserede. Og det er ikke en biografi, hvilket det store forsidebillede af en ung Heidegger i kombination med den temmelig misvi-

Som nævnt i min tidligere artikel: ”Tanker om kunst”, er kunsten kendetegnet ved *overdeterminering*. Dette fastholder jeg, men hvad vil ”overdeterminering” nærmere sige? ”Overdeterminering” betyder hér: ’overskud af mening’, altså noget *ubestemt*, hvilket både er en bestemmelse og en ikke-bestemmelse, for når noget bestemmes som ubestemt, er dette både en bestemmelse og en mangel på samme. Dette udtrykker det paradoksale ved vort forehavende: at nærme os en forståelse af hvad kunst er, når kunst *er, hvad den ikke er*. Projektet med at afdække kunstens *hvad*, synes hermed principielt uigennemførlig. Og dog. Accepterer vi kunst*oplevelsen*, som en faktisk forekommende erfaring, er der intet i vejen for at undersøge denne erfarings betingelser. Kunstens *hvordan* skal således løfte sløret for kunstens *hvad*. Dermed bliver kunstoplevelsen vort arkimediske punkt og udgangspunkt.

Ud fra det allerede sagte kan vi slutte, at kunsten deler samme ”natur” som mennesket ved netop *ikke* at have en natur. Anderledes formuleret: det enkelte kunstværk flytter selv rammerne for, hvad der er kunst, for kunsten er en dynamisk helhed, der hele tiden ændrer sig, hvilket heraklitisk formuleret vil sige, at man ikke kan skabe det samme kunstværk to gange, for kunst er *nyskabelse*. Som sådan unddrager den sig enhver definition, da dens særlige værensart ikke er en kunnen. ”Nyskabelse” skal så-

---

sende titel (den burde have heddet *Den Tidlige Heidegger*), kunne forlede den potentielle førstegangslæser til at tro.

ledes ikke forstås som en definition. Ligesom overdeterminering er det snarere *mangel* på definition. Udtrykt bevidst paradoksalt er kunsten 'det som endnu ikke er', hvilket svarer til Heideggers ontologiske bestemmelse af tilstedeværen som et "endnu-ikke" – menneskets måde at være til på som sit eget ufærdige projekt eller udkast. Vi genkalder, at forståelsen for Heidegger udgør tilstedeværens primære eksistentiale, og i nærværende artikel er det min tese, at kunsten er et billede på forståelsen selv, idet en fælles grundstruktur gør sig gældende som formallogisk kan udtrykkes i sætningen: a = ~a, der igen afspejler menneskets "natur": at *det er, hvad det ikke er*. Der er ikke tale om et tilfældigt sammentræf, for igennem kunsten *forstår* dvs. *gen*kender og *er*kender mennesket sig selv.

Som nyskabelse skal kunsten kunne levere nye perspektiver; vi skal igennem kunsten, for nu at bruge Per Højholts ord, kunne *genkende noget, vi aldrig har set før*. Kunsten må derfor have noget *be*kendt (realistisk) og noget *u*kendt (abstrakt/bizart/forvrænget) ved sig, for at vi igennem kunsten kan opfatte virkeligheden på nye måder. Det "realistiske" træk ved kunsten skal udgøre dens forbindelse til virkeligheden, foruden hvilken kunsten ikke ville være kunst, men al kunst må også nødvendigvis have mere "abstrakte" træk ved sig, der hæver den op over det rent beskrivende plan for netop at kunne *udtrykke* (virkeligheden). Kunsten *er* udtryk, og som udtryk må den være forskellig fra det den udtrykker.

Én mulig katalysator for disse kunstens perspektivskift er *provokationen*, men hvad er det, der *kaldes frem* i provokationen (lat. 'frem-kaldelse')? At noget virker frastødende er ikke nødvendigvis provokerende – bare frastødende. Det frastødende vækker vores instinktive aversion, men den instinktive aversion er let at frem-kalde – det kræver blot, at man følger en simpel "opskrift". Men denne opskrift-karakter er netop det, der adskiller håndværket[1] fra kunstværket. Så snart der gives en opskrift på kunst; når kunst er defineret og klarlagt, er den ikke længere kunst – men hånd-værk, da kunst væsentligt set er nyskabelse. Nu er det jo langt fra entydigt, hvad der "kaldes frem" i provokationen, og der knytter sig som bekendt flere betydninger til ordet: "provokation". "Provokation" kan således også referere til eksempelvis (seksuel) ophidselse, eller når nogen gør noget uden for normen kan det virke 'provokerende' (stødende). Men i disse betydninger af ordet "provokation" drejer det sig om fremkaldelsen af *instinktive* kræfter, og disse er kendetegnet ved at blokere for tankevirksomheden, dvs. de størkner perspektiverne, stik modsat kunsten der formår at *aktivere* modtagerens tankevirksomhed. Som jeg i min tidligere artikel ("Tanker om kunst", Refleks #41) forfægtede, er det modtageren, der er skaberen af det *egen*tlige kunstværk. Kunsten ændrer og udvider sindet, hvor-

[1] Ligesom i min sidste artikel om kunst fra Refleks # 41, skelner jeg mellem "håndværk" og "hånd-værk". Det sidste refererer til artefaktet, mens det første refererer til en *kunnen*.

imod den ”provokative” hånd-værkskunst virker pacificerende, for tankerne lammes, når de almenmenneskelige instinkter sætter ind. Som et eksempel på en sådan hånd-værkskunst (som altså ikke er kunst) kan nævnes filmen: *The Passion of the Christ*, som ikke er andet end en lang torturscene. Dette forklarer muligvis, hvorfor den fik så megen omtale, og mange mente at have haft ”en stærk oplevelse” ved at se den. I virkeligheden talte instruktøren og manuskriptforfatteren udelukkende til instinkterne. Blod påvirker (stort set) alle mennesker, men *netop* af den grund synes det at være en alt for ”let løsning” at påvirke sit publikum med. Værket taler ikke til den enkelte, men til de mange – det er hovedsageligt dette træk, der diskvalificerer den som kunst.

Det samme kan siges om den type (pseudo)”kunst” som tager alle perfiditeter i brug. En film eller et teaterstykke om en treårig pige, der bliver voldtaget af sin far, kan ikke *undgå* at påvirke os. Det betyder ikke, at det ikke kan indgå i et kunstværk; det betyder blot, at det ikke kan være det, der gør kunstværket til kunstværk. I princippet skulle man kunne tage den del af kunstværket ud og stadig kunne se det kunstneriske i kunstværket, for at det kan betragtes som kunst.[1]

---

[1] En filminstruktør der er værd at nævne i denne sammenhæng er Pedro Almodova, som altid skildrer perfide handlingsforløb, men han skildrer disse handlingsforløb på en sådan måde, at de fremstår smukke. Dette er udtryk for ægte kunst: perspektivet ændres radikalt, og hans film taler dermed ikke til instinkterne, da de netop

Det at udvirke en stærk aversion i modtageren er ingen *kunst* (i begge betydninger af ordet). Modtageren kan til enhver tid gå ud af en kunstudstilling, en biografsal eller afslutte sidste kapitel i en bog med en fornemmelse af at have haft ”en stærk oplevelse”, og dog er der under overfladen intet af (kunstnerisk) værdi. Men hvad er det så, kunsten skal kunne, hvis ikke dens formål blot består i at udvirke en massiv følelse af den ene eller anden art hos modtageren, altså det, der udgør det, vi kunne kalde dens ”underholdningsværdi”?

Min lektor i filosofi fortalte engang om et maleri han havde set, som ud fra hans levende beskrivelse udmalede sig for mig. Det var et maleri af Eckersberg – *påstod* han. Jeg slog senere maleriet op på Internettet, og det viste sig at være et ganske andet, end det han så malende havde udpenslet for os. I stedet for maleriet af Eckersberg, som jeg ikke fandt synderligt interessant i sammenligning med det billede, jeg havde forestillet mig, vil jeg på kort form forsøge i ord, at ”udpensle” det maleri, der udmalede sig for mig, mens min lektor fortalte. En mangelfuld erindring kan til tider være skabende, og selvom jeg mener, at beskrive det maleri han *troede* at kunne huske, er det muligt at *min* beskrivelse også er udtryk for manglende erindring, men jeg mener, at det maleri, der tegnede sig i min bevidsthed, giver et klart billede af,

---

sætter instinkterne på prøve og erklærer deres ugyldighed qua dømmekraft.

hvad kunst er: *Et urmenneske står med en sodet pind i sin hule og maler skyggen af sig selv, der kastes på indervæggen fremkaldt af solen, der skinner ind af hulens åbning*. Dette ”ordmaleri”, der skal afbilde det anskuelige, men fiktive maleri, skal vise, hvad kunst i sin essens er: menneskets selvportræt. I kunsten opdager mennesket sig selv. Det vil imidlertid sige, at en tids kunst afspejler samtiden, og at det følgelig er i kunsten, at man skal diagnosticere en tidsalder. *Hvad siger vores samtids kunst om os?* Først må det dog bemærkes, at dette billede jeg kort har ”udmalet”, selv må ligge under for sin egen afbildning: at det er et produkt af sin samtid, dvs. hvad dets samtid ser i det.

Den hule, der udgør baggrunden for billedets motiv, anser jeg for at være den platoniske hule, hvor lysmetaforikken er et billede på erkendelsen, og maleriet synes derved at være et stilbillede af det øjeblik i ”verdenshistorien”, hvor verden opnåede viden om sig selv; blev bevidstgjort igennem mennesket. Det øjeblik hvor mennesket fik øje på sig selv som menneske – da ’menneske’ *blev* menneske. Igennem mennesket fik også ’verden’ øje på sig selv som verden – og *blev* verden.

Hvis dette skal udtrykke kunstens mening, synes det før citerede udsagn af Højholt, om at kunsten er ”at genkende noget, man aldrig har set før”, at være yderst rammende. Platonisk-hegeliansk kunne man sige, at al *er*kendelse er *gen*kendelse, og kunsten er således ”billedet” på erkendelsen selv. Vi spørger: Hvad er et billede?

Et billede er et udtryk, men som udtryk er det også altid allerede et indtryk, og som sådan udtrykker billedet selve erkendelsens indtryk af udtrykket *som* udtryk. Et udtryk udtrykker altid noget forskelligt fra sig selv, dvs. *noget andet*. Og det er kun igennem dette ”noget andets” noget andet (kunsten), at vi kan få blik for dette noget selv, som det udtrykker. ”Virkeligheden” er dette noget selv, som kunsten udtrykker, og ”virkeligheden” selv kan aldrig udtrykke sig selv, men må nødvendigvis udtrykke sig igennem det, den ikke selv er (”noget andet”), altså igennem kunsten[1]. Dette betyder dog, at kunsten nødvendigvis må være *kunstig*, som hér ikke betyder andet, end at kunsten ikke beskriver eller forestiller det, vi forsimplet kalder ”virkeligheden”, men *udtrykker* den igennem ”noget andet”, som kunsten er, og kunsten gør dette i en ”bevidsthed” om sig selv som kunst(ig)[2] – dvs. det, der gør den til kunst. Et af de klareste eksempler på dette karaktertræk ved kunsten, finder vi i Lars von Triers endnu uafsluttede USA-trilogi. Alle scenerne foregår på en teaterscene. Det var det første, der slog mig da jeg første gang så *Dogville*: dette er *ikke* virkeligheden. Eks-

---

[1] Når jeg sætter ”virkeligheden” i anførelsestegn, skyldes det, at ”virkeligheden” i virkeligheden er det hele, også kunsten, men at vi ved ”virkeligheden” hér reduktionistisk forstår dét som kunsten *udtrykker*.

[2] I min artikel fra Refleks # 41, skrev jeg i en enkelt fodnote, omtåget i et øjebliks tankeløshed, at kunsten *beskriver* virkeligheden. Dette er en fejlformulering! At kunsten *ikke forestiller/beskriver* virkeligheden, men *udtrykker* den, er en tanke der ellers kommer klart frem i min artikel fra Refleks *#41*, skulle jeg mene.

plicit siger speakeren også om hovedpersonen Tom, som betragter sig selv som forfatter, at hans teknik er *illustration*. ”Illustration” er klart et af kunstens nøglebegreber. Kunst skal illustrere. *Dogville* er en illustration, oven i købet en illustration i illustrationen[1] ligesom al anden kunst, men ikke al kunst er klar over dette, sit særegne karakteristikum. Det betyder dog ikke, at dette nødvendigvis må komme lige så klart frem som i *Dogville*. Et andet eksempel på denne kunstighed, men inden for et andet domæne, er Gaudis arkitektur. Arkitektur er kunstig, og Gaudi har med sine sære former (ikke nødvendigvis kønne!) efterlignet naturen, *uden at hans arkitektur selv* er natur, hvilket gør hans arkitektur kunstig i anden potens. Som arkitektur, der er naturens modsætning, er den ”klar over” dette. Det er derfor ikke helt forkert, når det siges om kunsten, at den er mere virkelig end virkeligheden, for virkeligheden kommer først til syne igennem kunsten – det ”uvirkelige”.

---

[1] I slutningen af filmen siger ”forfatteren” Tom til hovedpersonen Grace, at han ikke kan kalde byen i sin roman for ”Dogville”, da navnet skal være ”universelt”, og følgelig kan den ikke have samme navn som den ”virkelige” by. Byen Dogville er i filmens fiktive univers *ikke universel*, dvs. *ikke-fiktiv*, men det er den på metaniveau, hvorved fiktionen i fiktionen (Toms ”kommende” roman) så at sige negerer sig selv som fiktion, og bliver til ikke-fiktion, altså ”virkelighed”, inden for det *fiktive* univers, illustreret glimrende med den gøende, ”virkelige” hund (som også *kun* er et billede, bogstaveligt såvel som overført) der udgør filmens slutscene. Af samme grund kan Lars von Trier ved netop at *overholde* Toms krav om universalitet, tillade sig at kalde *sin* fiktive by dét navn som Tom ikke kunne give byen i *sit* ”værk”.

Mere subtile eksempler på samme fænomen gives der utallige eksempler på. Oftest har en fortælling selv dette træk ved sig. Fortællingen *ved*, at den er en *fiktiv* fortælling og ikke et udsnit af virkeligheden, hvilket f.eks. kan komme til udtryk i fortællingens ”kunstige” struktur (f.eks. paralleliteter i fortællingen). Et eksempel kunne også være de græske myter, der alle bærer præg af et underliggende helhedssyn, der på mytisk form udtrykker, hvad man måske lidt højtideligt kunne kalde ”evige sandheder”, som kan overføres på det enkelte menneskes egen tilværelse. Dette træk ved myterne er også det, der har holdt dem i live til i dag. Hvis en historie blot var et udsnit af virkeligheden, var der, selvom den nok så meget kunne påvirke os, ingen *kunstnerisk* grund til, at den blev fortalt.

Sværere bliver det, når musik-kunsten skal behandles. Hér har vi den mest kunstige kunstform af alle. Maleriet afbilder det uafbildelige; det skjulte i den uskjulte natur ved hjælp af den uskjulte, skjulende naturs egne former og farver, dog sat i nye (kunstige) sammenhænge for at lokke dette i den uskjulte natur skjulte frem af sit skjul, så det kan fremtræde i kunstværket, der kun er en kunstiggjort afart af den uskjulte natur selv; et godt eksempel kunne være kubismen, udviklet af blandt andre Picasso, hvori eksempelvis et ansigt ses fra flere vinkler samtidig. Ansigtet fremstår *umiddelbart* bizart, og dog kan man helt uden anstrengelse identificere det pågældende ansigt *som* ansigt. Dette skyldes, mener jeg, at

kubismen i langt højere grad holder sig inden for ”realismens” rammer[1] end almindeligvis antaget, for som Husserl i sin fænomenologi gør opmærksom på, erfarer vi aldrig andre mennesker og objekter som overfladefænomener, dvs. todimensionale, vi medtænker det, vi ”ikke ser”; deres bagsider; vi betragter dem med andre ord som tredimensionale væsener (eller rettere ”*firedimensionale*”, for vi tænker oftest, hvis ikke altid, andre mennesker som *bevidste* væsner; kun på sekundære og teoretiske præmisser kan det fremmedpsykiskes problem opstilles) i tredimensionalt rum, og dette træk ved dem indgår medintegreret i selve perceptionen. Denne rumlige dimension som vi vel at mærke ikke *kan* undgå modulær-processuelt at medtænke i vores perception, er dog ikke det, som gør, at det kubistiske maleri umiddelbart fremstår absurd. I stedet skyldes dette, at der i det kubistiske maleri ses træk ved ansigter og objekter, der i den virkelige verden aldrig ses samtidigt, grundet vores til enhver tid begrænsede synsfelt. Alligevel synes dette ikke at være i modstrid med den fænomenologiske oplevelse af andre mennesker og objekter. Når vi f.eks. omgås mennesker, vi kender, oplever vi dem som ”helstøbte”, uanset fra hvilken (begrænset) vinkel vi ser dem. Jeg er ikke længere opmærksom på de enkelte træk ved personen, som jeg måske var, da jeg første gang mødte vedkommende. Mit perceptuelle indtryk af dem bliver mere

[1] Selvfølgelig ikke definitorisk.

grødet og helhedsfuldt. Jeg er ikke opmærksom på, om modermærket er på min vens højre eller venstre kind, selvom det et sted i mine tanker er registreret, at han har et modermærke. I den aktuelle perception både ser og overser jeg de enkelte af hans træk, fordi min erindring til en vis grad erstatter perceptionen. Jeg behøver ikke den information, jeg allerede har, og fordi perceptionen altid er begrænset, idet den altid er perspektivisk, kommer erindringen i forgrunden, selvom jeg ikke er bevidst om dette i perceptionsakten. Hvad jeg oplever, når jeg omgås mennesker, jeg kender, er i størstedelen erindring, en perceptionshistorie der sikkert, hvad angår karakter, i høj grad svarer til det kubistiske maleri. Kubismen er i denne specifikke forstand mere realistisk end realismen.

Hvor maleriet som sagt afbilder det uafbildelige igennem den uskjulte, skjulende naturs egne former og farver, gør digtet og romanen brug af ord fra det talte og skrevne sprog, som hér også betragtes som natur. I modsætning til malerkunsten og den litterære kunst forekommer musik, der som kunstform altid må være kunst*ig*, ikke i naturen, selvom lyde gør. Den relevante forskel er, at hvor maleriets farver og former forekommer i naturen, men sættes i kunstige, eller i det mindste for vor opmærksomhed uvante (herunder *for til*vante) sammenhænge, og ord forekommer i sproget og skriften, er de lyde, der konstituerer musikken, unaturlige, og deres kunstighed opstår altså ikke først i deres sammensætning. Alligevel er musik et sprog, de fleste af os ejen-

dommeligt nok synes umiddelbart at kunne ”forstå” [1]. Musik bevæger sig udenom vor rationalitet, og alligevel er dens effekter ikke arbitrære. Det forekommer mig, at dette ”missing link” mellem ”udtryk” og ”indtryk” (en analytisk distinktion) kendetegner alle kunstarter, hvilket giver kunsten dens umiddelbarhed, en umiddelbarhed der i særlig grad kendetegner musikkunsten. En underviser i filosofi demonstrerede engang, at vi intuitivt forbinder lyde med bestemte former. F.eks. vil de fleste, hvis de bliver præsenteret for to figurer:

A)

B)

… og efterfølgende to lyde 1) ”malbalum” og 2) ”kritx-krsistsritzz”, uden videre forbinde figur A) med lyd 2) og figur B) med lyd 1). Vi skelner mellem ”bløde” og ”hårde” lyde, selvom hårdhed og blødhed vedrører et helt andet domæne. På samme måde forestiller jeg mig, at musik såvel som andre kunstarter opstår ved lignende, ”irrationelle” metaforoverførsler. For at en samling lyde kan kvalificere sig som et musikstykke, må disse lyde

[1] Et eksempel hentet fra min skoletid: I musiktimen blev jeg sammen med de andre elever engang sat til at tegne til et bestemt stykke musik som ingen af os kendte. Langt de fleste af os tegnede en solopgang. Musikstykket vi hørte var Carl Nielsens *Helios*-ouverture.

tilsammen nødvendigvis udgøre en harmoni forstået som en (ikke-arbitrær) sammenhæng mellem de enkelte toner, hvilket ikke udelukker at musikken kan være kaotisk. Musikkunsten er ligesom digtekunsten, men til forskel fra malerkunsten, en strengt *regel-bunden* kunstform. Dette gør den ikke ringere som kunstart, men den er unægtelig mere *håndværkspræget*. På en måde glider det håndværksmæssige og det kunstværksmæssige sammen i musikkunsten. Man kan således sagtens forestille sig en film af ringe håndværksmæssig værdi, men af høj kunstnerisk værdi, til gengæld er det umuligt at forestille sig musikkunst, der på det tekniske niveau ikke er ordentligt sammensat. Det er med andre ord absurd at sige om Wagners musik, ligesom Mark Twain gjorde i spøg, at ”den er bedre end den lyder”.[1]

Musik er den mest abstrakte og derved også den mest overdeterminerede kunstform. Hvor der i digtekunsten gøres brug af ord, som vi dagligt er bekendt med, men samlet udtrykker en mening, som vi ikke er bekendt med, og der inden for malerkunsten benyttes forvrængede former, som vi både kender og ikke kender, er virkemidlet inden for musikkunsten toner, der ikke har en

[1] Det må dog påpeges, at Twains bemærkning ville have været fuldt ud legitim, hvis det var fremført som et kritikpunkt af det orkester, der spillede Wagners musik (og altså ikke Wagners musik i mere abstrakt forstand). Dette er fordi udførelsen naturligvis kan være elendig uden at kunstværket (kompositionen) er det. Udførelsen kan hverken øge eller mindske værdien af den enkelte komposition, højst lade musikstykket komme til sin ret eller det modsatte.

bestemt mening, og dog er musikkunsten på ingen måde arbitrær, som mit eksempel med Carl Nielsens *Helios*-ouverture gerne skulle vise.

Musik er overordentligt effektfuldt og af samme grund yderst manipulerende. Ved at appellere til de almenmenneskelige instinkter er musik velegnet til at indgyde en menneskemængde en fællesskabsfølelse, hvorfor musik ofte er blevet benyttet i diktatoriske regimer. Musikkunsten er derfor både den mest overdeterminerede kunstform og den mest håndværksmæssige, men disse to aspekter af musikkunsten er ikke adskilte; tværtimod er de sammenfaldende. Men musikkens virkningsfuldhed synes uforklarlig: hvad er forbindelsen mellem lyd og følelse? Hermed har vi bevæget os ind i kunstens kerne: *det uforklarlige*. Betragter jeg et billede af et menneske, der tortureres, er det måske ikke så mærkeligt at en efterfølgende følelse af ubehag indfinder sig, men hvorfor stemmes jeg på en *be*stemt måde ved at høre bestemte slags toner og melodier? – dét er straks sværere at forklare, men det er i selve denne uforklarlighed, at al kunst har sin grund. Det er overførslernes *uforklarlighed*, der kendetegner kunsten som kunst. Hér har musikkunsten principielt set et fortrin som kunstform, da den er mere overdetermineret end andre kunstformer, og af samme grund kan musikkunsten ikke så let "oversættes" til en anden kunstform. F.eks. er musik svær at beskrive med ord og billeder, og disse formår aldrig tilnærmelsesvist at fremkalde en tilsvarende oplevelse, selvom et fællesskab

som eksemplificeret ovenfor med min skoleklasse, godt kan tænke/føle nogenlunde det samme, når de lytter til et givent musikstykke, hvilket jo kun gør sagen vanskeligere at forklare.

Det samme gælder dog også for maleriet og digtekunsten; selve kvaliteten går altid tabt i ”oversættelsen” af én kunstform til en anden, men en ”oversættelse” af musik er slet ikke mulig, fordi form og indhold hér slet ikke er adskilt. I de andre kunstarter kan man til en vis grad skelne mellem form og indhold. Man kan således beskrive, *hvad* et maleri forestiller, og ligeledes kan man ofte gengive en litterær teksts *handling* i billeder/malerier. Dette er kun muligt, fordi vi kan skelne mellem maleriet, og *hvad* maleriet forestiller, og det er netop dette *hvad*, vi kan ”oversætte”, dvs. udtrykke i et andet medium. Hvad angår musikken derimod, hverken *forestiller* eller *beskriver*/*omhandler* den noget. Musikken er sit eget udtryk: den ”forestiller” og ”beskriver” kun *sig selv* og kan som sådan hverken være forestilling eller beskrivelse.

Et andet og meget afgørende træk ved musikken, der gør den umulig at oversætte til en anden kunstart, og som gør den så manipulerende, er, at den - i modsætning til alle andre kunstformer, ser vi bort fra filmkunsten og balletkunsten; to kunstformer vi ikke vil komme nærmere ind på hér, da begge disse er synteser af de hér skildrede grundkunstformer - er *levende*. Musikken er med andre ord *dynamisk*, hvor de to andre grundkunstformer

begge er *statiske*, hvilket på sin vis gør dem utilstrækkelige som kunstformer, idet de ikke formår at afspejle følelsernes og tankernes dynamiske karakter. I forhold til denne statiskhed skiller musikkunsten sig ud og bliver nærmest ét med følelsen, den udtrykker, hvorved musikken *næsten* ophører med at være udtryk og qua udtryk: kunstart. Men dette ”næsten” er afgørende, for musik er ikke *det samme* som følelse; den befinder sig blot på grænsen til at være det. Umiddelbarheden består således i, at musik og følelse taler samme sprog; der er ikke brug for en oversættelse. I modsætning til de andre kunstarter, der skal ”vække” en følelse i mig, *føler* jeg musikken, jeg er så at sige allerede ”inde i den”, modsat maleriet som altid *betragtes* ”på afstand” hvilket ikke blot skal forstås som en triviel konstatering af den rumlige afstand fra selve maleriet, der nødvendigvis altid må foreligge. Tværtimod er afstanden fra maleriet et træk ved *selve* oplevelsen af maleriet og giver malerkunsten sin særegne styrke, der samtidig er dens svaghed. Maleriet ville helt miste sin effekt (styrke/svaghed), hvis vi rekonstruerede det i tre dimensioner, som vi bogstaveligt talt ville kunne bevæge os i. Maleriet giver plads til at vores egen fantasi kan udfolde sig, og samtidig er det vores viden, om at vi aldrig kan ”træde ind” i maleriet, der gør det *tragisk attraktivt*: vi kommer aldrig til at se maleriet fra ”den anden side”, og vi kan ikke fjerne evt. ”forhindringer” i maleriet. Jeg kan ikke fjerne skørtet, der skjuler den nøgne kvindes ædlere dele, for under skørtet er der intet

– det er blot min fantasi. På den måde udtrykker maleriet en uoverkommelig distance, selv til det, vi står lige overfor. Denne distance er et træk ved vores væren i verden: vi kan lære et andet menneske at kende, for nu at tage det mest nærliggende eksempel, men vi kan aldrig blive ét med det menneske, uanset hvor tæt vi kommer (forstået på den ene eller anden måde), er vi i en fundamental forstand *alle alene i verden*. Dette forekommer mig at være et grundvilkår mennesket til stadighed forsøger at tildække.[1]

Den umiddelbarhed, der alene kendetegner musikkunsten, gør denne desto mere manipulerende, ja måske ligefrem *hypnotiserende*. Tænk blot på fænomenet dans. Ingen anden kunstform synes at kunne udøve en tilsvarende ligeså kraftfuld virkning på modtageren som netop musik. Dette vedrører dog i høj grad det håndværksmæssige aspekt ved musikken, der som sagt ikke kan adskilles fra musikkunsten selv.

I nærværende artikel har vi igennem kunstens *hvordan* tentativt (”formalt indikerende”) tilnærmet os en dybere forståelse af kunstens *hvad* og derved forsøgt at behandle kunstens iboende paradoksale natur uden selv at skulle

[1] Dette begrænser sig ikke kun til mellemmenneskelige forhold; det gælder generelt. Vi kan foretage nok så mange målinger af en bestemt genstand, men vi kan aldrig udtømme den, ligesom en maler aldrig fuldt ud kan gengive et objekt, eller vi for den sags skyld ville kunne udtømme et maleri med vores analyser. Dette afspejler i sidste ende den føromtalte Forståeligheds grundstruktur: a = ~a.

havne i et for undersøgelsen fastlåsende paradoks. Dette har ført til, at vi hér har foreslået et fælles grundtræk for menneskets væren og kunst, som nærmere kan bestemmes som selve forståelighedens grundstruktur: A = ~ A (”noget er noget andet”), som principielt ikke lader sig bestemme yderligere, da denne bestemmelses ubestemthed udgør selve denne bestemmelses egen immanente grænse. Kunsten i kunsten og selvet selv deler samme natur. Af samme grund appellerer kunsten til mennesket, som spejler sig i den som sit eget fra sig selv forskellige og dermed kunstige *selv*-”portræt”.

Da filosofien kom til Odense

Af professor emeritus David Favrholdt

1. Den lille forhistorie. I 1950'erne studerede jeg musikvidenskab, filosofi og psykologi på Københavns Universitet. 1956 blev jeg cand. psych. og i 1959 mag. art. i filosofi.

Det meste af filosofistudiet var selvstudium. De to professorer, der endnu var på banen, da jeg påbegyndte studiet – Frithiof Brandt og Jørgen Jørgensen – leverede hver én dobbelt-time pr. uge med gennemgang og eksamination – som regel i primærtekster af Kant, Hume, Spinoza m.m. Det var det hele. Der var ingen forprøve, ingen grunduddannelse, ingen faglig vejledning, ingen hjemmeopgaver. Og der var heller ikke SU eller anden studiestøtte. For mit vedkommende betød det erhvervsarbejde (papirindsamling, salg af morgenaviser, opvaskerarbejde på Hovedbanegården, arbejde som hotelportier osv.) under hele studiet. Man studerede stort set på egen hånd i seks år. Man fik udleveret en bogliste, som man skulle kunne, fordi man ved mundtlig eksamen kunne komme ud for, at eksaminator helt vilkårligt udpegede et værk, som man så skulle kunne referere fra ende til anden og derpå levere en kritisk vurdering af det. Boglisten var enormt stor, ca. 100 værker på henholdsvis dansk, svensk, engelsk, tysk, fransk og latin. Dengang var der 3 studielinjer i gymnasiet: den matematisk-fysiske, den nysproglige og den gammelsproglige. Der var ingen valgfrihed med hensyn til fag. Tysk, fransk og engelsk var obligatoriske fag på alle tre linjer. Da jeg var matematisk-fysisk student havde jeg ikke haft latin i

gymnasiet, men det var obligatorisk for filosofistuderende. Følgelig måtte jeg bestå den store latinprøve på universitetet – mundtlig eksamen efter 4 timers undervisning om ugen i to semestre omfattende et pensum, der var halvanden gang så stort som det, man havde til nysproglig studentereksamen.

Filosofistudiet – og dermed den frygtindgydende bogliste – omfattede 5 discipliner: Erkendelsesteori, naturfilosofi (det man nu kalder for metafysik), etik, filosofiens historie og psykologi. Når man meldte sig til eksamen – det skete ved, at man på høfligste vis henvendte sig til professorerne med en melding om, at man følte sig klar til det store søslag, - blev der inden for en måned sat datoer på for 4 skriftlige prøver à 5 timer (i de discipliner, som man ikke havde som specialeområde), samt 5 mundtlige eksaminer (her altså også i speciale-disciplinen), hvor man blev krydsforhørt i en hel time i hver af prøverne. Bestod man nu alle de nævnte prøver, fik man udleveret et speciale-emne inden for sit hovedområde – et emne, som professorerne valgte – og man havde så i alt 6 uger – hverken mere eller mindre – fra emnet blev offentliggjort til at færdiggøre og aflevere specialet. Der var unægteligt tale om hårde betingelser og store krav – det var ikke den rene morskab at blive eksamineret i Louis Brehiers filosofihistorie i seks bind, som altså var på fransk (*Histoíre de la philosophie*, hedder værket) eller i Kants *Kritik der Urteilskraft*, som man bare skulle kunne udenad fra A til Z.

Men som færdiguddannet magister havde man dog den fordel – i forhold til hvad der er tilfældet i dag – at man blev regnet for kvalificeret til en lektor-stilling på universitetet. Efter at jeg havde bestået eksamen og arbejdet som manuduktør og skolepsykolog i et par år, blev jeg ansat som lektor (amanuensis hed det dengang) i filosofi ved Københavns Universitet i 1961. Glad var jeg selvfølgelig, men jeg må tilstå, at arbejdet var hårdt, blandt andet fordi Filosofikum-undervisningen med dertil hørende eksamen tog meget af ens tid og kræfter.

2. Filosofikum. Og her må jeg så lige forklare, hvad Filosofikum var for en institution. Københavns Universitet blev grundlagt i år 1479. I 1675 indførte man Filosofikum, også kaldet ”Den almindelige filosofiske prøve”, fordi man mente, at de nye studerende på universitetet ikke vidste nok om filosofi og logik. Det siger sig selv, at pensum var udsat for mange omskiftelser i tidens løb. Det pensum, som jeg fik ordre om at undervise i, omfattede en hel del psykologi – det var Jørgen Jørgensens store værk *Psykologi på biologisk grundlag* - , sammes *Indledning til logikken og metodelæren*, hvor en stor del omfattede George Booles logiske algebra, og så endelig en noget kortfattet oversigt over græsk filosofi, skrevet af min overordnede, professor Johs. Witt-Hansen. Undervisningen omfattede 2 dobbelttimer pr. uge i 2 semestre, altså i alt ca. 60 timer i form af forelæsninger. Alle studerende på universitetet – hvad enten de studerede

naturvidenskab, samfundsvidenskab eller humaniora – skulle bestå Filosofikum, før de kunne gå til andre eksaminer i deres studier. Eksamen til Filosofikum var mundtlig og af ca. 20 minutters varighed.

I 1960'erne kom de store årgange på banen, og da det kneb med bevillingerne til nye lærere på universiteterne, blev Filosofikum-holdene meget store. Fra min ansættelse i 1961 til min afgang i 1966 havde jeg hvert år to hold med ca. 300 elever på hvert hold. Det betød jo, at jeg hvert år i juni måned og et stykke ind i juli eksaminerede 600 studerende. Hvert år var der i januar eksamen for omgængere og nytilkomne, og her var der som regel ca. 90 studerende, der gik op, så i årene fra 1961 til 1966 havde jeg i alt omkring 3500 mundtlige eksaminationer. Og da jeg så samtidig løbende havde 2 timer om ugen for fagstuderende i filosofi, omfattede mit arbejde 10 ugentlige undervisningstimer – altså i alt 300 timer plus ca. 230 timers mundtlige eksaminationer pr. år.

Vi var på et vist tidspunkt fire lektorer i filosofi. De tre andre blev aflønnet for den store eksamensbyrde til Filosofikum med, hvad der nu svarer til ca. 150,- kr. i timen. Selv fik jeg aldrig nogen betaling, trods mine mange protester over denne forskelsbehandling. Årsagen var nok at finde i, at jeg havde lagt mig ud med de to professorer, der efter Jørgensens og Brandts afgang passede butikken i perioden 1961 til 1966. Den ene, Bent Schultzer, havde skrevet en bog, som jeg anmeldte negativt i dagbladet *Information*, hvor jeg dengang var medarbej-

der. Den anden, Witt-Hansen, var jeg i et fagligt modsætningsforhold til på grund af en stor faglig splittelse på det filosofiske institut i 1950'erne, og jeg må ærligt indrømme, at vore konflikter i høj grad skyldtes udiplomatisk optræden fra min side. Siden lærte jeg at opføre mig ordentligt, måske endda lidt for ordentligt.

Som man vil forstå, befandt jeg mig ikke alt for godt på instituttet i København, og da Odense Universitet blev en realitet i 1966, ansøgte jeg om det opslåede professorat i filosofi. Medvirkende årsager var, at ministeriets flotte brochure om det nye universitet lovede oprettelse af studier i såvel psykologi som musikvidenskab, to fag som jeg følte en særlig tilknytning til. At undervisningsministeriet siden hen brød disse løfter er jo dybt beklageligt.

3. Provinsielle indslag. Mange andre løfter blev brudt. Det var jo planen, at Landbohøjskolen i København skulle flyttes til Odense og være en del af universitetet, men den plan gik også i vasken. Og som årene gik, var der meget, man som ansat måtte kæmpe for og kæmpe imod. Fra starten erklærede universitetsdirektøren, at universitetet skulle være studenternes universitet, og at lærerne skulle være på deres kontorer fra 9 til 17 hver dag, for at de kunne "servicere de studerende". Vi fik at vide, at der ikke måtte oprettes institutter og derfor heller ikke ansættes institutsekretærer. Så her tog det tid at få tingene på plads. I 1973 var der som en konsekvens af

oliekrisen planer i regeringen om at nedlægge hele universitetet. Nogle af os havde heldigvis ”spioner” i Undervisningsministeriet, så vi kunne påvirke sagsgangen og lukke ned for den idé. Tilsvarende kunne jeg nå at gribe ind, da man nogle år senere fra Ministeriets side ville nedlægge filosofistudiet i Odense, fordi ”filosofi jo er et oldtidsfag”. Hvad der rystede mig igennem årene var, at alle ministeriets prognoser var forkerte. Omkring 1990 var det hele den sundhedsvidenskabelige uddannelse, der skulle nedlægges, fordi der jo var overproduktion af læger. Det blev heldigvis ikke nedlagt, for få år senere var der lægemangel.

Men altså – det var i nogle henseender en mærkelig oplevelse at komme til Odense. Vi nye professorer blev modtaget med velkomsttaler, hvor det hed sig, at man nu oprettede Danmarks tredje universitet. Jeg hviskede for mig selv, at det jo ikke passede, for vi havde jo tidligere oprettet universiteter i Kiel og Oslo, før vi mistede Slesvig-Holsten og Norge. Vejen ud til universitetet hed Winsløws Allé. Det kunne man jo ikke leve med nu, for navnet skulle jo have noget at gøre med forskning – og så blev vejen omdøbt til Niels Bohrs Allé. Jamen Winsløw var jo anatomen, der var født i Odense i 1669 og som blev verdensberømt, såeh … Men det vidste byrådet altså ikke. Hvad der var værre var, at ingen vidste, at Odense fra 1623 til 1802 havde haft et for-universitet med fire professorater, blandt andet et i filosofi – og her havde Descartes været et af de store numre på repertoi-

ret. (I parentes bemærket tror jeg, at gadenavnet ”Filosofgangen” stammer fra den tid). Universitetet var hjemmehørende i den gule bygning, der forbinder Domkirken med klosterbygningen.

Jeg var naturligt nok interesseret i at opspore bogsamlingen fra dengang. Det viste sig, at den lige før vi startede universitetet nu i 1966 af Fyens Stiftsbibliotek var blevet solgt til universitetet i Lund, så her kan man bese Descartes´, Leibniz’, Kants og andres samlede værker i førsteudgaver med ”Fyens Stiftsbibliotek” stemplet på ryggen.

Med til mit nye arbejde hørte opbygningen af et institutbibliotek og konsulentarbejde for universitetsbiblioteket. Det tog meget tid, men ind imellem var der nogle gode oplevelser. En af dem var købet af Anton Thomsens bogsamling. Thomsen var filosof. Han afløste Harald Høffding som professor ved Københavns Universitet i 1916, men døde tragisk nok lige efter. Men han havde en flot samling af de filosofiske klassikere i originaludgaver - havde min gamle professor Frithiof Brandt fortalt mig – og hvor var den blevet af? Det viste sig, at Thomsen havde testamenteret den til en kvinde, som han tidligere havde arbejdet sammen med, dengang de begge manuducerede i pensummet til Filosofikum. Hun var senere blevet gift med den kendte psykoanalytiker Sigurd Næsgaard; hans søn, kunsthistorikeren Ole Næsgaard arvede den, og da han døde var den overgået til hans enke, Anette. Hun ville gerne af med samlingen, så

jeg blev kontaktet for på universitetsbiblioteket vegne at vurdere samlingen og give et tilbud. Den var unægtelig interessant. Der var værker af alle de store filosoffer fra Descartes og fremefter i originaludgaver, og jeg måtte sætte mig ind i forskellige metoder til at afgøre deres ægthed – meget spændende. Det endte med, at vi erhvervede de væsentligste ting i samlingen.

4. Starten i Odense. Der var ved universitetets start ikke tale om, at der skulle oprettes et særligt filosofi-studium i Odense. Da jeg fik professoratet her, var det alene meningen, at jeg skulle varetage Filosofikum, institutionen fra 1675, der jo fandtes pr. lov i København og Århus og altså også skulle indgå i det odenseanske universitetsprojekt. Men som sagt var der splid og faglige uoverensstemmelser på instituttet i København og det medførte, at ca. halvdelen af de studerende, omkring en 15 stykker, fulgte med mig til Odense – til min egen overraskelse, må jeg sige, for jeg havde ikke gjort noget for at sætte gang i en sådan folkevandring. Men nu havde flokken altså tilmeldt sig Odense Universitet, og derfor kunne jeg uden videre meddele rektor og universitetsdirektøren, at vi blev nødt til at oprette et filosofistudium og et filosofisk institut ved Odense Universitet (som det hed før det kom til at hedde Syddansk Universitet). Det skete så – fra 1. september 1966 kunne man læse til magister i filosofi i Odense.

Men det betød også, at der ville blive behov for medarbejdere efterhånden som antallet af studerende til Filosofikum og filosofistudiet voksede. Så allerede fra september 1966 ansatte jeg Jørgen Døør, som lige var blevet magister fra Københavns Universitet. Ja, det lyder mærkeligt, for i vore dage skal der jo laves stillingsopslag, indkaldes ansøgninger, nedsættes bedømmelsesudvalg og laves en masse papirarbejde, før en lektorstilling kan besættes, men her kunne jeg altså helt på egen hånd se mig omkring, finde en kvalificeret person og ringe til vedkommende og spørge, om han eller hun havde lyst til at blive fastansat lektor på instituttet. Så det gjorde jeg så.

Men det betød jo også, at jeg kunne bestemme, hvordan lærerkollegiet skulle sammensættes. Og jeg besluttede, at instituttet skulle være bredspektret sådan rent filosofisk set. Mit skræmmebillede var Filosofisk Institut på Aarhus Universitet, hvor alle ansatte på nær én var enige om, at analytisk filosofi var det eneste rigtige, og at fænomenologisk filosofi, eksistensfilosofisk og anden ”kontinental” tænkning var det rene nonsens. Så da jeg hørte, at Niels Thomassen havde skrevet et godt speciale om Kierkegaard og Heidegger, fik jeg ham ansat i 1967. Klawonn ansatte jeg, fordi han var optaget af såvel Sartre som indisk filosofi, og Jørgen Hass ansatte jeg, fordi jeg vidste, at han og jeg nok var uenige om alting, og det kan gøre et miljø spændende og kreativt, men samtidig vidste jeg jo også, at han med sine store fortolkningsev-

ner kunne fortælle de studerende mere om Nietzsche, Husserl og Heidegger, end jeg selv var i stand til.

5. Forfejlet kritik. I 1970 ansatte jeg Jytte Strøm, magister fra Aarhus Universitet. Der var lidt murren i krogene – en kvindelig filosof? – hvad var nu det for noget? og værre blev det, da jeg et par år senere ansatte Astrid Kjærgaard – for ikke bare var hun kvinde, men hun var omkring de 50, var fraskilt og havde voksne børn, altså en "ældre dame". Det var ikke populært. Men det var altså de første kvinder i hele Danmarkshistorien, der havde opnået en fast universitetsstilling inden for faget filosofi. I de følgende år var jeg med til løbende at ansætte hele 12 kvindelige undervisningsassistenter i filosofi. Men efter at Jytte Strøm var afgået ved døden og Astrid Kjærgaard var gået af på grund af alder, opstod der en aktiv kvindebevægelse på universitetet, og her blev jeg hængt ud for kønsdiskrimination. Oven i købet i universitetets årsberetning – for på sproginstitutterne og på Nordisk var der kvindelige lektorer, mens der på filosofi ikke var nogen, så der kunne man jo bare se, hvad ham Favrholdt var for en mandschauvinist. Utak er verdens løn!

En anden ting, som jeg her har lyst til at korrigere, er den opfattelse, at jeg skulle have været modstander af oprettelsen af faget religion. Det har naturligvis aldrig været tilfældet, for faget religionsstudier er jo videnskab på linje med andre historiske studier, med psykologi og

sociologi og andre hæderkronede universitetsfag. Men det, der skete, var, at en medarbejder, - som vi senere blev nødt til at fyre, fordi han ikke kunne passe sin undervisning og forskning på grund af sit stofmisbrug, - bag om min ryg havde fået etableret et udvalg med lærere fra andre fag, der havde samme religiøse tilbøjeligheder, som han selv. Dette udvalg havde vedtaget, at faget kristendomskundskab skulle oprettes og slås sammen med filosofi, og at vort institut skulle hedde *Institut for Filosofi og Kristendomskundskab*. Jeg hørte først om hele planen, da den blev forelagt i Fakultetsrådet, og heldigvis lykkedes det mig at bremse foretagendet. Siden hen har jeg kunnet glæde mig over, at vi har fået etableret faget religionsstudier med et fremragende lærerkorps.

6. Studieplaner m.m. Men tilbage til starten på Filosofisk Institut. Da universitetet startede i 1966 forventede ledelsen, at eksaminer i de forskellige fag først ville finde sted tre år senere, og derfor var der ikke udarbejdet eksamensbestemmelser, udover hvad der måtte gælde for Filosofikum. Men nogle af de studerende, der var taget med mig fra København, var jo langt henne i studierne, så jeg måtte arrangere eksaminerne selv, og til det formål købe en protokol, hvori jeg indføjede alt vedrørende prøverne med almindelig læselig håndskrift. Den protokol har jeg haft liggende hjemme lige indtil nu, hvor jeg har overdraget den til *Institut for Filosofi, Pædagogik og Religions Arkiv*. Dertil kommer de første studieplaner og

boglister, som vi udarbejdede, og som har nydt privatlivets fred i skufferne hjemme hos mig.

Det fremgår af materialet, at noget af det første, jeg foretog mig, var at afskaffe den store latinprøve. Jeg havde selv følt i mit studium i København, at den fyldte for meget og gav for lidt. Til gengæld fik jeg indført det krav, at man ikke måtte skrive speciale om udenlandske filosoffer, hvis hovedværker var skrevet på deres eget modersmål, medmindre man havde en nogenlunde god beherskelse af det pågældende sprog. Og sprogfærdighederne i engelsk, tysk og fransk var stadig et krav til de studerende, så længe disse sprog var obligatoriske fag i gymnasiet.

Endvidere indså vi, dvs. de første medarbejdere, jeg selv og de studerende, der blev taget med på råd, at vi ikke kunne leve med en studieplan som den, man havde i København og – vistnok også dengang – i Århus, hvor man først fik prøvet kræfter med faget og eksaminerne efter 6 års studium. Derfor indførte vi en forprøve, som skulle bestås efter de to første studieår. Vi ændrede lidt på boglisten i de første par år. 1. september 1969 så den sådan ud:

Bogliste til forprøven.

Erkendelsesteori:

x Hume: Inquiry

x Kant: Prolegomena

x Ayer: Language, Truth and Logic

Russell: Problems of Philosophy

Copi: Introduction to Logic

Naturfilosofi:

x Nagel: Structure of Science (1/3)

x Toulmin: Philosophy of Science

x Descartes: Metafysiske Meditationer

Leibniz: La Monadalogie

Oversigtsværk over Eksistensfilosofi/ Fænomenologi

Værdifilosofi:

x Kant: Grundlegung

x Mill: Utilitarianism

Frankena: Ethics

Et Politisk-filosofisk oversigtsværk

Et Marxisme-oversigtsværk

Filosofihistorie:

Næss: Filosofiens historie I-III

(Subs.: Aspelin)

x Platon: Staten

x Stigen: Aristoteles

Stigen: Filosofiske tekster

x) kan gives som ’forelagt værk’.

Bemærk, at Kants Prolegomena skulle læses på tysk og Leibniz’ La Monadologie på fransk.

7. Studenteroprør. De studerende var med til at udforme boglister og studieplaner, og det længe før man ved lov indførte studienævn. En af de studerende var Mogens Amdi-Petersen, som senere skabte hele Tvind-imperiet. Ham havde jeg et fint samarbejde med – indtil han startede sit eget opgør med samfundet. I 1968 udbrød det store studenteroprør, som bredte sig fra USA og Frankrig til Danmark. I begyndelsen var det på universiteterne herhjemme et oprør mod den gammeldags universitetsstruktur, hvor professorerne kunne bestemme, hvad de havde lyst til, men efterhånden delte den sig i to hovedstrømninger. Den ene var marxistisk, den anden var populistisk. I Odense oplevede vi, at en gruppe marxistiske studerende tog ud til Lindø-værftet for at ”bevidstgøre arbejderne”. Det kom de ikke godt fra, for arbejderne vidste meget mere om politik end de studerende. Den populistiske afdeling af oprørerne var fjender af alt elitært. De fik afskaffet Filosofikum i 1971 (jeg var oppe imod dem i flere offentlige debatter i massemedierne, men tabte altså kampen), og de fik skruet ned for eksamenskravene i en række fag, men dog ikke i filosofi, hvor vi var nogle lærere, der holdt stand, indtil den poli-

tiske storm havde lagt sig. Men de skræmte politikerne og myndighederne til at modvirke alt, hvad der syntes at lugte lidt af det elitære. Det var blandt andet på grund af det forhold, at universitetet i Odense ikke fik nogen hovedindgang eller festsal. Vi måtte heller ikke have forhøjninger foran tavlen i undervisningslokalerne, fordi det jo var udemokratisk. Jeg forsøgte forgæves at forklare, at man havde haft sådanne siden Aristoteles´ tid, blandt andet fordi læreren og eleverne så bedre kunne se hinanden og høre hinanden, men nej, jeg havde bare at holde inde med mine elitære synspunkter. På deres program var også afskaffelsen af eksamenskarakterer, men det var vi nogle, der fik sat en stopper for. Ud fra den betragtning, at de ved senere stillingsansøgninger udelukkende ville være afhængige af lærernes anbefalinger.

8. Gode år. I tidens løb undergik studieplanerne for filosofi mange ændringer. Vi havde i nogle år en efter min mening god prøveform, der bestod i, at den studerende til eksamen fik udleveret en artikel, der indeholdt en række fejlargumenter. Efter at have læst den skulle han/hun så på stedet fremsætte sin kritik. Formålet var selvfølgelig at lære den studerende så megen selv-tænkning som muligt. Og den gav et godt indtryk af den studerendes evne til at tænke klart, argumentere, strukturere og vurdere en filosofisk tekst. Jeg var lidt ked af det, da studienævnet afskaffede den prøve.

Fra midten af 1970'erne og til ca. midt i 1990'erne blomstrede Filosofisk Institut. Studentertallet steg støt fra år til år, der var mange fagligt stærkt engagerede studerende, og der var midler til at invitere mange gæsteforelæsere. Jeg nævner her i flæng en række af dem og regner med, at mange læsere af Refleks vil genkende nogle af navnene og notere sig den store faglige spredning, som der her er tale om. Af danske gæsteforelæsere kan nævnes Johannes Sløk, Grue-Sørensen, Løgstrup, Karsten Friis Johansen, Zinkernagel, Joachim Israel, Schantz, Per Aage Brandt, Witt-Hansen. Af skandinaviske kan nævnes Arne Næss, Anfinn Stigen, Ingemar Hedenius, Johan Galtung, Harald Ofstad og Jon Elster. På grund af mine gode udenlandske forbindelser kom der fra USA Mark C. Taylor, Mario Bunge, Copi og Max Black, fra England D.W. Hamlyn, Macintyre, Aaron Sloman, Ron Harré, Simon Blackburn og Brian Garrett, fra Canada Kai Nielsen, fra Tyskland Mittelstrass, Gadamer, Karl-Otto Apel, og Odo Marquardt, fra Frankrig Gerard Granél, Paul Riceour og Jacques Derrida, fra Holland George Berger, og fra Østeuropa, før muren faldt i 1989, Pavel Apostol fra Rumænien, Peter Brüchner og Ulrich Röseberg fra Østberlin, Szaniawski fra Polen og lige efter Sovjetunionens sammenbrud Meelik Kattago og Viktor Blum fra Estland. Og så har jeg endda ikke fået alle med.

9. Indre uro. Udadtil var alt godt, men instituttet var meget plaget af indre uro. I begyndelsen af 1970'erne ændredes universitetsloven i flere omgange og faste studienævn blev oprettet. På Filosofisk Institut havde vi jo haft de studerende med på råd lige fra starten, men efter ungdomsoprøret i 1968 var der i hele 20 år en hel del politisk bølgegang på universitetet. Inden for de humanistiske fag var der nogle lærere, der i populismens navn skyndte sig at alliere sig med de marxistiske studerende. Andre allierede sig med kvindebevægelsen, de såkaldte rødstrømper. Det skete desværre også i en vis udstrækning på vores institut, hvor der var grupper, der ville omdanne hele studiet til familierådgivning, andre der krævede, at det skulle være hundrede procent marxistisk, og andre igen, der krævede, at kvindelige ansøgere til ledige stillinger altid skulle foretrækkes frem for mænd.

Desværre medførte alt dette nogle beskæmmende fysiske aktioner. I et semester oplevede jeg ikke blot boykot af min undervisning, men tillige, at alle eksemplarer af de bøger, jeg havde skrevet – dengang en fire stykker – på én dag forsvandt fra mit eget og andre læreres kontorer og fra institutbiblioteket, og tilmed blev mit postrum i en længere periode systematisk tømt, før jeg selv nåede at se posten; det medførte mange problemer, for dengang havde man hverken computere eller mobiltelefoner, og jeg fik vrede opringninger fra ministeriet og andre myndigheder, der ikke havde fået svar på skriftlige henvendelser. Tilmed blev der et par gange i studienævnet

fremsat trusler imod mig med ord som: ”Hvis du ikke accepterer vores forslag til en ny eksamensform, så er der ikke mere at diskutere. Så er alt tilladt.” Og når jeg spurgte, om det betød, at jeg skulle slås ihjel, lød svaret blot: ”Som du hørte, så er alt tilladt.”

Vi ansatte på et vist tidspunkt en kvindelig undervisningsassistent, der i et helt semester udelukkende underviste i lesbisk litteratur. Da hun ikke blev genansat, kunne man straks læse i dagbladet Politiken, at ham Favrholdt i Odense gik ind for kvindeundertrykkelse. Og sådan var der mange ret så deprimerende oplevelser omkring vort institut, men heldigvis døde den megen politisering langsomt ud. Dog kom der endnu et studenteroprør på instituttet i slutningen af 1990’erne med alle de gamle temaer på programmet. Det medførte, at den daværende rektor forviste hele instituttet fra Campus til barakkerne ved H. C. Ørsted-kollegiet for en periode af hele 3 år – uden forudgående forhandlinger, endsige varsel af nogen art. Den officielle begrundelse for flytningen var pladsmangel.

I de urolige år var der også andre usædvanlige indslag. En af de studerende havde forbindelse til den tyske Bader-Meinhoff-gruppe, som havde mange mord på samvittigheden, så ham blev jeg sat til at holde øje med. En anden oplevelse på det internationale plan tog sin begyndelse, da vi ikke kunne finde nogen undervisningsassistent til at undervise i Heidegger og derfor gik udenlands og ansatte en amerikaner, der befandt sig i Tysk-

land men som straks flyttede til Odense. Han var god nok, men efter et års tid fik jeg besøg af politiet. Det viste sig, at den unge mand havde studeret i Moskva, var blevet forført af en kvindelig KGB-agent, var blevet anklaget for voldtægt, og derfor måtte lade sig hyre som KGB-spion for at slippe for straf. Så havde han fået job i Tyskland, men der havde CIA opdaget, at han var agent for Sovjet, så nu blev han så truet til også at arbejde for CIA; så pludselig var han dobbelt-agent med en pistol for brystet og en pistol i ryggen. Ikke underligt at han søgte trygheden i Odense. Men jeg var med til at sørge for, at han kunne vende tilbage til USA som en politisk uskyldig person.

10. Status og fremtid. Når jeg ser tilbage på mit mangeårige arbejde på Filosofisk Institut, kan jeg nu konstatere, at jeg burde have brugt meget mindre tid på administration og udvalgsarbejde og langt mere på forskning og undervisning. Arbejdet i Forskningsråd, ministerielle udvalg, Fakultetsråd etc. kan være interessant nok, mens det står på, men det meste af det, man har fået gennemført og vedtaget efter svære forhandlinger, bliver revet ned og kasseret få år efter af nye udvalg og kommissioner. Sådan er det jo ikke helt med forskningen, og hvad undervisningen angår, er det en stor tilfredsstillelse at være med til at udvikle en studerende fra lavniveau til højniveau og især at se dem, man har haft en tæt vejled-

ning med – f.eks. med specialevejledning – ende i meningsfulde topstillinger i samfundet.

Hvad fremtiden angår, er den ikke lys for de filosofiske institutter/centre i Danmark. Vi har jo i Danmark en særlig foranstaltning, der kaldes taxameter-ordningen. Den går ud på, at bevillingen til et institut afpasses efter, hvor mange af eleverne, der består eksamen på de forskellige niveauer. Hvis det tal er lavt, skæres der i bevillingerne, og det medfører mange steder, at man må fyre nogle lærere. Det har for mange fag betydet, at undervisningen derved er blevet dårligere, og det har så igen betydet lavere kandidatproduktion – og så fortsætter den onde cirkel med yderligere nedskæringer af bevillinger til de pågældende fag. Her i Odense er en del humanistiske fag gået neden om og hjem på grund af denne taxameterordning.

Nogle institutter prøver at bryde den onde cirkel ved at skære ned på kravene i studierne. Men denne niveausænkning betyder blandt andet, at de uddannede kandidater ikke har de nødvendige kvalifikationer og kompetencer til at kunne klare sig på arbejdsmarkedet, og så bliver det hurtigt for faget filosofis vedkommende til et ”vil du være arbejdsløs, så læs filosofi” – og så falder tilgangen til studiet, taxameter-tilskuddet falder i takt hermed, og så har vi den selvforstærkende forringelse med stillingsstop og fyringer som konsekvens og med nedlæggelse af studiet som sidste station.

For at komme hele denne onde cirkel til livs er der kun ét at gøre: Afskaf taxameter-ordningen. Det kræver en politisk mobilisering af alle universitetslærerne. Politikerne skal lære af ordninger, som man har dem i andre lande, f.eks. Finland. Og de danske universiteter skal sige nej til at konkurrere indbyrdes, således som det nu er blevet tilfældet - med de lokkende ekstra bevillinger til dem, der producerer flest kandidater og lever bedst op til mantraet ”fra forskning til faktura”. De danske universiteter skal ikke følge den politiske opfordring til indbyrdes konkurrence. De skal samarbejde indbyrdes i deres konkurrence med udenlandske universiteter. Det er det, det hele drejer sig om.

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 Worddokument 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.