ISSN 0906-6446 #36 – juni/05

REFLEKS

Filosofi SDU - Odense

#36

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der udgives med støtte fra Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier - Syddansk Universitet, Odense.
Redaktionen består af studerende. Artikler skal ikke opfattes som givende udtryk for instituttets meninger og holdninger.

Oplag: 150

Adresse:
Refleks
Filosofi
Odense Universitet
Campusvej 55
5230 Odense

Redaktion:
Sofus Ryge Petersen – sofus@rygepetersen.dk

Abonnement:
Der kan ikke længere opnås 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 2005

Forord

Så er endnu en udgave af det filosofiske magasin Refleks på gaden. Den opmærksomme læser vil lægge mærke til at der i dette nummer, i modsætning til Refleks #35, er en overvægt af bidrag fra studerende. Dette skal tolkes som en positiv udvikling, da Refleks netop også er mediet hvorigennem Filosofis studerende skal have lov til at udbrede og debattere deres teorier og betragtninger.

Ikke at vi ikke sætter pris på bidrag fra instituttets medarbejdere og andet godtfolk, det gør vi! Men det er unægtelig rart at se at der også er andre end ”den faste stab” der har en klar holdning til det fag de studerer.

Det sidste nummer af Refleks; #35, blev revet væk i løbet af ca. 1 ½ måned, så vi har valgt at forøge oplaget til 150 eksemplarer denne gang.

God sommer, og god læselyst!

På redaktionens vegne,
Sofus Ryge Petersen

Indhold

Forord……Side 3

Indhold……..Side 4

Artikler

Metafysik som aktuel disciplin… ……..Side 7
Af:
Professor, dr.phil. Erich Klawonn

Qua-problemet for metafysisk nødvendighed……....Side 19
Af:
stud.mag. Morten Gad

Kopernikus' betydning for den moderne tids selvforståelse - En idéhistorisk bemærkning i tilknytning til Hans Blumenberg……....Side 47
Af:
cand.mag. Ulrik Houlind Rasmussen

Dannelses- begrebets Filosofihistorie……Side 73
Af:
stud.mag. Søren Østergaard

Protagoras……...Side 99
Af
stud.mag. Thomas Bak

Anmeldelser

Schopenhauer –
et åndehul for de knap så optimistiske…….Side 123
Af
stud.mag. Helle Øhlenschlæger

Metafysik som aktuel disciplin

Erich Klawonn

Offentlig forelæsning i anledning af nedlæggelsen
af Institut for Filosofi og Religionsstudier.
SDU, den 17. december 2004

Det vil nok være de fleste af de tilstedeværende bekendt, at *metafysikken* – dvs. den filosofiske hoveddisciplin, der beskæftiger sig med virkelighedens grundlæggende beskaffenhed, og som ofte antages at have en vis affinitet til religion – gennem i hvert fald en stor del af det 20. århundrede har haft et meget ilde ry.

Da jeg begyndte at studere filosofi i København i 1963, lå man f.eks. her i landet stadig i slipstrømmen af *den logiske positivisme*, der havde som et af sine grundlæggende dogmer, at alle såkaldte filosofiske problemer i virkeligheden er pseudoproblemer, og at især metafysik i virkeligheden er det rene nonsens. Man taler i den forbindelse om *pseudoproblemteorien* eller *nonsensteorien* om filosofiske problemer. Som det sidste nye havde man på den tid *den engelske dagligsprogsfilosofi*, hvor man mente, at metafysiske problemstillinger generelt er et udtryk for sproglige eller begrebslige misforståelser og vil kunne "opløses" gennem passende indsigt i dagligsproglige udtryks mening, dvs. sådan så man ender med at indse, at problemerne slet ikke var virkelige fra første færd. Filosofi i almindelighed og metafysik i særdeleshed blev betragtet som en sygdom, der heldigvis kan helbredes! Filosofiens opgave er "at hjælpe fluen ud af flasken", som Wittgenstein så malende har udtrykt det.

Også inden for moderne *kontinental* (altså tysk-fransk) *filosofi* finder man en overvejende metafysikfjendsk filosofitype – nemlig en form for *kulturrelativisme*, der går ud på, at metafysiske synspunkter blot er udtryk for kulturelt eller historisk bestemte tænkemåder. De har altså ikke den form for saglig, ahistorisk berettigelse, som de foregiver at have. Man kan sige, at vi her er stødt på *den kulturhistorisk-hermeneutiske*

variant af pseudoproblemteorien. Og det er så for øvrigt et synspunkt, som den dag i dag har en ikke ubetydelig indflydelse i mange kredse, også i høj grad uden for den egentlige fagfilosofi.

Men Gud ske lov – havde jeg nær sagt – er der gennem de sidste få årtier indtruffet en udvikling som kan minde om det fænomen, Sigmund Freud omtaler som *det fortrængtes tilbagevenden*.

Hvad jeg hentyder til, er, at metafysiske problemer og positioner, som tidligere nærmest var tabubelagte, har fået en slags renæssance. Det gælder f.eks. problemet om forholdet mellem *psyke og materie*, hvor *dualismen* pludselig er blevet en populær teori igen. Og det gælder *tids-ontologi* – dvs. spørgsmålet om, hvad tid dybest set er for noget. Der verserer endvidere omfattende diskussioner om *personlig identitet* og om problemet om *viljens frihed*. Og man diskuterer forholdet mellem *almenbegreber og enkeltgenstande*, eller universalier og partikularier, med næsten samme ihærdighed som i middelalderen. Osv. osv.

Så alt i alt kan det se ud, som om den gode gamle filosofiske hoveddisciplin *metafysikken* er kommet sig efter sin midlertidige svækkelse og i dag lever i bedste velgående.

Der kan dog ikke ses bort fra, er, at de metafysiske problemer, der de senere år har fået en slags renæssance, i det store og hele ikke er dem, der kan antages at tangere det religiøse, eller fællesområdet mellem religion og filosofi. For at forstå dette forhold kan det være nyttigt at foretage en skelnen, som jeg

også ved en tidligere lejlighed har præsenteret – nemlig mellem *empirinær metafysik* og *dyb metafysik*.

Alle de aktuelle metafysiske emner, jeg lige har nævnt, har det til fælles, at de udspringer af forhold som ligger ret tæt ved *dagligdagen* og *empirisk baseret videnskabelig erkendelse*. Eksempelvis er oplevelsessfærens eksistens – altså det, at man overhovedet oplever noget – jo en umiddelbart givet kendsgerning for enhver af os, og antagelsen om, at der findes en fysisk omverden, som inkluderer biologiske legemer, inklusive ens eget, er jo heller ikke just "langt ude". Men forsøger man blot at gennemtænke disse to ting og sammenholde dem med hinanden – ja, så er det en helt naturlig sag, at man konfronteres med psyke-materie-problemet forstået som problemet om forholdet mellem_oplevelsessfæren og den fysiske virkelighed, som er det i dag mest omdiskuterede af samtlige metafysiske problemer.

Eller tag fænomenet tid: På den ene side synes naturvidenskaben at fortælle os, at den fysiske virkelighed er en firedimensional "pølse" eller "orm", som universets aktuelle tilstand blot er et tværsnit i, mens det, vi kalder fortid og fremtid, blot er andre sådanne tværsnit, som befinder sig i et fast og uforanderlig orden i forhold til hinanden. På den anden side synes erfaringen jo at vise os, at tid involverer en stadig overgang fra eksistens til ikke-eksistens og fra ikke-eksistens til eksistens. Tag f.eks. overgangen fra en knyttet hånd til en åben hånd: *Nu eksisterer den knyttede hånd, nu eksisterer den ikke, men er blevet erstattet af den åbne hånd, som ikke tidligere eksisterede*. Her har vi allerede en ansats til to modstridende metafysiske synspunkter om tidens natur –

teorien om statisk tid og teorien om dynamisk tid, hvor man så kan føre omfattende og til dels ret tekniske diskussioner om, hvorvidt den ene eller den anden opfattelse er den rigtige. Igen har vi en metafysisk problemstilling, som knytter an til videnskab og dagligdags erfaring og i den forstand er empirinær.

Og for nu at tage et 3. eksempel: Når man perciperer et eller andet – f.eks. et bord eller en stol – ser man det dels som en bestemt type genstand og dermed som henhørende til en almen kategori, dels som noget konkret og individuelt. Hermed har man en kim til den klassiske diskussion om forholdet mellem universalier og partikularier – eller almenbegreber og enkelting. Også her er der altså tale om en metafysisk problemstilling, som i en vis forstand er empirinær eller umiddelbart tilgængelig. Man kunne forsætte – jeg vil hævde, at det samme gælder for stort set samtlige metafysiske problemstillinger, som i nutiden anses for at være store, seriøse emner for filosofisk diskussion.

Med det samme vil jeg dog indrømme, at man også ind imellem beskæftiger sig med mindre empirinære metafysiske emner, f.eks. gudsbeviser ud fra meget tekniske – bl.a. modallogiske – overvejelser. Men så vidt jeg kan se, er det nu ikke mainstream-metafysik, men mere noget, der hører hjemme i afdelingen for snurrepiberier.

En tilsyneladende helt anden gren er *den dybe metafysik*. Det er ofte den, man associerer til, når man hører ordet ”metafysik” – og det er nok primært den, der betinger den udbredte skepsis over for metafysik, som i øvrigt også kunne forekomme i tidligere tider. Man kan her tænke på et udsagn hos Ludvig

Holberg, som pudsigt nok selv var professor i faget: *at metafysik er en aktivitet, der svarer til at lede efter en grå kat i en mørk nat*. Men det skal nu ikke afholde os fra også at kaste et blik på den side af metafysikken, som er den, der i højest grad kan synes at have et fælles anliggende med religion, eller i hvert fald med visse aspekter af religion – for det er naturligvis ikke landsbyreligiøsitet og konkrete riter, man her skal tænke på, men snarere visse former for mystik og religionsfilosofiske temaer.

Et hovedemne for den dybe metafysik er spørgsmålet om hele virkelighedens fundamentale, "indre" beskaffenhed. Man kan eksempelvis spørge, om det vi opfatter som det fysiske univers er noget fuldstændigt bevidsthedsforladt og materielt, eller om dets intrinsiske natur måske snarere er af åndelig eller sjælelig art, sådan som man f.eks. antog det inden for romantikkens naturfilosofi.

Man kan videre spørge om hele den empiriske virkelighed, inklusive naturvidenskabernes emneområde, kunne tænkes at være en manifestation af noget andet – måske et åndeligt princip eller en højere, ideal sfære, som ifølge den platoniske idealisme; måske er den empiriske virkelighed endda en manifestation af noget, som har en iboende teleologisk eller formålsrettet tendens i sig, sådan så der opstår en metafysisk legitimering af en form for udviklingsoptimisme. Hvem ved?

Hvis man bevæger sig ind i den slags overvejelser, kan man endvidere rejse et beslægtet spørgsmål om *det ubetingede* eller *det absolutte*: Hvis alle forhold inden for virkeligheden, som vi kender den, blot er noget kontingent eller tilfældigt eksisterende, er det jo nærliggende at spørge, hvad den

tilstrækkelige grund er til, at alt er netop som det er, og ikke anderledes. Hvis ikke vi skal bevæge os ud i en ondartet uendelig regres, tvinges vi tilsyneladende til at antage, at der findes noget, som eksisterer *ubetinget*, alene i kraft af sig selv, ligesom logikkens love, som jo synes at være gyldige i kraft af en egen indre nødvendighed. Det skulle så være dette 'noget' – som ofte omtales som *det ubetingede* eller *det absolutte* – som giver den endegyldige forklaring på, at alting er, sådan som det er.

Endelig kan man så – for nu at gå et skridt videre – overveje om der mon skulle findes noget, som også er absolut i den forstand, at det spænder over eller medierer mellem tilværelsens fundamentale modsætninger – f.eks. det subjektive og det objektive, og det individuelle og det universelle – lidt i stil med det princip som Karl Jaspers kalder "das Umgreifende" – "det omgribende" – og måske også det hegelianske begreb om Det Absolutte.

Man kan nok høre, at vi allerede her berører temaer, som tangerer det religiøse. Gud er jo den traditionelle kandidat til at være virkelighedens yderste fundament, som alene eksisterer i kraft af sig selv, og som kan mediere hen over alle modsætninger. Jeg vil også her nævne, at visse traditionelle *satellit-problemer* til religion kan betragtes som henhørende under den dybe metafysik – det gælder f.eks. spørgsmålet om sjælens udødelighed.

Men den slags problemer ligger som sagt stadigvæk i nogen grad uden for grænserne af den form for filosofi, der på nutidige præmisser regnes for "akademisk respektabel"– i modsætning til det, jeg har kaldt empirinær metafysik.

Jeg siger i ”nogen grad”, fordi der er et bestemt forhold, der ikke kan ses bort fra – nemlig at der ikke er vandtætte skotter mellem den empirinære og den dybe metafysik. Selv inden for de mere videnskabeligt betonede dele af den empirinære metafysik ser man noget, der ligner ekskurser ud i den dybe metafysik. Diskussionen om sjæl-legeme-problemet har f.eks. ført til en genoplivning af *dualismen* forstået som det synspunkt, at mentale fænomener ikke kan reduceres til noget rent materielt, som fysisk-kemiske processer i centralnervesystemet. Sådan noget som en oplevelse af *farven rød* kan man tilsyneladende ikke finde oppe i hjernen på den oplevende person. Så langt befinder vi os ganske vist stadig inden for den empirinære metafysiks område. Men hermed opstår naturligvis også det gamle og tilsyneladende uløselige problem med at forklare *forbindelsen* mellem psyke og materie. Da det synes uløseligt på anden vis, er det inden for nutidig bevidstheds-filosofi blevet en tiltagende populær strategi at forsøge at forklare psyke-materie-relationen ved at genoplive *panpsykismen*, altså den opfattelse at hele universet har en art sjælelig eller oplevelsesmæssig – eller protofænomenal – ’inderside’, som så kan bruges til at forklare det, vi kalder bevidst oplevelse hos os selv.

Jeg kan ganske vist ikke sige mig fri for en vis skepsis, bl.a. fordi synspunktet ikke synes at kunne gøre rede for sjælelivets individualitet. Men der er i hvert fald en ting, det er værd at lægge mærke til – og det er, at en sådan opfattelse, som altså tager sit udgangspunkt i en problemstilling inden for den empirinære metafysik, selv hører hjemme inden for den dybe metafysik! Og oven i købet den type dyb metafysik, der tangerer det religiøse. Nu synes pæne mennesker som Thomas

Nagel, David Chalmers, Galen Strawson o.a. pludselig at være ved at bevæge sig i retning af synspunkter, som man finder hos 1600-tallets rationalistiske metafysikere – f.eks. en filosof som Spinoza, der antog, at virkeligheden som helhed, som han som bekendt identificerede med Gud, under én synsvinkel kan forstås som fysisk, under en anden som sjælelig eller tankemæssig. Eller – for at forsøge at tage højde for det med individualiteten: Leibniz, der antog at virkelighedens grundlæggende konstituenter er en slags immaterielle sjælepunkter – såkaldte monader – mens den fysiske virkelighed ikke er andet end et velfunderet fænomen, dvs. en ren fremtrædelsesform for den egentlige metafysiske virkelighed; hvad der for Leibniz selv havde klare religiøse implikationer.

En anden ting er, at *den tilstrækkelige grunds princip*, som traditionelt bruges til at begrunde antagelsen om *det ubetingede* eller *det Absolutte*, umiddelbart virker som et ret plausibelt, empirinært princip. Selv fremtrædende fysikere har svært ved helt at opgive princippet om, at hvis noget er på en bestemt måde, må der være en grund til, at det er *netop sådan* og ikke anderledes. ”Der liebe Gott würfelt nicht!”, siger Einstein som en kommentar til indeterminismen inden for moderne atomfysik. Det kan kun skyldes, at han var fast overbevist om rigtigheden af den tilstrækkelige grunds princip. Det er jo så også det synspunkt, der er baggrunden for, at i hvert fald nogle moderne atomfysikere leder efter *skjulte variable* og ikke bare stiller sig tilfreds med formuleringen af statistiske lovmæssigheder for kvantefysiske fænomener. En diskussion om den metafysiske gyldighed af den tilstrækkelige grunds princip kan altså ikke siges at være ”helt ude i hampen”. Men hvis man nu tager princippet for gode varer og bruger det på

virkeligheden som helhed – og hvorfor skulle man ikke det? – så når man som sagt til den opfattelse, at hele virkeligheden må være funderet i et eller andet, som for sit vedkommende *eksisterer og er, som det er*, med en form for indre nødvendighed. Læg nu denne tankegang sammen med panpsykismen, som jeg talte om lige før: Er man så ikke allerede nået frem til et dybt metafysisk synspunkt, som minder meget om synspunkter, man f.eks. finder inden for klassisk indisk religiøs metafysik? Jeg tænker på sådan noget som læren om Brahman eller verdenssjælen.

Jeg kunne nævne mange andre ting. F.eks. forekommer det mig, at man med udgangspunkt i den moderne genoplivning af dualismen meget let kunne komme derhen, hvor en fornyet diskussion om sjælens mulige overlevelse efter den fysiske død måske ikke længere er helt så "langt ude", som man har gået og troet i mange år.

Hvad kan man så udlede af alt dette? Indtil videre har man ikke engang kunnet opnå konsensus om bestemte løsninger på de empirinære metafysiske problemer. Så det har nok lange udsigter med den dybe metafysiks problemer. Jeg vil ikke komme med optimistiske udmeldinger i den forbindelse. Men jeg mener dog, at det må være en eftertanke værd, at der via klart meningsfulde bestræbelser inden for den empirinære metafysik synes at stå en dør på klem ud mod den dybe metafysiks dunkle domæne.

Som et sidste forsøg på at genere en eller anden i forsamlingen vil jeg sige, at hvis man nu stadig skulle være fristet til at mene, at hele pibetøjet – både den empirinære og den dybe metafysik – blot er et udtryk for historisk eller kulturelt

betingede forestillinger, så burde man måske reflektere lidt over betingelserne for, at der overhovedet kan findes sådan noget som historie og kultur. For mig at se kan det ikke kræve megen omtanke at indse, at det blandt andet må forudsætte, at der findes oplevende væsener, som kommunikerer med hinanden, som gensidigt kan erkende hinanden og som eksisterer i tid og rum inden for en fælles fysisk omverden. Påstanden om, at den slags betingelser er opfyldt, kan ikke selv bare være et udtryk for tankegangen inden for bestemt kultur. Den må tværtimod have en ahistorisk eller transkulturel gyldighed, som består uafhængigt af kulturelle fluktuationer. Jeg vil så videre hævde, at i hvert fald nogle af den empirinære metafysiks problemer – f.eks. sjæl og legeme og spørgsmålet om tidens natur – ret nemt kan indses at udspringe af forhold, der befinder sig på det ahistoriske eller transkulturelle niveau. Det kunne så eventuelt være forklaringen på, at de samme metafysiske problemer og positioner har en tendens til at dukke op inden for ellers ret forskelligartede kulturer.

***

Qua-problemet for metafysisk nødvendighed

Morten Gad

1. Introduktion

Metafysik nødvendighed er et begreb, der af og til gøres brug af i metafysiske diskussioner. Men begrebet, der især har sin oprindelse i Kripke og Putnams kausale referenceteori er kontroversielt og udgør således en tredje slags nødvendighed ud over logisk nødvendighed og empirisk nødvendighed (også kaldet naturlig, fysisk eller nomologisk nødvendighed). Metafysisk nødvendighed er en slags objektiv nødvendighed, som er stærkere end empirisk nødvendighed, men som dog ikke kan identificeres med logisk nødvendighed. Man kan argumentere imod metafysisk nødvendighed, at begrebet er redundant, da en nødvendig relation enten altid er logisk nødvendig eller blot en nødvendighed qua en empirisk eller naturlig lovmæssighed. Jeg vil dog følge en strategi, som søger at demonstrere, at begrebet slet ikke kan komme i stand, da begrebet om metafysisk nødvendighed hviler på en eksternalistisk meningsteori, som i sig selv ikke er sikkert nok funderet til, at vi behøver at tage den til indtægt og dermed acceptere, at der findes metafysisk nødvendighed. Jeg vil i det følgende gennemgå Kripkes kritik af den klassiske internalistiske beskrivelsesteori, samt Kripke og Putnams forsvar for en eksternalistisk semantik i form af deres kausale referenceteori. Herefter vil jeg bla. ved hjælp af argumenter fra Searle vise at en internalistisk semantik dog til stadighed står stærkest. Det såkaldte *qua-problem* udgør nemlig en afgørende udfordring for semantisk eksternalisme.[1]

---

[1] Denne artikel er en stærkt revideret udgave af emneprøve skrevet i 2003 med Søren Harnow som vejleder. I den oprindelige emneprøve var jeg noget mere positivt indstillet overfor Kripke og Putnams teori, end tilfældet er i nærværende artikel. Jeg takker Harnow for gode diskussioner.

2.1. Kripkes kritik af teorien om navne som bestemte beskrivelser

Den kausale referenceteori, som den forfægtes af Kripke i *Naming and Necessity* tager udgangspunkt i en kritik af beskrivelsesteorien for navne. Den klassiske beskrivelsesteori som den forfægtes af Frege og Russell hævder, at et egennavns mening er givet qua en bestemt beskrivelse, som associeres med navnet, således at navnet kan betragtes som en forkortelse eller forklædning af en bestemt beskrivelse.[2] Et udtryks mening (*Sinn*) afgør eller determinerer dermed referencen (*Bedeutung*). Et udtryks mening er dermed både en nødvendig og tilstrækkelig betingelse for at afgøre udtrykkets reference, hvilket gør beskrivelsesteorien til en internalistisk meningsteori. Men selvom et navns mening afgør referencen - og meningen er givet qua en bestemt beskrivelse, så er problemet, at en bestemt beskrivelse tilsyneladende ikke er nok til entydigt at fastslå navnets bærer - eller med andre ord dets reference. For det første synes en lang række af bestemte beskrivelser, at kunne associeres med et navn. Naturligvis er nogle beskrivelser bedre og mere præcise end andre, men det virker dog ikke plausibelt at hævde, at én bestemt beskrivelse skulle være den bedste i forhold til alle de andre beskrivelser. For det andet kan den gode og præcise beskrivelse variere fra sprogbruger til sprogbruger fx i henhold til den viden, man nu engang besidder om navnets referent. En bestemt beskrivelse til at fastslå referencen til navnet 'Aristoteles' kunne fx være 'Alexander den Stores lærer' eller 'ham som systematiserede syllogismelæren' eller 'forfatteren til *Ethica Nicomachea*'.

[2] Kripke 1981, p. 27

Disse beskrivelser referer alle tre til den samme person - nemlig Aristoteles. Men ikke desto mindre er der stadig en form for underbestemthed eller mangel på entydighed med disse beskrivelser. Fx kunne en person med manglende kendskab til filosofihistorien være af den overbevisning, at beskrivelserne 'ham som systematiserede syllogismelæren' og 'forfatteren til *Staten*' refererede til én og samme person. Hvilket åbenlyst ikke er tilfældet, da forfatteren til *Staten* jo er Platon og ikke Aristoteles. Navnet 'Aristoteles' har altså forskellig mening for forskellige folk. Frege var klar over dette problem, men han anså det for et problem, som kun gjaldt for de naturlige dagligsprog. I et perfekt videnskabeligt sprog ville den slags tvetydigheder kunne ryddes af vejen.[3]

Et væsentligere problem er dog, at hvis navnes mening blot er bestemte beskrivelser, så genereres der i et sprog med mange navne en lang række analytiske udsagn, hvilket gør det umuligt at redegøre for hævdende sætningers åbenlyse informative indhold. Hvis meningen med 'Aristoteles' er Alexander den Stores lærer, så ville udsagnet 'Aristoteles var Alexander den Store lærer' være en tautologi ifølge Kripke[4]. Men det synes det jo ikke at være, da sætningen er ganske informativ og sætningen udtrykker en kendsgerning, som vi kunne opdage var falsk. Det ville heller ikke være en kontradiktion at benægte udsagnet. Tautologier er sande i alle mulige verdner, hvis vi med 'tautologier' forstår udsagn, der hverken er kontradiktoriske eller kontingente. Men at Aristoteles underviste Alexander den Store synes åbenlyst at være et

[3]Devitt & Sterelny 1999, p. 45-49

[4]Kripke 1981, p. 30

kontingent forhold. Så dét at være Alexander den Stores lærer er altså ikke en del af meningen med 'Aristoteles'. Derfor er navne ikke bare forkortelser af beskrivelser. [5]

2.2. Kripkes kritik af teorien om navne som klynge-beskrivelser

En populær måde at håndtere ovenstående problem på har været at hævde, at navnes mening ikke er givet qua én bestemt beskrivelse, men derimod en 'klynge' af beskrivelser, hvor alle alternativerne er ligeværdige. Således har både den senere Wittgenstein, Strawson og Searle forfægtet en klyngeteori. Jeg vil ikke gå i detaljer med disse filosoffers argumenter for denne reviderede beskrivelsesteori, men blot kort skitsere Kripkes udlægning af – og argumentation imod klyngeteorien. Kripke bryder klyngeteorien op i seks teser plus en non-cirkularitetsbetingelse (C), som må forudsættes for de øvrige seks teser:

> "(C) For any successful theory, the account must not be circular. The properties which are used in the vote must not themselves involve the notion of reference in a way that it is ultimately impossible to eliminate"[6]

[5] Collin & Guldmann 1998, p. 76

[6] Kripke 1981, p. 68

I det følgende vil jeg gennemgå Kripkes kritik af de seks teser:

> "(1) To every name of designating expression 'X', there corresponds a cluster of properties, namely the family of properties φ such that A believes 'φX'."[7]

Denne tese, der siger at et udtryk 'X' korresponderer med en klynge af egenskaber, således at A tror, at netop disse egenskaber gælder for 'X's reference, er sand ifølge Kripke, fordi den kan være det per definition. Men resten af teserne mener han er falske:

> "(2) One of the properties, or some conjointly, are believed by A to pick out some individual uniquely."[8]

Denne tese siger ikke, at egenskaberne udpeger et unikt objekt eller individ, men siger blot at A tror, at dette er tilfældet. Et eksempel på en egenskab eller flere egenskaber i konjunktion, som udpeger et unikt objekt kan fx være, at man med navnet 'Cicero' udpeger manden, der som den første afslørede Catilina og hans konspirationsplaner. Og dermed udpeger referencen for 'Cicero'. Tese (2) synes a priori at være sand. For hvis A ikke tror, at de egenskaber, som A har i tankerne, unikt udpeger en reference - og ikke fx to forskellige individer - hvordan skulle han ellers kunne vide, hvilket individ der var referencen?

---

[7] ibid., p. 64
[8] ibid., p. 64

Hvis ikke tese (2) er sand, ville der jo ikke være nogen grunde til, at A skulle tro, at han refererer til det ene unikke individ og ikke et andet. Men hvis dette er korrekt, og vi antager, at manden som først afslørede Catilina er en tilstrækkelige beskrivelse til at udpege det individ, som 'Cicero' refererer til, så er der stadig et problem, eftersom der i beskrivelsen indgår et andet navn, nemlig 'Catilina'. Her må vi ikke bryde med non-cirkularitetsbetingelsen (C) og beskrive Catilina som manden, der blev afsløret af Cicero, for ellers udpeger vi ikke unikke individer, men udpeger blot objekterne A og B, hvor A afslørede B. Kripke konkluderer således, at Tese (2) er falsk. Derfor må der tilføjes nogle betingelser for at opfylde tese (2)'s unikhedsbetingelser.[9]

Klyngeteoriens tese (3) formulerer Kripke således:

> "(3) If most, or a weighted most, of the φ's are satisfied by one unique object y, then y is the referent of 'X'."[10]

Det som 'X' refererer til er en ting y, som har om ikke alle, så i hvert fald de fleste egenskaber, der skal til for at leve op til navnet 'X'. Hvis vi antager, at et unikt objekt lever op til klyngeegenskaberne φ, gælder det så for A, at dette objekt nødvendigvis er referencen for 'X'? Det mener Kripke ikke. Fx hvis A hævder, at Gödel er manden, som opdagede aritmetikkens ufuldstændighed og A giver en uafhængig redegørelse for ufuldstændighedsteoremet, så hævder han ikke

[9] ibid., p. 81-82
[10] ibid., p. 64

blot, at ufuldstændighedsteoremet er Gödels teorem, men han fremsætter rent faktisk teoremet, for derefter at tilskrive Gödel egenskaben af at være teoremets opdager. Men det er ikke det samme som at sige, at det for personen A gælder, at det unikke objekt y (Gödel) opfylder de tilstrækkelige φ'er (opdageren af ufuldstændighedsteoremet) til at afgøre referencen for 'X' ('Gödel'). Det følger nemlig ikke nødvendigvis, at hvem der nu end opdagende aritmetikkens ufuldstændighed udgør referencen for 'Gödel'.

Vi kan jo fx tænke os en fiktiv situation, hvor det ikke var Gödel, der var ophavsmand til ufuldstændighedsteoremet, men derimod en mand med navnet 'Schmidt'. Vi kan nu tænke os, at Gödel - under for os ukendte omstændigheder - fik fat i Schmidts manuskript efter Schmidts død og inden Schmidt nåede at publicere det. Ifølge tese (3), så vil vores almindelige brug af navnet 'Gödel' faktisk referere til Schmidt, eftersom han er den person, som unikt opfylder beskrivelsen qua φ. Men det synes jo overhovedet ikke at være tilfældet i almindelig sprogbrug, at når vi nævner 'Gödel', at vi så rent faktisk refererer til Schmidt. Men denne kontraintuitive konsekvens følger af tese (3). Endnu værre er det naturligvis med lægmandens fejlbeskrivelser: 'Manden som opfandt atombomben' opfylder referencen for navnet 'Einstein' eller 'manden som indså, at jorden er rund' opfylder referencen for 'Columbus' er begge fejlbeskrivelser og ingen af disse beskrivelser udpeger derfor Einstein og Columbus. Og selv i tilfælde hvor et unikt objekt y opfylder de fleste af de

egenskaber, som objektet tilskrives, så er y ikke referencen for navnet. Kripke konkluderer altså at tese (3) også er falsk.[11]

Tese (4) formuleres således:

> "(4) If the vote yields no unique object, 'X' does not refer."[12]

Denne tese skal ses som en tilføjelse til tese (3), for hvis de klyngeegenskaber φ, der vælges eller regnes for værende de φ'er, der gælder for 'X' ikke udpeger y, så refererer 'X' ikke til noget. Da det ifølge tese (3) ikke er nødvendigt, at alle y's egenskaber skal leve op til 'φX', er der altså tale om en afvejning af egenskaber. Men ikke desto mindre gælder det for tese (4), at hvis der qua φ ikke udpeges et unikt objekt, som 'X' refererer til, så refererer 'X' *overhovedet* ikke. Men dette mener Kripke ikke er tilfældet. For på samme måde som man kan have overbevisninger, der er falske, når de omhandler en bestemt person, kan disse overbevisninger nemlig være sande om en anden person. Ligeledes kan man have falske overbevisninger, som ikke er sande om nogen som helst. Og disse overbevisninger kan meget vel konstituere totaliteten af ens overbevisninger. 'X' kan altså godt referere, selvom φ'erne ikke udpeger et unikt objekt. Derfor er tese (4) også falsk.[13]

---

[11] ibid., p. 83-85

[12] ibid., p. 65

[13] ibid., p. 86-87

Tese (5) formuleres således:

> "(5) The statement, 'If X exists, then X has most of the φ's' is known *a priori* to the speaker."[14]

Ifølge tese (5) må man a priori kunne vide de fleste af X's egenskaber – givet at X eksisterer. Men selvom det skulle være tilfældet, at det som 'X' refererer til er et objekt y, som har om ikke alle, så i hvert fald de fleste egenskaber φ, der skal til for at leve op til navnet 'X' (jf. tese (3)), og at det skulle være tilfældet, at 'X' ikke refererer, hvis egenskaberne, man har i tankerne, ikke udpeger et unikt objekt (jf. tese (4)), så synes det alligevel ikke at være tilfældet, at den viden man har om X ligefrem er a priori viden. Man kan have sand viden om Gödel - vel vidende at Schmidt-historien blot er en fiktion, men den viden er ikke a priori viden.

> "(6) The Statement, 'If X exists, then X has most of the φ's' expresses a necessary truth (in the idiolect of the speaker)" [15]

Ifølge tese (6) må det være en nødvendig sandhed, at X har de fleste af egenskaberne φ. Tese (6) behøver strengt taget ikke at være en tese, som hører til klyngeteorien, hvis man kun betragter teorien som en teori om reference og ikke som en teori om mening, da klyngen af egenskaber (φ) ikke nødvendigvis betragtes som en del af meningen med navnet.

---

[14] ibid., p. 65
[15] ibid., p. 65

Det betyder, at φ ̇ således kan afgøre referencen for 'Aristoteles', som manden der har de fleste φ'er, samtidig med at der kan være mulige situationer, hvor Aristoteles ikke har de fleste φ'er.[16]

Jævnfør kritikken af den klassiske beskrivelsesteori, så gælder det ligeledes for teorien om klyngebeskrivelser, at det ikke kan være en nødvendig sandhed, at Aristoteles underviste Alexander den Store. I en mulig verden kan vi tænke os en kontrafaktisk situation, hvor Aristoteles *ikke* underviste Alexander den Store. Men dette forudsætter, at vi kan referere til Aristoteles i en mulig verden uden at skulle bruge en beskrivelse af ham som Alexander den Store lærer eller andre identificerende beskrivelser, som udpeger Aristoteles vigtigste egenskaber. Naturligvis består Aristoteles' vigtige egenskaber i hans filosofiske arbejde. Det er jo derfor, vi kender han. Men det må være en kontingent kendsgerning, at Aristoteles har skrevet de værker, han normalt krediteres for. Der findes ikke en eller anden logisk skæbne, som på uundgåelig vis har bestemt, at det ikke kunne have været tilfældet, at Aristoteles ikke havde haft de egenskaber, som vi i dag anser som vigtige for beskrivelsen af ham. Helt uafhængigt af beskrivelser refererer navnet 'Aristoteles' til manden Aristoteles. Også i en mulig verden, hvor Aristoteles slet ikke havde formået at placere sig som en del af den europæiske kulturarv. Pointen er altså, at identificerende viden hverken er en nødvendig eller tilstrækkelig betingelse for at kunne udpege eller med Kripkes terminologi *designere* et objekt. Som sprogbruger kan jeg altså designere et bestemt objekt – fx Aristoteles uden jeg

[16] ibid., p. 65

nødvendigvis associerer en bestemt viden med objektet. Og omvendt er en bestemt beskrivelse heller ikke tilstrækkelig for at kunne udpege en bestemt reference.[17]

2.3. Rigid designation

Jeg vil nu gennemgå Kripkes positive argumentation for, hvorledes objekter designeres, og hvordan en eksternalistisk meningsteori formuleres som opposition til beskrivelses-teoriens internalisme: Navne fungerer som *rigide designatorer*. Med 'Aristoteles' designerer jeg den samme person - nemlig Aristoteles i alle mulige verdner. I en kontrafaktisk verden, hvor beskrivelsen 'forfatteren af *Ethica Nicomachea*' ikke udpegede Aristoteles, fordi vi fx havde fundet ud af at Aristoteles ikke skrev *Ethica Nicomachea*, så ville termen 'Aristoteles' stadig referere eller m.a.o. designere personen Aristoteles. Et bestemt objekt kan altså designeres, uden at sprogbrugeren har en særlig identificerende viden om objektet. Men egennavnet 'Einstein' designerer jeg Einstein rigidt. Uanset hvor lidt eller hvor meget jeg ved om Einstein og hans bedrifter. Og ligeledes i en mulig verden, hvor Einstein ikke havde opdaget relativitetsteorien og dermed heller ikke kunne *beskrives* som opdageren af relativitetsteorien. Dette gælder også for *naturlige artstermer (natural kinds)*. Med den naturlige artsterm 'guld' designerer jeg guld, som det grundstof der har atomnummeret 79. Også i en mulig verden, hvor det skinnende gule metal, der bruges til smykker har et andet atomnummer. Et sådant skinnende gult metal, som på overfladen ligner guld i alle henseender, ville i en mulig verden

[17] ibid., p. 77 og Devitt & Sterelny 1999, p.54-55

slet og ret ikke være guld (uanset hvor meget det ligner), da guld designeres rigidt, som det der i alle mulige verdner har atomnummer 79, og dermed er guld i den aktuelle verden. Jf. klyngeteorien, så er der ingen identificerende egenskaber, som vi kan hive frem, som er mere egnede til at bestemme referencen. For uanset hvad det er for en egenskab, vi vælger, så kunne det have været anderledes, således at beskrivelsens referent måske ikke havde haft denne egenskab, men ikke desto mindre er det stadig det samme objekt, der refereres til. Det er ikke egenskaberne, der er afgørende for om navnene refererer til bestemte objekter.

Vi kan tænke os tingene anderledes. Men hvis noget er anderledes, så må noget også være det samme. Og navnene er det, som vi bruger til at holde fast ved tingene, når vi tænker på dem i mulige verdner. Navnene fæstner mulighederne til virkeligheden. Når vi tænker os ting, der kunne være anderledes i mulige verdner, så kunne man mene, at der må være et kriterium for identitet. Men da vi netop kan tænke os tingene anderledes, så er det umuligt, at angive nødvendige og tilstrækkelige betingelser for identitet[18]. Men sagen er den, at transverdensidentifikation er *mulig*, netop *fordi* vi rigidt kan designere Einstein, og vi så kan tale om, hvad der i en kontrafaktisk verden ville være sket (dvs. i en mulig verden), hvis Einstein ikke havde opdaget relativitetsteorien. Vi behøver ikke noget kriterium for transverdensidentitet for at kunne lave rigide designationer. Faktisk forholder det sig omvendt, således at en rigid designation er en forudsætning for transverdensidentitet. Designationen er rigid, hvis vi kan

[18] Kripke 1981, p. 43

designere et bestemt objekt og dette objekt designeres uanset, hvor objektet eksisterer. Vi kan således identificere et objekt i den aktuelle verden og (qua den rigide designation) spørge til *dette* objekt i en mulig verden, hvor netop dette objekt ikke ville kunne identificeres qua bestemte beskrivelser eller klynger af beskrivelser. Det er her vigtigt at påpege, at der ikke er noget mystisk ved mulige verdner. Mulige verdner er ikke noget man opdager eller kigger på med et særligt teleskop. Mulige verdner er slet og ret kontrafaktiske situationer, som stipuleres.[19]

2.4. Putnam: Semantisk eksternalisme og metafysisk nødvendighed

Putnam plæderer[20] ligesom Kripke for en kausal referenceteori. Putnam beder os forestille os en planet, som vi kan kalde for Tvillinge-jorden (*Twin Earth*). Tvillinge-jorden ligner vores planet, altså Jorden (Earth) til forveksling. Der tales engelsk med forskellige dialekter på Tvillinge-jorden ligesom på Jorden (og formodentligt også dansk, tysk, kinesisk etc.). Tvillinge-jorden synes altså at være nøjagtig ligesom Jorden. Faktisk må man i dette lidt eksotiske tankeeksperiment forestille sig, at der på Tvillinge-Jorden befinder sig en dobbeltgænger af én selv. Men Tvillinge-jorden adskiller sig dog fra Jorden på mindst ét punkt: Den flydende væske som beboerne på Tvillinge-jorden betegner som 'vand' er ikke H_20, men er derimod en væske med en kompliceret kemisk formel, som vi kan forkorte til XYZ. Under normale omstændigheder

[19] ibid., p. 49-50

[20] Se fx 'The Meaning of 'Meaning'', Putnam 1975

er XYZ umuligt at skelne fra vand (dvs. H_20). Det smager som vand, slukker tørsten som vand, ligner vand, og der flyder XYZ i alle floderne og søerne på Tvillinge-jorden, nøjagtig som H_20 gør det her på Jorden.

På Tvillinge-jorden betyder ordet 'vand' XYZ. Og på Jorden betyder ordet 'vand' H_20. Hvis rumrejsende fra Jorden ankom til Tvillinge-jorden (eller vice versa) ville de umiddelbart tro, at 'vand' på Tvillinge-jorden havde den samme betydning som på Jorden. Men efter nogle kemiske undersøgelser ville de finde ud af, at denne formodning var forkert. Således har ordet 'vand' altså to forskellige betydninger eller meninger, da der er to forskellige ekstensioner. Ordet 'vand' har altså én reference på Jorden og en anden reference på Tvillinge-jorden. Det som beboerne på Tvillinge-jorden kalder 'vand' er simpelthen ikke vand *for os*, da ekstensionen af 'vand' for os er klassen af H_20 molekyler. Og det som *vi* kalder 'vand' er ikke vand for Tvillinge-jordboerne, da ekstensionen af 'vand' på Tvillinge-jorden er klassen af XYZ molekyler.

Så langt, så godt. Et ord kan altså have to forskellige meninger, når der er to forskellige ekstensioner. Men vi skal nu tænke os tilbage til tiden før de fleste sprogbrugere på Jorden og på Tvillinge-jorden vidste, at vand bestod af henholdsvis H_20 og XYZ, altså omkring før 1750: Putnams påstand er nu, at Oskar på Jorden og hans dobbeltgænger Oskar på Tvillinge-jorden med nøjagtigt kvalitativt identiske hjerneprocesser, psykologiske tilstande og fænomenologisk fremtræden *mener* noget forskelligt med ordet 'vand'. Det er nemlig ikke OskarJ og OskarTJ's sindstilstande eller overbevisninger omkring vand, der bestemmer meningen, men derimod ekstension af ordet 'vand'. At vi så senere har fundet ud af, at der er forskel

på den flydende klare væske på Jorden og den flydende klare væske på Tvillinge-jorden betyder ikke, at der er sket et meningsskift for den almindelige sprogbruger. Det betyder blot, at man før 1750 fejlagtigt kunne tro, at vandJ og vandTJ var det samme, dvs. havde samme ekstension. OskarJ og OskarTJ har samme psykologiske tilstande, men ekstensionen er forskellig, derfor gælder det, som Putnam lidt sloganagtigt formulerer det: “”Meaning” just ain’t in the *head*!”.[21]

Putnam vedkender sig Kripkes teori om rigid designation, hvilket leder til de centrale begreber *metafysisk nødvendighed* og *epistemisk nødvendighed*. Ifølge Kripke er nødvendige sandheder ikke noget, som vi nødvendigvis kun kan vide a priori. Hvis vi ved, hvad begrebet ‘cirkel’ indeholder, så ved vi a priori, at det er nødvendigt sandt, at en cirkel er rund. Dette er en epistemisk nødvendighed, da man rationelt ikke kan tænke sig en cirkel, uden den er rund. Omvendt kunne man hævde, at det ikke er nødvendigt sandt, at vand er det samme som H_20, da dette er noget, vi erkender a posteriori og dermed er en kontingent sandhed. Man kan nemlig sagtens bruge begrebet ‘vand’ korrekt uden at vide, at vand faktisk består af H_20. Det som vi - eller snarere vores venner på Tvillinge-jorden betegner som ‘vand’ kunne for så vidt ligeså godt bestå af XYZ, som Putnam foreslår i ovenstående tankeeksperiment. Da det ikke er en konceptuel sandhed om vand, at det består af H_20, så kunne man mene, at det heller ikke en nødvendig sandhed. Ikke desto mindre argumenterer Kripke og Putnam for, at hvis vand er det samme som H_20 i den aktuelle verden, så er vand det samme som H_20 i alle mulige verdner. At vand

[21] Putnam 1973, p. 91-92

er lig med H_20 er således en nødvendig sandhed, til trods for at der er tale om *a posteriori nødvendighed*. En naturlig artsterm som 'vand' fungerer netop som en rigid designator i alle mulige verdner. Man kan derfor ikke tænke sig en mulig verden, hvor vand er lig XYZ, eftersom 'vands' ekstension altid er klassen af alle H_20 molekyler. Så snart vi har opdaget, at vand i den aktuelle verden er H_20, så gives der ingen mulig verden, hvor vand ikke er H_20. At vand er lig med H_20 er altså sandt med metafysisk nødvendighed.[22] Det er altså ikke en logisk nødvendighed, da det ikke er noget vi kan udlede a priori, og det er heller ikke en nomologisk nødvendighed, for hvis det var det, kunne vi sagtens tænke os, at det som vi betegner som 'vand' havde XYZ som referent. Men da 'vand' rigidt designerer H_20, så sker det med en nødvendighed, som hverken er logisk eller naturlig, men derimod metafysisk.

3.1. Searles kritik af Putnams semantiske eksternalisme

John R. Searle anfægter den kausale referenceteorien på flere punkter: Bla. tager han skarpt afstand fra Putnams påstand om, at mening ikke er i hovedet. Jf. Putnams tankeeksperiment med Tvillinge-jorden, så hævder Searle, at det ville være plausibelt at anfægte imod Putnam, at det faktisk ville være tilfældet, at 'vand' før 1750 havde *den samme mening* på Jorden som på Tvillinge-jorden. Og det så først er *efter*, at vi har opdaget de to forskellige kemiske sammensætninger nemlig H_20 og XYZ, at vi har kunnet definere 'vand' som værende vand, hvis og kun hvis det er H_20. Fx kunne man også have valgt at bruge ordet 'vand' om både H_20 og XYZ på samme måde, som vi faktisk

[22] ibid., p. 94-95

bruger ordet 'jade' om to forskellige mineraler - nemlig nefrit og jadeit, således, at der er to slags vand, ligesom der er to slags jade.[23] Searle nævner også et par pudsige konsekvenser af Putnams teori: Hvad nu med sne, mudder og øl som her på Jorden består af store mængde vand. Er det stadig sne, mudder og øl på Tvillinge-jorden, selvom disse ting består af XYZ? Og hvad med H_20, CO og CO_2, der her på Jorden er restprodukterne fra en forbrændingsmotor? Hvad kommer der ud af udstødningsrørene på Tvillinge-jorden? Der er vel grænser for hvor meget anderledes de kemiske sammensætninger på Tvillinge-jorden kan være i forhold til dem her på Jorden, førend det ikke længere giver mening, at tale om en *tvillingeplanet*.[24] En eller anden form for holistisk tilgang til mening synes at svær at komme uden om.

Men for diskussionens skyld kan vi godt, *pace* Searle, acceptere Putnams intuitioner i tankeeksperimentet om Tvillinge-jorden, så Putnams eksternalisme kan blive afvist på egne præmisser. Ifølge Putnam afgøres referencen af naturlige artstermer som fx 'vand' indeksikalt. Ordet er defineret ostensivt som dækkende for netop den ekstension, der har den rette relation til den ostensive, i.e. definerende denotation. 'Vand' udpeger således den struktur, som 'vand' udpegede ved den oprindelige ostensive definition. Men at 'vand' er defineret ud fra vands mikroskopiske egenskaber (H_20 molekyler) og ikke ud fra overfladeegenskaberne flydende, klart, smagløst etc. viser ingenlunde, at mening ikke er i hovedet. Det kan godt

---

[23] For en ordens skyld må det hellere nævnes, at 'jade' også dækker over et tredje mineral - nemlig chloromelanit.

[24] Searle 1983, p. 203

være, at det lykkes Putnam at afvise, at vi har et intentionalt indhold med nogle klyngebeskrivelser, som afgør referencen og på denne måde kommer klyngeteorien til livs. Men i stedet for at klyngebeskrivelserne udgør det intentionale indhold, så erstatter han det ifølge Searle blot med et *indeksikalt* intentionalt indhold. Meningen er altså ikke helt ude af hovedet.[25]

Hvis man hævder, at meningsindholdet af et ord bestemmer referencen, dvs. at intensionen (med s) bestemmer ekstensionen, så er det intensionen, der udgør betingelserne for, hvornår et givent objekt e.l. falder under ekstensionen af intensionen. M.a.o.: Meningsindholdet 'i hovedet' bestemmer, hvornår noget falder under ekstensionen og dermed er inkluderet i den klasse af objekter e.l., der refereres til. En indeksikal definition af vand har også et intentionalt indhold, som udgør betingelserne for, hvornår en intension (fx om en flydende væske) er en del af ekstension. Naturligvis er det et spørgsmål om, hvordan verden nu engang er konstitueret, der er afgørende for, hvorvidt betingelserne opfyldes (jf. det intentionale indhold). Men derfor er det alligevel en fejltagelse at tro, at intensionen (med s) ikke bestemmer ekstensionen, hævder Searle. To personer på henholdsvis Jorden og Tvillinge-jorden før 1750 vil rent sansemæssigt opleve det samme, når de navngiver de flydende væsker (hhv. H_20 og XYZ). Vi kan altså antage, at de fænomenologisk set har kvalitativt identiske oplevelser - uanset mikrostrukturen af det de ser på. Og begge udtrykker de kvalitativt identiske udsagn om det, som de ser og kalder det vand. Men for Searle er det

[25] ibid., p. 205-206

ikke ensbetydende med, at deres intentionale indhold er identiske. Det intentionale indhold er nemlig kausalt selv-referentielt:[26]

> "(...) perception is an Intentional and causal transaction between mind and world. The direction of fit is mind-to-world, the direction of causation is world-to-mind; and they are not independent, for fit is achieved only if the fit is caused by the other term of the relation of fitting, namely the state of affairs perceived."[27]

Fordi perception er en kausal relation til verden, så kan kvalitativt identiske visuelle oplevelser have forskellige betingelser for deres tilstedeværelse. Og der vil derfor være et forskelligt intentionalt indhold, til trods for at fænomenologien er den samme, fordi det intentionale indhold kausalt henviser til numerisk forskellige ting i verden. Man kan sige, at det er de samme *types*, der intenderes, men ikke de samme *tokens*.[28] Det betyder, at meningen faktisk kan være forskellig for personen på Jorden og personen på Tvillinge-jorden, selvom deres oplevelser er identiske. For OskarJ betyder det, at 'vand' kan defineres indeksikalt som den substans, der giver *denne* visuelle oplevelse, uanset hvilken struktur denne substans har. Og ligeledes *mutatis mutandis* med OskarTJ. Så selvom vi accepterer Putnams grundlæggende intuitioner om, at der

---

[26] ibid., p. 206-207
[27] ibid., p. 49
[28] ibid., p. 50

menes noget forskelligt med 'vand' på hhv. Jorden og Tvillinge-jorden, så kan meningen alligevel godt være i hovedet.[29]

3.2. Searles kritik af Kripkes teori om navne

Måden hvorpå vi bruger egennavne synes umiddelbart at være let at redegøre for. For når vi laver gentagne referencer til det samme objekt, selvom objektet *ikke* er i vores nærvær, så giver vi objektet et navn. Men sagen er den, at objekter ikke er givet for os forudgående for den måde, som objekterne repræsenteres for os. Når noget tæller som ét objekt eller som det samme objekt, så afhænger dette af, hvordan vi opdeler objekterne i verden. Den måde hvorpå repræsentationen af tingene er givet for os er formet af vores biologi og vores kulturelle og sproglige omstændigheder, hævder Searle.

Både bestemte beskrivelser og indeksikale referencer har et intentionalt indhold (jf. ovenstående kritik af Putnam). Det har egennavne også, selvom det måske ikke er eksplicit. Men da sproglig reference forudsætter en mental reference, og en mental reference altid er i kraft af et intentionalt indhold (der så igen kan være betinget af biologi og kultur, såvel som andre intentionale indhold), så kan man sige, at egennavne forudsætter et intentionalt indhold. Spørgsmålet er så om egennavne har *mening* - altså en *Sinn* eller en *intension*. Det hævder både teorien om bestemte beskrivelser og teorien om klyngebeskrivelser. Men dette nægter den kausale referenceteori, da man ikke behøver at kunne associere noget med et bestemt objekt. Man behøver blot at indgå i en kausal

[29] ibid., p. 207-208

kommunikationskæde for at kunne benævne et objekt. Searle indvender dog imod Kripkes kritik af beskrivelsesteorierne, at disse ikke er forpligtet på at mene, at en sprogbruger må forbinde et egennavns mening med en række associationer eller en intension. Navne kan nemlig bruges til at pege med, men udpegningen er kun succesfuld, hvis den er i overensstemmelse med sprogbrugerens intentioner. Så det centrale stridspunkt for beskrivelsesteorierne og den kausale referenceteori er altså, hvorvidt det er *interne* betingelser, der er afgørende for, hvornår egennavne refererer. Eller om det er *eksterne* kausale relationer, der er afgørende for, hvornår der er tale om reference. Beskrivelsesteorien hævder, at sprogbrugeren kun refererer til et objekt, hvis og kun hvis dette objekt opfylder eller lever op til det intentionale indhold hos sprogbrugeren. Og omvendt hævder den kausale referenceteorien, at sprogbrugeren refererer til et givent objekt, hvis og kun hvis der eksisterer en kausal kommunikationskæde mellem sprogbrugeren og den oprindelige ostensive definition eller udpegning af objektet.[30]

Men ifølge Searle, så er Kripkes kausale kommunikationskæde hverken en tilstrækkelig eller blot en nødvendig betingelse for at kunne benytte egennavne. Den kausale referenceteori giver simpelthen ikke en essentiel karakteristik af, hvad egennavne egentligt er. Searle giver nu følgende eksempel for at vise kausal referenceteoriens mangler: Hvis vi forestiller os en primitivt stenalderstamme med et sprog, så kan vi forestille os, at alle i stammen kender hinanden. Og alle i stammen er til stede, når nyfødte børn

[30] ibid., p. 231-234

navngives. Yderligere kan vi tænke os, at børnene efterhånden som de vokser op lærer navnene på de lokale omkringliggende bjerge, søer, huse etc. ved at få dem peget ud, altså ostensivt. I denne stamme er der et strengt tabu om ikke at tale om de afdøde. Så snart en person er død, nævnes dennes navn aldrig igen. Pointen er, at denne stamme har en institution omkring egennavne, der bruges til reference på nøjagtig samme måde, som navne bruges til reference. Men ifølge Searle er der ikke ét eneste tilfælde, hvor stammen bruger et navn på en sådan måde, at det kan leve op til at være en del af den kausale kommunikationskæde, sådan som Kripke forfægter. Enhver brug af et navn i stammen vil leve op til en beskrivelsesteoretisk påstand om, at der for et hvert navn er et intentionalt indhold, som associeres med et bestemt objekt.

Der er stadig en kausal forbindelse mellem tilegnelsen af navnet og objektet med navnet, fordi objektet præsenteres ostensivt. Men den kausalitet, der er på tale, er en *intentional kausalitet* ifølge Searle og er dermed *ikke* eksternalistisk. Når en stenalderdreng får *introduceret* en 'sten', så kan han *genkende* det objekt, der refereres med navnet 'sten', fordi han *ser* det objekt, der peges på, når der siges 'sten'. Dette er intentional kausalitet. Der er ikke tale om nogen form for parasitiske referencer, da drengen refererer direkte uden at være en del af en kommunikationskæde. Hvis den kausale referenceteori skal være et alternativ til en beskrivelsesteori, så må der ikke være tale om en deskriptiv internalistisk kausalitet. For hvis der er det, så er der blot tale om en variant af en beskrivelsesteori.[31]

---

[31] ibid., p. 237-241

Searle kan dog også se, at Kripkes kritik af identificerende beskrivelser må tages ad notam. Searle modificerer den beskrivelsesteoretiske tilgang ved at argumentere for, at en 'identificerende beskrivelse' ikke betyder en sproglig beskrivelse i ord. Der er altså ikke tale om hverken eksplicitte bestemte beskrivelser eller klyngebeskrivelser. 'Identificerende beskrivelse' betyder blot et intentionalt indhold. Naturligvis ikke bare et intentionalt indhold i sig selv, men et intentionalt indhold i henhold til øvrige relevante intentionale indhold, der gør sig gældende qua bl.a. biologisk konstitution og kulturelle omstændigheder. Det intentionale indhold kan, men behøver ikke at være i ord. Det intentionale indhold skal blot være tilstrækkeligt til at identificere det givne objekt.[32] Derfor skriver Searle:

> "(...) if all I know about Plotinus is that I have heard other people talk about somebody using the name "Plotinus", I can still refer to Plotinus using "Plotinus", but my ability to do that is parasitic on other speakers."[33]

Fra en beskrivelsesteoris synspunkt betyder det, at den kausale kommunikationskæde er en karakteristik af de parasitiske tilfælde, blot set fra et eksternt synspunkt.

Man kan dog indvende her imod Searle, *at* netop det faktum at man kan referere til ting og personer, som man ikke kender noget til, jo er en væsentlig pointe ved den kausale

---

[32] ibid. p. 243-244

[33] ibid., p. 244

referenceteori. At det sker parasitisk, som Searle udtrykker det, er netop *fordi* man indgår i en kausal kommunikationskæde. Searles eksempel med Plotin i ovenstående citat synes da heller ikke at indikere et intentionalt indhold, der på nogen måde er tilstrækkeligt til at identificere Plotin. Faktisk synes Searle implicit at acceptere Kripkes påstand om, at man qua navne kan referere til ting og personer uafhængigt af tilstrækkelige identificerende beskrivelser. Dog vil jeg mene, at *har* man først et intentionalt indhold, der er tilstrækkeligt til at identificere et bestemt objekt, ja så kan objektet naturligvis identificeres - ellers ville det netop ikke være et *tilstrækkeligt* intentionalt indhold. Men den kausale referenceteoris pointe er nemlig, at det er umuligt (eller i hvert fald umådeligt svært) at angive betingelser for, hvornår et intentionalt indhold er tilstrækkeligt til at referere til et bestemt objekt. Derfor er det den eksternalistiske kausalitet, der er afgørende for referencen og dermed meningen. Beskrivelsesteorien må derimod hævde, at hvis det intentionale indhold ikke er tilstrækkeligt, så refererer det *slet ikke* (se fx Kripkes tese (4) om klyngeteorien). Men man kan jo sagtens referere til noget forkert eller til noget slet og ret ikke-eksisterende. Hvis man refererer til et unikt objekt, så må man forudsætte, at man *kan* referere til dette objekt, uanset hvilken viden man har om dette objekts egenskaber. Og det er netop, hvad den kausale referenceteori viser, at vi kan med navne. Når det så er sagt, så mener jeg dog, at Searles kritik af Putnam såvel som Kripke i flere henseender vejer tungt imod semantisk eksternalisme.

4. Qua-problemet

Kripkes argumenter imod beskrivelsesteorien (afsnit 2.1. og 2.2.) er overbevisende og bør i allerhøjeste grad tages til efterretning af en internalistisk semantik. Ligeledes finder jeg Kripke og Putnams positive argumenter for semantisk eksternalisme ganske gode (afsnit 2.3. og 2.4.) Men Searles argumenter (afsnit 3.1. og 3.2.) synes mere end blot at antyde at et element af internalistisk beskrivelsesteori er nødvendigt for mening. Men hvis det er tilfældet, så udgør det et overordentligt stort problem for Kripke og Putnams eksternalistiske semantik. For er en beskrivelse uundgåelig, så synes den kausale referenceteori at kollapse ind i en beskrivelsesteori: I kraft af *hvad* grundlægges den initiale benævnelse af fx en naturlig artsterm? Følger vi den historiske kausale kommunikationskæde tilbage til dens begyndelse (og forudsætter for diskussions skyld, at denne kæde ikke udgør det helt store problem), *qua* hvad er det så lige præcis, der gør, at referencen fikseres? En naturlig artsterm som 'guld' kan subsumeres under den naturlige artsterm 'ædelmetal', der igen kan subsumeres under den naturlige artsterm 'metal' der igen kan subsumeres under den naturlige artsterm 'grundstof'. Dette *qua-problem*[34], som Michael Devitt og Kim Sterelny kalder det, synes at have som konsekvens, at for at den kausale kæde overhovedet kan komme i gang, så må det forudsættes, at referencen intenderes deskriptivt. For at vi som sprogbrugere overhovedet kan komme i gang med at benytte en naturlig artsterm, så må det starte et sted. Den eller de sprogbrugere, der starter med at benytte en bestemt term for en bestemt

[34] Se Devitt & Sterelny 1999, pp. 79-81, 90-93

ekstension, må enten bevidst eller ubevidst associere denne term med en beskrivelse for overhovedet at kunne klassificere termen som en naturlig artsterm, eftersom beskrivelsen determinerer naturen af den givne ekstension. Uden sådan en implicit eller eksplicit beskrivelse synes der at være en semantisk underdetermination, som gør det umuligt at for termen at designere den relevante referent.[35] Hvis det er tilfældet, at sådan et beskrivende element er nødvendigt for at undgå en semantisk underdetermination, så mistes den rigiditet som de naturlige artstermer skal sikre. Og uden sådan en rigiditet kan der ikke være tale om metafysiske nødvendigheder – kun logiske eller empiriske nødvendigheder. Og da qua-problemet tilsyneladende sætter en stopper for en ren kausal referenceteori, så kan vi konkludere, at den semantik der ellers skulle etablere begrebet om metafysisk nødvendighed simpelthen ikke gør jobbet godt nok. Qua-problemet er måske ikke et *knockdown*-argument imod den kausale referenceteori, men det er en indvending, der meget klart anskueliggør og opsummerer hele den internalistiske kritik af semantisk eksternalisme og bringer den rene kausale referenceteori helt tilbage i defensiven. Derfor kan vi med alt mulig rimelighed, bla. med henvisning til qua-problemet, afholde os fra at tage begrebet om metafysisk nødvendighed til indtægt.

***

[35] ibid., p. 92

Litteratur

- Collin, Finn & Guldmann, Finn: *Sprogfilosofi - En introduktion*, Gyldendal, København 1998.

- Devitt, Michael & Sterelny, Kim: *Language and Reality - An Introduction to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford 1999.

- Kripke, Saul: *Naming and Necessity*, Blackwell, Malden, USA 1981.

- Putnam, Hilary (1973): "Meaning and Reference", Martinich A.P. & Sosa, David (red.), *Analytical Philosophy - An Anthology*, Blackwell, USA 2001.

- Putnam, Hilary (1975): "The Meaning of 'Meaning'", Andrew Pessin & Sanford Goldberg (red.), *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The Meaning of 'Meaning'"*, M.E. Sharpe, USA 1996.

- Searle, J.R.: *Intentionality - An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983

Kopernikus' betydning for den moderne tids selvforståelse

–

En idéhistorisk bemærkning i tilknytning til Hans Blumenberg

Ulrik Houlind Rasmussen

Der findes idéhistoriske brudfigurer, der er blevet så gængse, at de har sat sig fast som visdomstænder. Det er i den forbindelse slående, i hvilket omfang Nikolaus Kopernikus' (1474-1543) astronomiske reform er blevet pladsholder for en ganske bestemt *symbolsk* tolkning af menneskets rang og status i verdensaltet. Noget tyder imidlertid på, at Kopernikus i sin *selvforståelse* alene bidrog til en relativt nøje afgrænset *astronomisk* betydningsændring. Eftertiden har ikke desto mindre tillagt denne polskfødte købmandssøn en umiskendelig symbolværdi som omstyrter af menneskets værdimæssige placering i universet. Hermed blev en relativ glansløs og provinsiel skikkelse fra en lille by i Østpreussen gjort til en betydningsfuld symbolsk repræsentant for en helt ny, dramatisk ændring i den menneskelige selvforståelses historie.

Den tyske idéhistoriker og filosof Hans Blumenberg (1920-1996) har i en række omfattende modernitetsgenetiske studier fra 1955-1975 beskæftiget sig indgående med dét, der i kulminationsværket behandles under overskriften *"Die Genesis der kopernikanischen Welt"*. Et ledemotiv for disse studier er en undersøgelse af det komplicerede forhold mellem på den ene side de *forudsætningshistoriske* betingelser, som Kopernikus' heliocentriske reform blev til på baggrund af, og på den anden side de betydelige *virkningshistoriske* effekter, som dette reformarbejde udløste. Blumenbergs overvejelser kredser i denne forbindelse netop omkring den ejendommelighed, at mens Kopernikus i sin selvforståelse og af sin samtid tilsyneladende blev betragtet som en relativ uskadelig og upåfaldende astronom, har eftertiden ikke desto mindre reciperet ham som en revolutionerende idéhistorisk

nøglefigur, der omstyrtede den menneskelige selvopfattelse. Kopernikus' ændring af verdenssystemet udgør hermed et tankevækkende eksempel på, i hvilket omfang forståelsen af idéhistorien selv er et historisk og perspektivisk variabelt refleksionsprodukt. I *"Paradigmen zu einer Metaphorologie"* (1960) introducerer Blumenberg dét, som han kalder *metaforiseret kosmologi*, og som udgør genstandsfeltet for hans talrige undersøgelser af 'den kopernikanske verden'.

Udgangspunktet for disse undersøgelser er, at Kopernikus i receptionshistorien er blevet gjort til genstand for en intensiv metaforisk bearbejdning: *"Der kopernikanische Umsturz ist nicht als theoretischer Vorgang Geschichte geworden, sondern als Metapher: die Umkonstruktion des Weltgebäudes wurde zum Zeichen für den Wandel des Menschlichen Selbstverständnisses, für eine neue Selbstlokalisation des Menschen im Ganzen der gegebenen Natur."*[36] Den kopernikanske reform af astronomien er hermed ikke så meget blevet forstået som det, den var tænkt som, nemlig som et mere eller mindre konservativt forsøg på at bevare astronomiens tilgængelighed for den menneskelige fornuft og bringe orden i himmelbevægelserne. Derimod blev den tydet som metafor og det vil sige som orienteringsmodel for besvarelsen af menneskets spørgsmål om dets betydning og stilling i universet. Med Blumenbergs lidt egensindige teminologi kan man derfor sige, at en ændring i *verdensmodellen* (*"Weltmodell"*) – planeternes rent topografiske placering – hermed blev aflæst med henblik på menneskets *verdensbillede (*"*Weltbild"*), dvs. dets forståelse af sig selv og sit forhold til

[36] Hans Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965, s. 100.

verden. Blumenbergs overvejelser kredser i denne forbindelse omkring det forhold, at Kopernikus' topografiske decentralisering af jorden tilsyneladende overordnet har modtaget to grundlæggende forskellige metaforiseringer i løbet af det moderne: I den tidlige receptionshistorie ses Kopernikus' præstation som en prisværdig forhøjelse af mennesket, hvorimod det 'senmoderne' har tydet den kopernikanske kosmologi som en skæbnetung fornedrelse af mennesket. Over de følgende sider skal jeg, i tilknytning til Blumenberg, undersøge denne metaforiks lange og komplicerede receptionshistorie en smule nærmere.

Da Kopernikus i 1543 lå på sit dødsleje i Frauenburg gik en bog i trykken, der snart skulle vise sig at blive mere end almindelig legendarisk. *De revolutionibus orbium coelestium*, ("Om himmelsfærernes kredsløb"), udkom kun enkelte måneder efter, at dens forfatter havde udåndet en sidste gang. Som nogle vil vide, forsynede den reformerte teolog og præst, Andreas Osiander (1498-1558), det banebrydende værk med et udførligt forord, hvori han omhyggeligt redegjorde for, at de nye teser ikke skulle forstås som andet end nye beregningsgrundlag (*fundamenta calculi*) for udforskningen af himmelrummet. I dette forord bekendtgør Osiander endvidere, at det ikke er påkrævet, at disse hypoteser betragtes som sande, ja, at de end ikke behøver at være sandsynlige. Tilstrækkeligt er det, at de kan aflægge tilfredsstillende regnskab for de observationer og målinger, som de angår. Hvorfor så Osiander sig mon nødsaget til at forsyne Kopernikus' skrift med et forord, der fastlagde direktiver for den rette læsning?

Blumenberg ser i Osianders omhyggelige anvisninger en teologisk motiveret frygt for, at den nye astronomi skal give anledning til et konkurrerende paradigme på, hvad sandhed er. Osiander anede således muligheden af en ny og rivaliserende erkendemodel, der ikke fandt sine sandheder om verden gennem læsningen og udlægningen af skriften, men baserede sig på en løssluppen teoretisk nysgerrighed. Astronomien er for Osiander – og heri var hans forståelse af astronomien såre traditionel – ikke en måde at vinde indsigt i naturens og virkelighedens sande væsen på. Den er en ren kalkulatorisk beskrivelse af himmelfænomenernes placering i fortid og nutid og som sådan altså entydigt en regneteknisk disciplin. Derfor var det ham magtpåliggende at understrege, at Kopernikus' indsats ikke angik selve den etablerede verdensorden (*forma mundi*), men alene havde *pragmatisk*, dvs. kalendarisk og udregningsteknisk, betydning.

Senere tider har anset denne reformationsteologs forsøg på at uskadeliggøre skriftets angivelige teologikritiske implikationer som et ængsteligt – og stærkt uvederhæftigt – dogmatisk tilløb, der ikke kunne fortjene meget andet end spydig forhånelse.

Mere interessant er det imidlertid, at Blumenberg beskriver dette begivenhedsforløb under overskriften *"folgen einer wohlmeinenden Irreführung"*[37] og peger på det virkningshistorisk interessante forhold, at netop Osianders tilføjelse om, at *De Revolutionibus* fremsætter en blot og bar hypotetisk model for bestemmelsen af himmellegemerne, der kun har udregningsmæssige fordele, ingen selvstændig kosmologisk sandhedsværdi og forklaringskraft, i

[37] Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, 1996, (1975), s. 341-370.

virkeligheden var det, der beredte grundlaget for den nyere tids abstrakte og funktionelle naturbegreb. Osiander indførte ganske vist i sit anonyme forord et hypotesebegreb, der havde en klar teologisk motivation: Teologien har eksklusiv adkomst til sandheden; astronomien udtaler sig ikke om, hvad der er sandt. Men, spørger Blumenberg, frilagde Osiander hermed ikke – mere markant end Kopernikus og uden selv at vide af det – *"die Tendenz des Erkenntniswillens der Neuzeit aufs ökonomische Verfügbarkeit der Gegenstandswelt (…)"*?[38] Det er en grundtanke hos Blumenberg, at den matematisering af naturvidenskaben, som man traditionelt udråber som karakteristisk for de eksakte naturvidenskabers funktionelle naturbegreb, har sine historiske rødder i senmiddelalderens nominalisme.[39] Mens det aristoteliske videnskabsideal indebar en forestilling om en til anskuelsen bundet erkendelse af tingenes væsen, problematiseredes denne substanstænkning alvorligt i senmiddelalderens nominalisme. Mennesket amputeredes hermed muligheden for at kunne opnå *teoretisk-videnskabelig* erkendelse af virkelighedens inderste væsen og struktur. Men det betød ikke, at det aristoteliske videnskabs*ideal* uden videre blev opgivet. Tværtimod forblev dette ideal endnu virksomt og dikterede således fortsat baggrundsforventningerne for, hvad man *håbede* på at kunne vide. Som sådan udgør nominalismen et forsøg på at arrangere sig med det forhold, at Guds vilje og hensigt ikke længere ligger åben for den menneskelige fornuft. Nominalismen var,

---

[38] Hans Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965, s. 44.

[39] Cf. f.eks. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1999 (1966), s. 159-204.

set på denne baggrund, mindre udtryk for et nyt, konkurrerende videnskabsideal end en resignationsformel for, hvad videnskab overhovedet kunne være. I teologisk øjemed betød nominalismen ikke overraskende en accentuering af *åbenbaringens* betydning: Ikke i den teoretiske udforskning af verden, men alene gennem åbenbaringen, lød den nomialistiske lære, har mennesket adkomst til Guds virkelighed. Dette er – i kortform – de historiske baggrundsbetingelser for Osianders nominalistiske forbehold, og dermed samtidig forklaringen på det 'funktionelle' videnskabssyn, som lå til grund for Osianders forord.

Den kopernikanske teori fik muligvis i sin tidligste historie vind i sejlene fordi, Osiander havde muliggjort en anerkendelse af teoriens hypotetiske og kalkulatoriske fordele uden, at det pånødte en antagelse om teoriens kosmologiske sandhed og betydning. Men spørgsmålet er, om Osianders velmenende forsøg på at lænse for gejstlighedens storm i virkeligheden kan have været det, der gjorde, at værket senere skulle påkalde sig kirkens strenge bevågenhed? For med sit forord gjorde Osiander det også stadigt vanskeligere for eftertiden at opretholde en forståelig sammenhæng mellem det hypotesebegreb, som det anonyme forord dikterede, og det hypotesebegreb, som Kopernikus selv opererede med i sit skrift. Mens Osianders hypotesebegreb nemlig er formuleret i skarp opposition til forestillingen om ethvert kosmologisk sandhedsindhold, knytter Kopernikus eksplicit sit hypotesebegreb sammen med tanken om grundlæggelsen af en ny verdensfremstilling (*novam mundi rationem constituisse*).

Osianders opfattelse knytter an til den traditionelle skolastiske forståelse af astronomiske hypoteser. Astronomien

er ikke en videnskab (*scientia*) om verdens indretning, men en teknik (*ars*) til konstruktionen af kalender- og tidsregning. Kopernikus' hypotesebegreb har derimod et anderledes 'metafysisk' potentiale: *"Mit herausfordernder Bestimmtheit gebraucht Kopernikus den astronomischen Terminus* Hypothese *synonym mit dem metaphysischen Ausdruck* Prinzip*."*[40] Blumenberg ser her en afgørende forskel i Osianders og Kopernikus' anvendelse af udtrykket hypotese. Forskellen lader sig beskrive med udgangspunkt i en skelnen mellem en hhv. 'nominalistisk' og 'begrebsrealistisk' videnskabsforståelse. Astronomien er for Osiander et rent menneskeligt tankeprodukt, dvs. et kunstigt frembragt ordens- og beskrivelsessystem, der ikke lader os noget vide om tingenes *væsen* (*essentia rerum*). Kopernikus fastholder ligeledes, at astronomien er en teknik (*ars*), men siger samtidig, at den er en guddommelig videnskab (*divina scientia*), der står i berøring med tingenes sande væsen.[41] Det for Kopernikus' værk ret centrale hypotesebegreb fik hermed en tvetydig, nærmest dunkel status, der med tiden nødvendiggjorde en afklaring. Det er ikke mindst dette begrebs konfliktfyldte tvetydighed, der senere skal blive det centrale angrebspunkt for tidens åndelige autoritet, kirken. Osianders bekymrede forventninger til gejstlighedens reaktion og de heraf affødte forbehold er ganske vist, siger Blumenberg, en ægte del af forhistorien til den kopernikanske reform. Men de er tillige en

---

[40] Hans Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965, s. 93.

[41] Se: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004 (1990), Bd. 6, art.: 'System', s. 294f.

del af virkningshistorien, idet Osianders forord hermed samtidig beredte et særligt, 'dagsordenssættende' receptionsgrundlag for eftertidens opfattelse af Kopernikus.[42]

Den franske videnskabshistoriker, Alexandre Koyré (1892-1964), har i en yderst kort artikel noteret sig, hvad vi kunne kalde oversættelsens manglende uskyldighed. Under titlen – *Traduttore-Traditore* ("Oversætter-forræder") – går Koyré i rette med den tyske oversættelse af *De revolutionibus*. Oversættelsen, som Koyré anholder, er fra 1879 og foretaget af C. L. Menzzer. I denne tyske oversættelse er *De revolutionibus orbium coelestium* ubekymret blevet oversat til *Über die Kreisbewegungen der Himmelskörper*, altså: Om himmellegemernes kredsbevægelse. Men i den latinske tekst står der ikke himmel*legeme*¸ men derimod himmels*fære* eller himmel*cirkler* (*orbis*: kreds, cirkel). Koyrés pointe er nu ikke, at Menzzer – *"le savant allemand"*, som Koyré skriver – med *vilje* har fejloversat eller modificeret teksten. Koyrés tanke er derimod den bemærkelsesværdige, at Menzzers oversættelse ganske enkelt udspringer af, at man på den tid havde givet afkald på forestillingen om himmelkredse eller –sfærer, hvorfor oversættelsen naturligt måtte blive som den blev. Koyré benytter dette som *eksempel* på i hvilket omfang, vi medbringer utematiserede forudsætninger og anonyme antagelser, når vi beskæftiger os med historiske problemstillinger. Vi erstatter

[42] Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, 1996 (1975), s 151.

uvilkårligt, påpeger Koyré, *vores* begreber og tænkemåde med det fremmedartede, vi anskuer.[43]

Koyrés tanke er klar: Det filosofisk mest fundamentale forsvinder som oftest sporløst for tematisk opmærksomhed. Særlig interessant er det nu, at vi – ifølge Blumenberg – har vidnesbyrd om, at Osiander ikke blot forsynede *De revolutionibus* med et anonymt forord, men angiveligt også skulle have ændret det legendariske værks *titel*. Kopernikus skulle – ifølge en brevkorrespondance mellem Johan Praetorius og Herwart von Hohenburg fra 1609 – selv have ønsket at værket fik titlen: *De revolutionibus orbium mundi*, dvs. om jordkredsens omdrejning. Blumenberg – der sjovt nok støtter sig til omtalte tyske oversættelse – spørger, om denne angivelige ændring i titlen nu også er af nævneværdig betydning. Svaret er ja. Igen henviser Blumenberg til Osianders basale teologiske forudsætning eller rettere: Til det 'funktionelle' videnskabsideal, som Osiander af teologiske årsager havde forfægtet. Ved at omtale jorden som et himmellegeme – Koyré ville sige: himmelkreds – *bryder* Kopernikus med den traditionelle forestilling om, at der består en grundlæggende forskel imellem himlens genstande og jorden selv. Ved på denne måde også at gøre *jorden* til genstand for astronomiens udforskning og interesse, kunne den traditionelle, aristotelisk-skolastiske distinktion mellem det *sublunare* og det *supralunare* ikke længere opretholdes. Osiander frygtede – mener Blumenberg – at Kopernikus hermed lagde grundlaget for en teoretisk, 'sekulær'

---

[43] Alexandre Koyré: "Traduttore-Traditore. À propos de Copernic et de Galilèe" (1943), in: *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1996, s. 272-273.

udforskning af jorden, der ikke behøvede at henholde sig til de af kirken formulerede trosartikler (*articuli fidei*).

Ved således at ophæve den traditionelle adskillelse mellem jorden og himlen, var vejen banet for en til de åbenbarede sandheder konkurrerende sandhedsforståelse. Det handler altså om frygten for et nyt, rivaliserende sandhedsparadigme: *"Vor seinen Augen zerstörte Kopernikus das Paradigma der traditionellen Wahrheitsdistanz der Astronomie."*[44] Lagde Kopernikus en ny forståelse af astronomien for dagen, kunne det samtidig vise sig vanskeligt med selvfølgelighed at henvise denne til sin traditionelle, rent 'tekniske' karakter og det vil sige: Fastholde, at astronomien ikke udtaler sig om verdens sande indretning, men har entydig kalkulatorisk og 'hypotetisk' karakter. Heri bestod den teologiske hovedpine for Osiander. Han havde en forudanelse om, at en ny og ændret opfattelse af astronomiens opgave og sandhedsfordring ville true det sandhedsmonopol, som for ham måtte være indlysende.

Blev Kopernikus opfattet som sin tids store metafysiske forstyrrer? For det *første* kan vi bide mærke i, at *De revolutionibus* ikke lystes i band med det samme. Tværtimod skulle der gå næsten trekvartårhundrede, førend *De revolutionibus* kom på Vatikanets indeks over forbudte skrifter. Det skete første gang i 1616. Ved universitetet i Salamanca havde man på dette tidspunkt allerede haft Kopernikus' værk på pensumlisten i mere end halvtreds år.[45] Interessant i denne

---

[44] Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, 1996 (1975), s. 346.

[45] Peter C. Kjærgaard og Jens Erik Kristensen: "Universitetets idéhistorie" in: *Universitet og videnskab*, København 2003, s. 73.

sammenhæng er, at *begrundelsen* for inkvisitionens censurering af værket akkurat bygger på en påstand om, at Kopernikus ikke skulle have udtalt sig hypotetisk (*non ex hypothesi*), men påstående (*asserendo*) om jordens placering og bevægelse. Den katolske kirke valgte altså ikke Osianders nominalistiske fortolkningsnøgle til værket, men lod sin læsning dirigere af Kopernikus grundintention.

For det *andet* er det af signalværdi, at den censur, som kongregationen gjorde gældende over for *De revolutionibus* i 1620, er en *mild* censur, der tilstår værket megen nyttig og brugbar viden for almenheden. At værket havde store udregningsmæssige fordele var nemlig ubestrideligt. Værket blev således heller ikke fordømt som blasfemisk, men – mindre aggressivt – anset for at være *korrektionskrævende*. Formuleringen *donec corrigatur* – indtil korrigeret – hentydede bl.a. til, at de af Kopernikus' formuleringer, der ikke var hypotetiske (i Osianders forstand) skulle ændres, sådan at de blev det. *De revolutionibus* er det eneste værk i historien, hvor de påkrævede korrektioner ren faktisk blev ført ud i livet.

Owen Gingerich (f. 1930), tidligere professor i astronomi- og videnskabshistorie ved Harvard University, har undersøgt, hvor effektivt de censureringer, der dekreteredes af den hellige kongregation i 1620, i grunden har været. Ud af omtrent 400 kopier af værket var kun 33 ændret efter kongregationens forordninger.[46] En vel ikke ligefrem vanvittig effektiv censurering! Gingerich mener ligefrem, at disse korrektur- og censureringsforsøg mere end noget andet gav Kopernikus'

[46] Owen Gingerich: *The Censorship of Copernicus' De revolutionibus*, http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1981/JASA3-81Gingerich.html

ideer *"abundant free publicity"*[47] og således bidrog til – tilsyneladende stik mod forfatterens egen hensigt – at værkets tanker vandt udbredelse som et farefuldt og kuriøst vovestykke. Hermed lagde Vatikanets dekret – tilsyneladende bag om hensigternes ryg – samtidig rammerne for en yderst virkningsfuld reception af Kopernikus som den moderne tids heltemodige traditionsforstyrrer. Ikke desto mindre – og det er det afgørende i denne sammenhæng – tyder det på, at Kopernikus umiddelbare samtid havde et relativt udramatisk forhold til skriftets konsekvenser for menneskets selvopfattelse. Men 'den nye tid' (*die Neuzeit*) – fra det 17. århundredes begyndelse og frem – så altså ikke desto mindre i Kopernikus' *De revolutionibus* begyndelsen til en helt ny fortælling om menneskets placering i verden. Hermed blev Kopernikus gjort til centralfigur for en betydningshistorisk, snarere end en videnskabshistorisk fortolkning: *"Kopernikus ist für die Neuzeit viel weniger eine Figur der* Wissenschafts*geschichte als vielmehr der* Bewußtseins*geschichte.*"[48]

Det er næppe, tror jeg, en trivialitet i denne sammenhæng at gøre opmærksom på, at titlen på Kopernikus' celebre værk ikke har noget at gøre med revolution i ordets moderne forstand, altså som en pludselig omvæltning af alle tidligere antagelser og formodninger. Det latinske ord *revolutio*, der er beslægtet med ordet revolver, og som betyder noget i retningen af 'at vride sig omkring, at dreje om', havde på Korpernikus' tid en

---

[47] Owen Gingerich: *The Censorship of Copernicus' De revolutionibus*, http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1981/JASA3-81Gingerich.html

[48] Hans Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965, s. 46.

fastlagt og relativt velafgrænset *astronomisk* kernebetydning, idet man hermed (blot) angav, at stjernerne drejede sig omkring jorden. Med Kopernikus værk – eller rettere: Med eftertidens stadigt stærkere reception af dette værk som en grundlæggende nybestemmelse af menneskets plads og rang i universet – frilagdes samtidig den betydning, som vi forbinder med ordet nu om dage: omvæltning.[49] Det er i denne, nytidsspecifikke betydning, at så prominente herrer som Friedrich Nietzsche (1844-1900) og Sigmund Freud (1859-1938) vurderer Kopernikus' indsats som en mere eller mindre skæbnesvanger kulturhistorisk revolution. Hertil vender jeg tilbage. Først vil jeg pege på et andet forhold, der synes at befæste, at Kopernikus' gejstlige samtid ikke havde helt det traumatiske forhold til denne preussiske domherres hovedtanker, som man ellers gerne vil efterlade indtryk af.

Tanken om, at Kopernikus' astronomiske reform udgjorde et i samtiden ubekvemmeligt åndeligt fremmedlegeme, der truede med at sammenstyrte hele den middelalderlige enhedskultur, er ganske enkelt forkert. Ikke førend begyndelsen af det 17. århundrede begynder værket at vække ømfindtlige reaktioner hos kirkens mænd. Blumenberg belyser denne påstand under henvisning til den tyske jurist, Johann Albert Widmanstadt (1506-1559), der endnu ti år før udgivelsen af *De revolutionibus* – altså i 1533 – slog følge med den daværende Pave Clemens VII i Vatikanets have, og ved denne lejlighed fortalte Paven om Kopernikus' utraditionelle lære om jordens

[49] Se: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004 (1990), Bd. 5, art.: 'Revolution', s. 670ff.

bevægelse. For denne beretning modtog Widmanstadt et værdifuldt græsk pergamenthåndskrift. I en idéhistorisk sammenhæng må denne begivenhed naturligvis påkalde sig opmærksomhed: Ser man mere end blot og bar konventionel høflighed og konformitet i pavens gave, så synes Rom ikke at have reageret med den forskrækkelse og ængstelighed over Kopernikus lære, som det ellers er typisk at fremmane. Kopernikus kunne dårligt – set i lyset af Widmanstadts beretning – havde anset sit reformatoriske ærinde for utilstedeligt. Dog er det klart, som Blumenberg bemærker, at det hele står og falder med *"was der Berichterstatter 'über die Bewegung der Erde' wirklich erzählt hat (…)"*.[50] Herom kan man kun gisne. Tilbage står dog den kendsgerning, at 'sprængkraften' og rækkevidden af Kopernikus' astronomiske reform ikke kan vurderes *from the point of nowhere*, men hænger nøje sammen med de historiske baggrundsbetingelser, der overhovedet fremkalder den kontrast, som Kopernikus' system kan træde frem på baggrund af.

Det er karakteristisk for Blumenberg, at han til stadighed insisterer på at spørge til de historisk formidlede antagelser og 'tavse' forudsætninger, der dirigerer den historiske reception. Hvad er da – kunne man i tilknytning til Blumenberg spørge – de historiske forudsætninger for det tab af betydning og værdi, som Kopernikus ifølge en udbredt *moderne* tendens, angiveligt skulle have givet anledning til? Fortællingen om, at Kopernikus sønderbrød skolastikkens verdensbillede og slyngede jorden ud i en mørk uendelighed, at han forvandlede menneskene til *"mørkerædde børn på et støvkorn i*

[50] Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, 1996 (1975) s. 152.

uendelighedens nat"[51], beror tilsyneladende på en tydeligt glorificerende og urokkelig forestilling om, hvordan antikkens og middelalderens verdensbillede måtte have taget sig ud.

Den græske kosmosmetafysik indebar ingen entydig aflæsning af menneskets rang og placering blandt det værende. Jorden var universets ubevægelige centrum, men denne placering indebar ikke nødvendigvis en forestilling om denne jords udmærkelse, ligesom den ikke uden videre betød at mennesket, som var sat til at bebo den, skulle indtage en eksklusiv særstilling. Aristoteles kosmologiske overvejelser tager som antydet afsæt i en skarp skelnen mellem den *supralunare* og den *sublunare* region af universet. I modsætning til den supralunare sfæres velordnede perfektion og uforanderlighed står jordens og det sublunares stadige forandring og forgængelighed. Den tyske idéhistoriker Peter Sloterdijk (f. 1947) har i sin kontroversielle mammuttrilogi, *Sphären I-III*, blandt andet peget på, at antikkens tænkning i enestående grad er dirigeret af en ubeskåret tiltro til orden og perfektion. I kuglens formfuldendte skikkelse – det græske ord herfor er *sphaira* – konvergerer religion og tænkning, kult og diskurs, fromhed og spekulation: *"Die Kugel will ebenso betrachtet und verehrt wie berechnet und vollzogen werden."*[52] Kuglen bliver hermed et guddommeligt totalitetssymbol, der dels indbyder til filosofisk forundring, dels udgør det uforlignelige vidnesbyrd om universets bydende nødvendighed og absolutte perfektion.
For Aristoteles var jordens placering i universet begrundet derved, at den bestod af de nederste elementer, hvis "naturlige

[51] Carl Grimberg: *Verdenshistorien bd.* 9, København 1975, s. 173.
[52] Peter Sloterdijk: *Spären II. Globen*, Frankfurt am Main 1999, s. 16.

sted" (*tópos oikeios)* netop var længst væk fra den ophøjede himmelsfære.[53] Elementlæren indebar således, at jorden måtte befinde sig længst væk fra den glansfulde og uforgængelig stjernehimmel. Mellem jorden og stjernehimlen bestod der en grundlæggende væsensforskel. I den antikke forestilling om mennesket som *contemplator caeli* – som beskuer af himlen – ser Blumenberg en væsentlig betingelse for vurderingen af jordens status i den antikke kosmologi. Her giver selve den beundrende betragtning af *kosmos* ikke blot mennesket besked om, hvorfor og med hvilken hensigt, det er. Denne betragtning (*theorien*) udgør selve menneskelivets højeste formål, og bereder derfor samtidig den højeste lyksalighed. Som *bios theoretikos* opfylder mennesket hermed sin naturgivne teleologi som det sted, hvor naturens *eget* anlæg for at blive betragtet indfris. Hermed bliver mennesket organ for naturens selvbetragtning, hvad der hos Aristoteles tydeligvis afspejler sig i gudens bestemmelse som den tænkning, der tænker sig selv (*noesis noesos*). At det netop er den fjerntliggende himmelsfære, der fortjener menneskets beundrende betragtning betyder, at jordens placering i universets midte *"gerade der geringste Rang in der aristotelischen Welt [ist]."*[54] Menneskets privilegerede stilling er for Aristoteles ikke bestemt af dets *topografiske* placering i universet, men er derimod en *biologisk* vurdering af menneskets 'organiske' centralstilling. Forestillingen om jorden som universets midte var således *"ein*

---

[53] Karsten Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie*. *Antikken*, København 1994, s. 411.

[54] Hans Blumenberg: "Der Kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte" in: *Studium Generale* (8), 1955, s. 638.

Faktum von nur physikalischer, nicht metaphysicher Bedeutung."[55] Først hos stoikerne bliver tanken om jorden som universets midte til en metafysisk antagelse. Her forenes en antropocentrisk og en kosmoscentrisk grundantagelse i forestillingens om verden som *ens perfectissimum*, den perfekte væren. Hermed bliver mennesket midtpunkt for de kosmologiske foranstaltninger. Blumenberg skriver: *"Die kosmische Auszeichnung der Erde, die man so gern mit der Geocentrik verbunden glaubt, ist nur indirekt zustande gekommen, indem die Bestimmung des Menschen zum* contemplator caeli *bei den Stoikern auf die Erde als den günstigsten Aussichtspunkt "angewendet" wird."*[56]

Den geocentriske model var altså ikke født med en bestemt, uanfægtelig værdimæssig status. Tværtimod var der forbundet ret divergerende kriterier for at aflæse menneskets kosmiske stilling og værdi hermed. Blumenberg betragter akkurat denne flertydighed – *"die Zweideutigkeit des Himmels"*[57] som *baggrunden* for den kopernikanske vendings grundlæggende ambivalens: Det var ikke uden videre klart, om Kopernikus' reform udgjorde et attentat mod menneskets selvagtelse eller om det tværtimod indebar en opskrivning af menneskets værdighed og status. Interessant er det i al fald, at en så betydningsfuld skikkelse som Galilei (1564-1642) i sit værk, *Sidereus Nuncius* fra 1610, med udtalt begejstring kan skrive, at jorden med

---

[55] Hans Blumenberg: "Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt." in: *Studium Generale* (10), 1957, s. 69.
[56] Hans Blumenberg: "Contemplator caeli" in: *Orbis Scriptus. Dimitrij Tschijewskij zum 70. Geburtstag*, München 1966, s. 116.
[57] Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, 1996, (1975), Erster Teil..

Kopernikus blev *ophøjet* til at være en sten blandt andre. Kopernikus havde, skriver Galilei, hævet jorden op fra sin ensomme plads nederst i mørket og gjort den til en lysende stjerne. Galileis kopernikanske patos har således baggrund i den aristotelisk-skolastiske tradition ifølge hvilken, jordens plads i midten af universet netop ikke indebar et kosmologisk fortrin. Kopernikus afskaffede hermed ikke den glansfulde stjernehimmel, men ophøjede derimod jorden til at være en ægte del heraf.[58]

Når Blumenberg kan hævde, at Johannes Keplers' (1571-1630) prisgivelse af planetbanernes strengt cirkulære bevægelser i 1609 angiver et dristigere og mere frygtløst brud med den ptolemæiske models metafysiske antagelser end Kopernikus' heliocentriske reform, hænger det sammen med den rodfæstede guddommelige symbolværdi, som cirkelbevægelsen var blevet tilskrevet. Cirkelbevægelsens metafysiske og guddommelige repræsentationsværdi blev hermed erstattet af den mindre fuldkomne – og det vil sige mindre guddommelige – ellipsebane.[59]

Giordani Bruno, der døde i 1600 markerer ligeledes, hvad vi kunne kalde den kopernikanske patos. Bruno ser en ny dag begynde med Kopernikus (hvilket ifølge Blumenberg afslører sig i hans inciterende lysmetaforik). Bruno så i Kopernikus

---

[58] Hans Blumenberg (Hrsg.:) *Galileo Galilei: Siderius Nuncius. Nachricht von neuen Sternen*, Frankfurt am Main 1965, s. 28.

[59] Hans Blumenberg: "Der Kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte" in: *Studium Generale* (8), 1955, s. 640.

menneskehedens befrier, forløseren fra det gamle verdensbilledes tvangstrøje. For Bruno var uendeligheden et euforisk patosord, begrundet i skabermagtens uendelige magt. Det ville ganske enkelt have været uværdigt for Gud kun at have skabt en endelig og begrænset verden, når hans almagt sætter ham i stand til at skabe talløse. For denne metafysiske patos, ikke for sin astronomiske teori, måtte Bruno – skriver Blumenberg – lade livet.[60]

Dog var kirkens udestående med Bruno ikke først og fremmest begrundet i dennes "kopernikanisme", ligesom hans ivrige tale om en uendelighed af verdener – *infiniti mondi* – ikke i sig selv vakte kirkens vrede. Derimod var det uendelighedstankens tvivlsomme forenelighed med inkarnationsdogmet, der vakte anstød. For ved at understrege den guddommelige naturs uendelighed, blev det stadig mere uklart, hvordan forbindelsen mellem menneskets endelighed og guddommens uendelighed skulle tænkes. Gud var jo *"kommet i kød"* (Joh. 1,14), og det vil sige som menneske, i endelighedens gestalt. Som sådan måtte Gud have en vis affinitet til mennesket. Dette teologiske grunddogme blev, mente kirkens mænd, imidlertid udfordret kraftigt af Brunos ensidige fokus Guds uendelige magt.

At jorden udgør det eksklusive og glamourøse *locus* for Guds skabelsesdrama, havde netop forlenet denne planet med unævnelig betydning og værdifuldhed. Men Brunos uendelighedsiver truede inkarnationsdramaets religiøs-metafysiske betydning for *denne* jord. Den

---

[60] Hans Blumenberg: "Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit" in: *Akademie der Wissenschaften und der Litteratur in Mainz*, (5), Mainz 1964, s. 345.

’efterkopernikanske’ kosmologis dyrkelse af tanken om en uendelighed af verdener indebar med andre ord en teologisk betragtet utålelig *”Bestreitung der Inkarnation”*.[61] Brunos ofte anførte martyrium for videnskaben havde i virkeligheden, anfører Blumenberg, meget lidt at gøre med hans kopernikanske sympatier. Det var Brunos euforiske fokus på at Gud havde udtømt sig i skabelsen ved at lade en uendelighed af verdener blive til der gjorde, at han blev flammernes bytte.

Både Bruno og Galilei betragtede Kopernikus indsats som en glorværdig *sejr* for menneskets selvforståelse. Man kan måske undre sig over den generelle patetiske indvilligelse i den kopernikanske omvæltning, som samtiden udviste, men det siger formentlig noget om, at Kopernikus kun vanskeligt lader sig stilisere som ’revolutionær’ i moderne betydning. Klart er det i al fald, at Kopernikus’ forudsætninger involverer – ja forudsætter – teleologiske principper. Kopernikus’ tænkning havde dybe rødder i den aristoteliske metafysik, ligesom han fastholder den stoisk-kristne forestilling om, at verden er skabt *for os* (*propter nos conditus*).[62] Blumenberg påpeger, at Kopernikus selv – i modsætning til visse videnskabshistorikers bekvemmelige selvfortælling – forstod sit anliggende som restaurativt. *”Dabei möchte ich”* – skriver Blumenberg – *”ganz ausdrücklich an der Einsicht festhalten, daß die Motive*

[61] Hans Blumenberg: *Die legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1999 (1966/1983/1985), s. 641.

[62] Hans Blumenberg: ”Der Kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte” in: *Studium Generale* (8), 1955, s. 641.

der kopernikanischen Leistung auf das Mittelalter zurückgehen, ja wesentlich mittelalterlich sind."[63]

En anderledes alarmerende reception finder Kopernikus' præstation imidlertid i det 19. og 20. århundrede. Nietzsche ser med Kopernikus den nihilistiske proces igangsat, der opløste værdigrundlaget og førte en lige så uundgåelig som nådesløs "*Selbstverkleinerung"*[64] af mennesket med sig. Med dramatisk anskuelighed fremholder Nietzsche således det moderne menneskes gennemgribende intethedserfaring, når han om Kopernikus bemærker: *"Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X"*.[65] Med Nietzsche er Kopernikus på denne måde blevet figur for det moderne menneskes nihilistiske erfaringer. Tilsvarende mente Freud, at *De revolutionibus* gav menneskets tro på sin egen betydning et vældigt grundstød og afskrev det dets hædersplads i skabelsen. Han anså kort fortalt Kopernikus 'revolution' som et ubarmhjertigt attentat mod menneskets *"naiven Eigenliebe"*.[66]

Det er spørgsmål, om den beskrivelse af det idéhistoriske hændelsesforløb, som vi finder hos f.eks. Nietzsche og Freud, ikke betragter de historiske processer, der ledte til den nyere

---

[63] Hans Blumenberg: "Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit" in: *Akademie der Wissenschaften und der Litteratur in Mainz*, (5), Mainz 1964, s. 349.

[64] Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Werke II, Hrsg. Karl Schlechta, Lizenzausgabe, Darmstadt 1997 (1887), s. 893.

[65] Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Werke III, Hrsg.: Karl Schlechta, Lizenzausgabe, Darmstadt 1997, s. 882.

[66] Sigmund Freud:"Die Fixierung an das Trauma, das Unbewußte" in: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge*, Studienauagabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1969 (1917), s. 283.

tids tilblivelse, ud fra et *ensidigt* tilbageskuende perspektiv. Kunne der ikke skrives en alternativ idéhistorie, uden Nietzsches og Freuds hændervridende teatralske katastrofebevidsthed? Sloterdijk skriver i delvis tilslutning til Blumenberg: *"In Wahrheit hat (…) die kopernikanische Wende der Kosmologie auf das Selbstbewußtsein der Europäer aufs Ganze gesehen beflügelnd gewirkt, und von einer nachhaltigen Kränkung durch astronomische Dezentrierung kann nicht im Ernst die Rede sein."*[67]

At metaforen udgør hovedtemaet for Blumenbergs idéhistoriske overvejelser betyder, at hans interesse særligt samler sig omkring en pointeret *historisk* undersøgelse af tænkningens 'substrukturer', forstået som de 'fundamentale' visheder og formodninger af utematiseret selvfølgelighed, der regulerer en given epokes forventninger, interesser, holdninger og håb.[68] Blumenberg interesserer sig således for den *"Hintergrundsmetaphorik"*, der danner ramme omkring indbyrdes forskellige udlægninger af 'sagen' Kopernikus. Forudsætningen for de omtalte to vurderinger af Kopernikus' indsats – Kopernikus som garant for *"die Rettung des Kosmos"*[69] på den ene side og som spids for nihilismens uhyggelige spyd på den anden – beror på en grundlæggende *tvetydighed* i vurderingen af det geocentriske verdensbillede, som Kopernikus' reform brød med. Men ikke blot det. For der

---

[67] Peter Sloterdijk: *Spären II. Globen*, Frankfurt am Main 1999, s. 75.

[68] Hans Blumenberg. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1999 (1960), s. 25.

[69] Hans Blumenberg: "Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt." in: *Studium Generale* (10), 1957, s. 74.

knytter sig en tilsvarende uklarhed til den måde, man har tydet Kopernikus' betydningshistoriske konsekvenser på.
Dette dilemma i relation til menneskets selvforståelse i moderniteten beror på det, man med Blumenberg kunne kalde *den kopernikanske inkonsekvens*: At den kopernikanske reform var et *tegn* blev fastholdt; men at den var et tegn på alle tegns afslutning, lod man upåagtet. Eller sagt med andre ord: Kopernikus ønskede at give afkald på 'metaforiseringen' af kosmologien, idet han nærede en udelt tillid til, at *mennesket* – som skabt i guds billede (*imago Dei*) – havde værdighed og særrang i sig selv. Kopernikus ville befri sig fra den metaforiske og symbolske tydning af menneskets topografiske plads i universet fordi, han så menneskets *fornuft* som det afgørende alibi for menneskets metafysiske særstilling: *"Kopernikus hatte auf die kosmische Mittelpunktstellung des Menschen verzichten können, weil er gerade durch diesen Verzicht die Zentrale Stellung der menschliche Vernunft behaupten bzw. bestätigen konnte."*[70] Men i receptionshistorien er tegnet eller den metaforisk-symbolske udlægning af disse kosmologiske ændringer til stadighed blevet forsøgt fremhævet – enten med resignationen eller begejstringen som indeks.

Således bevarer den nyere tid en (middelalderlig) forestilling om, at naturen sidder inde med et svar på spørgsmålet om, hvilken stilling mennesket har i naturen, idet den metaforiserer den kopernikanske astronomi, i stedet for, kopernikansk, at befri sig fra denne forudsætning og give afkald på en sådan forventning. Naturen forbliver således for moderniteten en bog,

---

[70] Hans Blumenberg: "Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit" in: *Akademie der Wissenschaften und der Litteratur in Mainz*, (5), Mainz 1964, s. 366.

i hvilken der *burde kunne* findes mening. Enhver disciplin har i løbet af den nyere tid imidlertid måttet tilbagekalde den fordring, at skulle kunne levere tydninger ud fra et metafysisk diagram, bemærker Blumenberg.

Men måske skulle vi ikke *beklage*, at naturvidenskaben ikke kan fungere som eksistentiel orienteringsleverandør og opfylde vores metafysiske betydningsbehov, men derimod drage den kopernikanske konsekvens: Mennesket kan ikke længere spørge til naturen, men må spørge sig selv om sin rang i verden. Eller med Blumenbergs ord: *"die Welt, wissenschaftlich objektiviert, ist stumm geworden auf die Frage, welche Stellung der Mensch in ihr einnimmt. Der Mensch ist darauf angewiesen, diese Frage nur noch selbst zu stellen."*[71]

* * *

[71] Hans Blumenberg: "Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit" in: *Akademie der Wissenschaften und der Litteratur in Mainz*, (5), Mainz 1964, s. 368.

Dannelses- begrebets Filosofihistorie

Søren Østergaard

I

Både i forbindelse med renæssancehumanismens fremkomst i 13 og 14-hundredtallet, under oplysningshumanismen i 17 og 18-hundredtallet, samt i den moderne dannelsesdiskurs har vi historisk grebet tilbage til antikken for at finde vort pædagogisk- filosofiske begrebsapparat. De antikke grækere var optagede af opdragelse og dannelse som betingelse for en kulturs og et samfunds sammenhængskraft. Det græske ”paidaia”- begreb er det ord, der går igen i det ”danske” ord *pæd-agogik*, og som har rod i det græske ”pais”, der betyder dreng. ”Agogos” betyder at føre. Pædagog betyder altså drengefører eller på moderne dansk børneopdrager, men betegnede oprindeligt blot den slave, der ledsagede Athens drengebørn til og fra skole. Der er tale om bevidst dannelse eller opdragelse til et bestemt kulturelt ideal, nemlig det som grækerne kaldte ”areté”, hvilket har betydningen duelighed eller dyd om man vil. Begrebet har af grækerne været anvendt som betegner for noget godt ikke blot i menneskelig forstand, men også for fine heste, våben og lignende. Siden hen fik det mere specifik betydning i form af tapperhed og styrke og først endnu senere fik det betydningen retsind, etisk kvalitet, samt alle de elementer, der indgår i det klassiske ædle menneskeideal.

Hos Homer (ca. 800 f. K.) er den ædle byrd og skæbnen sammenfaldende og menneskets karakter er givet ved dets mere eller mindre ædle fødsel. Den enkelte er bestemt efter sit formål. Hvis karakteren er tapper og skøn ved fødslen forbliver den dette. Opdragelsen begrænser sig da til at tilrettevise og vise vej, således at vedkommende kan udfolde sig og derved

opfylde sin på forhånd determinerede skæbne. Vi har i dag rester heraf i det franske begreb ”Noblesse oblige” eller ”adel forpligter” på dansk, en etisk fordring der betyder, at den ”ædelt fødte” må tage sin skæbne på sig og udfolde sig i overensstemmelse hermed. Siden udvides dyderne fra skøn (gr. *kalos*) og tapper til også at indeholde begrebet god (gr. *agathos*) og dannelsesidealet (areté) får nu formen ”skøn-godhed” i ét begreb (gr. kalokagathia) eller med en omskrivning ”en ædel sjæl i et skønt legeme”. Dette dualistiske ideal søges realiseret gennem opdragelse og træning i gymnastik (det legemlige) og musik, inklusive digtning, sagn og historier, dans, deklamation etc. (det åndelige, æstetisk intellektuelle). Idealet holder sig gennem hele klassikken, men modificeres med Sokrates (469-399 f. K), Platon (427-347 f. K.) og Aristoteles (384-322 f. K.) fra at være bundet til en aristokratisk byrdstanke til en forestilling om retfærdighed. Kunsten var frem til ca. 400 f. K. den store åndelige vejviser. Gennem kunsten opnåede man den kombination af almengyldighed og konkret anskuelighed, som dannelsen måtte indeholde. Tanken tages op senere af filosoffer og kunstnere som f. eks. F. Schiller (1759-1805), J. W. v. Goethe (1749-1832), B. Thorvaldsen (1768-1844) og andre nyklassicister. Efter 400 f. K. overtager filosofien og retorikken dannelsesopgaven. Filosofskoler og sofister, der var optagede af henholdsvis sandhed og veltalenhed, får magt i primært det 5. årh. f. K., hvor specielt hensynet til bystaten (gr. *polis*) gør sig gældende i opdragelsen.

II

Sokrates, der godt nok af digteren Aristofanes (445-388 f. K.) o.a. beskyldes for ”sofisteri”[72], er optaget af spørgsmålet om det skønne, det gode og det sande, eller dyden (*areté*) i forholdet mellem mennesker og i forholdet mellem menneske og stat (*polis*). Eksisterer en sådan dyd og kan den i givet fald læres (i modsætning til Homer, der som vi har set, henviste spørgsmålet om dyden til byrd). Sokrates, der selv udmærkede sig som soldat, lagde vægt på fysisk hærdning, som alle øvrige bystatsgrækere f. eks i Sparta og Athen, men det er hans åndspædagogiske arv, der har interesseret dannelsesteoretikere hele vejen op igennem historien. For Sokrates er mennesket således beskaffent, at det, såfremt det erkender det rette, vil gøre dette. Paradoksalt nok kan Sokrates' dæmon forstås i denne sammenhæng. Den er en mystisk varselsstemme indeni ham, der populært sagt advarer ham om farer forude, såfremt han gør galt[73]. Det er altså ikke en simpel samvittighed eller et freudiansk overjeg, men en art clairvoyance[74]. Man kan i øvrigt med rimelighed spørge, hvilket behov man har for dannelse eller moralsk erkendelse med en sådan dæmon i øret. Ikke desto mindre er det specielle for Sokrates, hvilket har været helt afgørende for hans berømmede metode, at sand erkendelse alene kan opnås af eleven selv. Den pædagogiske opgave er

---

[72] Man kan spekulere på om ikke Aristofanes har ment at Sokrates' maieutiske metode mindede ham om sofisteri.

Se f. eks. Aristofanes; ”Skyerne”, København Akademisk Forlag 1982, pp. 87-91.

[73] Platon; “Faidon“ i “Platons Skrifter“ III, Hans Reitzels Forlag 1932, pp. 228-29.

[74] Friedländer, P.; ”Platon” band 1, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1964, pp 34-62.

alene at frigøre og forløse den erkendelse som bor i eleven. På denne baggrund skal det forstås, når Sokrates selv, bl.a. meget klart i sin forsvarstale, benægter nogensinde at skulle have tilbudt undervisning eller indføring i nogen som helst lære.

"…Jeg har aldrig været nogens lærer. … Om folk bliver bedre eller dårligere deraf, kan jeg da fornuftigvis ikke drages til ansvar for, efterdi jeg aldrig har lovet noget menneske undervisning og aldrig givet det…"[75]

I dialogen Menon ser vi Sokrates' jordemoderkunst (gr. *maieutik*) tydeligst, idet slavens forsøg på at lære geometri med Sokrates som lærer, er begrænset til et forsøg på at rekreere eller "generindre" (gr. *anamnesis*) den geometriske viden, der allerede er indlejret i ham. De rette spørgsmål fra Sokrates fører til, at slaven selv når frem til sine erkendelser. Metoden kaldes maieutisk (i dag sokratisk) og består af en undersøgelse i løbet af hvilken, "den svangres" forskellige påstande fremsættes som mulige svar på et spørgsmål. Disse påstande konfronteres med hinanden og undersøges derved for modsigelser, indtil "brikkerne falder på plads" og en konklusion kan foretages.

Kardinaldyden er for Platons Sokrates "indsigten i det rette". Denne indsigt er modsigelsesfri. Platons "skuen det godes idé", samt senere romantiske og idealistiske begreber som "Wesensshauung" og indsigt i "det principielle", "det almene" eller sågar "humaniteten" kan føres tilbage hertil. Dyden

[75] Platon; "Sokrates' Forsvarstale" i "Platons Skrifter" I, Hans Reitzels Forlag 1932, p. 288.

idealiseres og intellektualiseres og er dermed ikke længere isolérbar i konkret form som f. eks. ”mod”, ”tapperhed”, ”retfærdighed” etc.. F. Nietzsche (1844-1900) mener faktisk, at det præcis er på dette sted i den vestlige kulturhistorie, at dekadencen og forfaldet, vha. Sokrates’ moralske idealisme, får magt, og de fornemme, aristokratiske og æstetiske værdier ”soldaterdyderne[76]” sendes på retur. Enhver, selv slaven, har jo principielt mulighed for at opnå ”indsigt i det rette”, hvilket Menondialogen er et eksempel på. Imens forholder det sig anderledes med muligheden for at være fornem eller adelig, der jo netop er et spørgsmål om fornem byrd. I dag ville vi sige, at Sokrates’ opfattelse af ”areté” som ”den rette indsigt” demokratiserer dyden, fordi den kan læres, som det også fremgår af ovenstående.

Hvilken indsigt er det da Sokrates søger med sin spørgende metode. Indsigten består for Sokrates ikke i lakoniske svare eller ”nemme løsninger”. Han siger bla., at man er klog, hvis man ved, hvad man ikke ved. Derfor ender dialogerne oftest med, at intet svar nås, men at fordomme er blevet bortkastet. Elevens erkendelse består m.a.o. ofte i, at han nu ”ved hvad han ikke ved”. Opbyggeligheden er, lidt paradoksalt når man har Platons i øvrigt idealistiske ærinde in mente, i nogen udstrækning nedtonet. Sokrates nøjes i denne sammenhæng med at udføre den anden side af maieutikken, nemlig som en dommer at vurdere det forløste barns, dvs. den forløste tankes levedygtighed og dermed opfostringsværd.

---

[76] Soldaterdyderne kender vi bla. fra Sparta og Athen og dækker mod, tapperhed, nøjsomhed, styrke, vilje, klogskab etc.

Ikke desto mindre er for Platon, der jo tilskrives ”fadderskabet” til idealismen, menneske og stat ens indrettede. De repræsenterer hver især, trods forskellige placeringer i det ideale hierarki, blot elementer, der så at sige deltager i idéen om skønhed, harmoni og dermed lykke. Det placerer naturligvis Platon i forlængelse af den tradition, som i en vis forstand kan siges at begynde med Sokrates, nemlig en idealistisk erkendetradition, der aldeles afviser sofisternes ”værdipluralisme” og ”erkendeskepticisme”. Sandheden findes m.a.o. og kan erkendes, præcis som den hos Platons Sokrates findes indeni den enkelte ”elev” og blot venter på sin forløsning vha. fornuften. Platons tanker virker i en vis forstand inkonsistente, måske fordi der er stor usikkerhed om hvornår dialogerne er udtryk for Platons og hvornår de behandler Sokrates' idéer. Hvor Sokrates mange steder, i overensstemmelse med ovennævnte, ikke svarer på sine egne spørgsmål, er der andre steder, hvor det opbyggelige element fylder det meste, f. eks. i ”Staten”. Platons hierarkiske opbygning af såvel samfund som menneske, betyder, at ”soldaterdydernes” forrang som ideal og dermed deres krav på opmærksomhed i opdragelsen afløses af fornuftens krav på dyrkelse og kultivering. Derfor spiller militærtræningen hos Platon en underordnet rolle i overensstemmelse med modets/”hjertets” (gr. *thymos)* rolle i mennesket og ”vogternes” rolle i samfundshierarkiet[77].

Aristoteles videreføre Platons optagethed af opdragelsen og grundlægger, som vi ved, skolen *Lykeion*, der er et alternativ til

[77] Platon; “Staten“ i ”Platons Skrifter” V, Hans Reitzels Forlag 1932, p. 124.

Platons *Akademi*. Han deler Platons tanke om opdragelsens nødvendighed for *polis* og har også en hierarkisk forståelse af menneskets konstitution. I forhold til Sokrates og Platon er han i højere grad optaget af den grundlæggende tugt og indlæring af gode vaner før erkendelse, og han betoner dette som forudsætning for senere fornuftsbelæring. En anden ikke ubetydelig nuanceforskel er, at Aristoteles, som generelt er optaget af naturen og i en vis forstand kan siges at have udviklet den naturvidenskabelige metode, ikke mener, at dyden er immanent og medfødt eller består af viden og dermed kan læres gennem sproget. Han mener, at øvelse og indlæring af vaner er erkendelsens metode, og advokerer altså for en erfaringsbaseret læringsmetode. Man bliver m.a.o. musiker ved at spille, bygmester ved at bygge og retfærdig ved at udøve retfærdighed.

"Af at spille på kithar bliver man både en god og en slet kitharist. Noget lignende med bygmestre og de andre alle sammen. Ved at bygge godt bliver man gode bygmestre, ved slet slette. Hvis det ikke var så, havde man jo ingen vejleder nødig, men alle blev straks gode eller slette".[78]

Aristoteles indfører en dualistisk skelnen imellem det nyttige og det frie eller ædle, hvor det nyttige er underlagt friheden eller lediggangen, som er dannelsens mål. "*Scholae*" betyder fristed og henviser til et sted for den frie mand, hvor han kan hengive sig til åndelig kontemplation fri for nyttige sysler. Man fører efter Aristoteles' opfattelse krig for at få fred og udfører

[78] Aristoteles, "Ethica nicomachea", Levin & Munksgaard København 1936, p. 35.

nyttigt arbejde for senere at blive fri for samme. Dyrkelsen af de frie kunster (f. eks. middelalderens ”septem artes liberales”) hidrører fra denne tankegang, selvom den normative og faglige logik de udtrykker mere er Platons værk. Dermed er dannelsens opgave at føre frem til en ganske bestemt og ret konkret frihed altså til frigørelse fra materiel og økonomisk nytte eller ”brødnytte”, om man vil, men stadig til gavn for *polis*.

III

I middelalderens katolske dannelsestanker er Platons ”det godes idé” erstattet af hinsidighedsforestillinger og frelselære, selvom F. Nietzsche vel har en pointe når han slår begge dele i hartkorn og hånligt kalder dem for ”Hinterweltlerei”[79]. I praksis er oldtidens polis- tanke erstattet af kirkeinstitutionen. Den æstetiske dannelse og rationalitetsparadigmet forsvinder, og tilbage står alene de kulturteknikker, som er nødvendige for at studere Biblen, samt at varetage sine klerikale forpligtelser. Sidstnævnte fordrer, af magt- og kirkepolitiske årsager, og givetvis også teologiske, disciplin, loyalitet, forsagelse og ubetinget lydighed. Klosterskolerne opstår som institution, der skal danne barnet til et senere klerikalt liv typisk som munk eller præst. Men senere optages også adelens børn for, at de i skolen kan erhverve sig boglige uddannelse.

Hos R. Maurus (ca. 780-856) fremgår det i *”De institutione clericorum”*, at dyden ikke er medfødt, men må læres gennem

[79] Nietzsche, F.;”Also sprach Zarathustra” i Schlechta, K.; “Werke in drei Bänden II“, Carl Hanser Verlag, München
1966, p. 297.

opøvelse, altså vha. indlæringen af gode vaner[80]. Her er Aristoteles' betydelige indflydelse på middelaldertænkningen åbenlys, idet han jo ret præcist havde samme opfattelse af dannelse som et empirisk projekt.

Centralt står dog hos både Maurus og andre klosterskoleteoretikere dannelsesstoffet eller læringsindholdet om man vil. Her er man tydeligt mere på linie med Platon, og paradigmet om "septem artes liberales", der særligt i den tidlige middelaldertænkning dominerer forestillingen om hvad der behøves for fuldt at kunne begribe bibelen og Guds skaberværk, er nærmest ordret overtaget fra denne.

I senmiddelalderen tager den økonomiske og urbane vækst, samt udefrakommende indflydelse fra særlig den rige arabiske videnskabskultur, et omfang, der gør at kulturel og intellektuel nysgerrighed efterlader klosterskolerne i deres eksisterende form utilstrækkelige i såvel antal og kapacitet som i evnen til at efterkomme ønsket om uafhængig og offentligt tilgængelig undervisning (lat. *studium generale*). Skolerne udvikler sig som følge af ovenstående visse steder til deciderede universiteter f.eks. pariseruniversitetet, der dannes på baggrund af katedralskolen ved Notre-Dame.

Med universiteterne skifter dannelsesforestillingen fra forholdsvis instrumentel i forhold til bibelforståelse i praksis med fag som filologi, grammatik og retorik til en spirende spekulativ og kritisk systematisk behandling af

[80] Grue- Sørensen, K.; "Opdragelsens historie" 1. bd., Gyldendalske Boghandel, NNF A/S 1966, pp. 131-32.

dannelsesstoffet, en slags tidlig renæssance for filosofien, skolastikken. Den klassiske dannelsesforestilling er intakt, idet mange universiteter har uddannelsen i *ars* som forudsætning for videre studier i teologi, medicin eller jura. Man må først være et dannet menneske og kende til "det principielle", før man fuldt er i stand til at lære det specifikke.

Som det fremgår, er også filosofiens dannelsesrolle intakt med middelalderuniversiteternes fremspiren og den idealistiske tanke ligeså. Men det er Aristoteles' natursyn og logik, der er filosofisk altdominerende i højskolastikken. Sidstnævnte er optaget af, vha. en syntese af naturvidenskab, filosofi og teologi, med logiske midler at besvare menneskehedens spørgsmål. Man søger at forklare og retfærdiggøre det religiøse vha. logik og fornuft. Anselms (1033-1109) gudsbevis er et glimrende eksempel herpå. Filosofien er, hvad Augustin (354-430) tidligere havde kaldt den, teologiens tjenestepige (lat. *ancilla theologiae*).

Thomas Aquinas (1225-1274) er vel den skolastiske filosof, der mest specifikt forholder sig teoretisk til dannelse. Han er i øvrigt ligesom Sokrates i Platons Menon- dialog overbevist om, at viden, indsigt og dyd er immanente i mennesket og principielt blot skal fremdrages. Desuden hævder han, som både Platon og Aristoteles, i vid udstrækning fornuftens dominans i forhold til viljen. Thomas' fokusering på den immanente dyd, og dermed den medfødte natur, har som konsekvens, at dannelsesprojektet bliver intellektualistisk og båret af enten "selverindring" eller undervisning forstået sokratisk (*maieutisk*). Fornuften er plantet i mennesket af Gud.

Derfor er han den eneste ”store lærermester”, og udviklingen af fornuftens beherskelse af viljen og driften er målet. Så modsat andre strømninger i middelalderen er der med skolastikken, i en vis udstrækning, tale om dannelsesprojektet som et personligt udviklingsprojekt med det myndige og, i forhold til driften og viljen, autonome menneske.

IV

Renæssancen, der ofte ses som forløber for oplysningstankernes dyrkelse af naturvidenskab og rationalitet, er primært udtryk for italienernes langsomme genopdagelse af de klassiske værkers æstetik. Antikken bliver vedkommende. Den bliver et kulturelt forbillede og medvirker til, at middelalderens hinsidighedsdyrkelse får konkurrence af en mere verdslig og sanselig livsanskuelse. H. Høffding (1843-1931) anfører et sted, at renæssancemennesket var et aristokratisk indstillet naturligt menneske, som havde bortkastet moralens og religionens lænker. Mennesket får individuel status på bekostning af kirke og samfundsorden. Man begynder at dyrke det enestående menneske (Ita. *uomo unico* eller *uomo singolare*)[81].

Humanismebegrebet stammer fra denne dyrkelse af det, i religiøs sammenhæng, forholdsvis autonome menneske. I renæssancens opgør med skolastikken forkastes Aristoteles som rigid logiker og metafysiker. Middelalderopfattelsen var, at naturen, trods egenskab af syndens hjemsted, var direkte styret af Gud, og at mennesket var skabt til at elske og tjene

[81] Burckhardt, J.; “Die Kultur der Renaissance in Italien“, Bern 1943, p. 145.

ham. Renæssanceopfattelsen er derimod, at naturen er lovmæssig, samt at mennesket, som en del af naturen, er underlagt disse naturlove. Dermed er naturen hverken udtryk for moral eller amoral.

Denne naturalisme viser sig i tidens syn på dannelse. Således må de naturlige anlæg i mennesket ikke undertrykkes, men skal være fundamentet for dannelsesudviklingen. Dette element går igen hos mange moderne reformpædagoger[82]. Målet for dannelsen er en aristokratisk æstetisk karakter, med indsigt i det menneskelige. ”De syv frie kunster” overlever, om end hos mange teoretikere i amputeret form, idet opgøret med middelalderen i høj grad var et opgør med dyrkelsen af den aristoteliske naturvidenskab.

I renæssancens mere ”blodfattige” udtryk nord for alperne spiller kristenmoralen og kirkeinstitutionen stadig en meget afgørende rolle. Erasmus af Rotterdam (1466-1536) er den store humanist i nord. Han mener, som siden J. A. Comenius (1592-1670) og J.- J. Rousseau (1712-78), at barndom er et særligt udviklingstrin, der kræver særlige hensyn i overensstemmelse med børnenes natur. De skal bla. levnes mulighed for leg og øvelse. Dog er menneske er ikke noget man fødes til, det er noget man dannes til, derfor må der også andet end fri leg til.

Thomas More (1478-1535) i England er i ”Utopia” på linie med de øvrige renæssancetænkere hvad dannelse angår. Han

[82] Se f. eks. Dewey, J.; ”Democracy and education”, New York The Macmillan Company 1929.

betoner især den gode statsborger, som jo også Platon med sit *polis*- ideal havde gjort det[83].

Trods skolastikkens fortsatte dominans i Frankrig slipper enkelte tendenser fra renæssance-humanismen igennem, over F. Rabelais' (1595-1653) hæmningsløse kundskabsdyrkelse til M. Montaigne (1533-92) kritiske indstilling til lærdommens, sansernes og skolevæsenets ufejlbarlighed. Sidstnævnte afviser spekulative systemer og er radikal i sin skepticisme. Det betyder, at han afviser sprogdyrkelsen som dannelse. Sproget er blot tankens klædedragt. Dannelsesidealet er for ham, ikke overraskende, opøvelsen af praktisk dømmekraft til gavn og nytte for livsførelsen. Karakter, sund skepsis og forstand er vigtigere end "unyttig" viden og middelalderlig "efterplapren" af lærde meninger.

V

Hos den tyske pædagogiske filosof W. Klafki (f. 1927) finder man en moderne analyse af dannelses- eller "bildungs"- begrebet, som er det, der på tysk ligger nærmest det danske. Det er i øvrigt interessant, at bildungs- eller dannelsesbegrebet er fraværende på en række sprog, herunder engelsk, som må lade sig nøje med det upræcise og meningsforskydende begreb "education", der refererer langt mere instrumentelt og utilitaristisk end det brede humanistiske dannelsesbegreb, som tysk og for øvrigt også den antikke tradition betjener sig af. På spansk har man taget konsekvensen af sprogets kommen til kort og lånt det tyske "bildungs"- begreb. Men det siger sig

[83] More, T.; "Utopia", Cambridge University Press 1992.

selv, at et sådant fremmed lånebegreb har begrænset anvendelse såvel af sproglige som af traditionsmæssige grunde. Man kan i G. F. L. Freges (1848-1925) terminologi sige, at begrebet ikke eksisterer som ”Sinn” eller mening, fordi det af kulturelle årsager ingen ”Bedeutung” eller reference har[84]. Dvs., at den kulturelle bevægelse, der kræves for at skabe begrebets reference, aldrig har været overbevisende nok til at blive accepteret af sproglige normsættere indenfor de pågældende sprog. Svensk er det sprog, som ser ud til på mest effektiv vis at have adopteret den tyske forståelse af begrebet. Det svenske ord ”bildning”, der bla. indgår i ”utbildning” er identisk med det tyske ”Bildung”. Ej heller begrebet pædagogik (eng. *pedagogics*) falder naturligt i et dagligdags sprogspil på engelsk. Det får en fortænkt, begrænset og dermed teknisk eller indforstået betydning. Det fungerer på én måde som en social besværgelse for de i kulten særligt indviede og på en anden måde som en teknisk instrumentel term, dvs. en aktivitetsbundet og dermed stærkt begrænset betegner.

Det moderne klassiske dannelsesbegreb hidrører fra tiden omkring den tyske romantik i sidste tredjedel af det 18. og første tredjedel af det 19. århundrede. Begrebet er dog ikke entydigt et romantisk begreb og dets indhold er under indflydelse af såvel romantikere som f. eks. F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), J. G. Fichte (1762-1814) og særligt J. G. Herder (1744-1803)[85], nyklassicister som

---

[84] Frege, G. F. L.; ”Über Sinn und Bedeutung” i “Zeitschrift für Philosophie und philosophisches Kritik vol. 100“ 1892.
[85] Se f. eks. Herder, J. G. v.; ”Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit”, Suhrkamp Verlag,

Goethe[86], Schiller[87] og W. v. Humboldt (1767-1835)[88], samt oplysningstænkere som I. Kant (1724-1804), J. H. Pestalozzi (1746-1827) og J.- J. Rousseau (1712-1778). Et element der tydeligst går igen, hvad enten den ene eller den anden retning er udgangspunktet, er dannelsens mål. Den antikke arv fornægter sig ikke, og det græske *"scholae"*- begreb, altså fænomenet "den frie mand" finder konkret anvendelse i form af emancipationstankens nyfortolkning. Dannelsen handler, i oplysningstidens slipstrøm, om frisættelse af det voksende borgerskab. Det borgerlige menneske skal ifølge tidens tænkere sikres politisk, økonomisk og åndelig frihed og magt i større eller mindre grader alt efter hvilken af tidens tænkere, man læser. Dette betyder, at borgeren måtte ud-*dannes*, således at han faktisk er i stand til at forvalte en sådan frihed. Han må med andre ord, gennem forædling af fornuften, lutring af sjælen el. lign., gøres myndig og dermed i stand til moralsk at sige til og fra og blive "herre i eget hus". Han må så at sige gøres fri i ånden ved på forskellig vis at konfronteres med sin frihed og dermed sit ansvar. Emancipationstanken er historisk set tilstede i alle dannelsesforestillinger. For oplysningstænkeren drejer det sig om, via fornuften, at betvinge naturen i form af den vilde drift (dog ikke hos Rousseau), for nyklassicisten om at skabe harmoni imellem drift og fornuft, imellem natur og individ og for romantikeren

---

Frankfurt A. M. 1967.

[86] Se f. eks. Goethe, J. W. v.; "Wilhelm Meister" E. Trunz Hamburg 1951

[87] Se f. eks. Schiller, F.; "Über die ästhetische Erziehung des Menschen", Oxford 1967.

[88] Se f. eks. Humboldt, W. v.; "Anthropologie und Bildungslehre" A. Flitner Düsseldorf/München 1956.

om at lade sjælens irrationelle, dunkle og poetiske sider komme til udtryk, samt ikke mindst at søge de erkendelser, disse sider indeholder. Med den borgerlige klasses opståen og magtovertagelse går det, der må karakteriseres som borgerskabets dannelse fra at være frigørende til at være konserverende. Nye politiske frihedsbevægelser ser dagens lys og disse bla. liberaldemokratiske og socialistiske bevægelser fører til, at reformpædagogiske retninger opstår[89]. Men disse referer, uagtet forskellighed fra hinanden og tidligere tanker, i vid udstrækning til det dannelsesbegreb som opstår i tiden omkring 1800, og som har klassiske rødder.

Med oplysningstiden får barndommen særlig opmærksomhed, fordi barnet historisk set fødes ind i den nye tid og ikke, som dets forældre, er født ind i politisk og religiøs "trældom". Det må opdrages og dannes i og til frihed, for at friheden ikke blot må få formel karakter, men således at barnet også i ånden begriber omfanget og implikationerne af en sådan frihed og forstår sig selv i denne ramme. Myndighedsidealet bliver igen, som det var det for Aristoteles og særligt Platon, højaktuelt. Men med friheden følger ansvaret som en skygge. Hvad enten etik er bundet op på teleologiske, deontologiske eller en andre paradigmer, er det kendetegnende, at man naturligvis er moralsk ansvarlig i det omfang, man er fri. At stille sig selv eller andre moralsk til ansvar i en determineret verden er som bekendt en absurditet. Men i det øjeblik mennesket er sat frit, er det også ansvarligt. Trods naturvidenskabelige opdagelser er etik og politisk filosofi måske de vigtigste filosofiske temaer i

[89] Klafki, W.; "Dannelsesteori og didaktik – nye studier", Forlaget Klim 1996, pp. 59-63.

oplysningen, og emancipationsprojektet er den kulturelle drivkraft for ønsket om at frigøre mennesket fra dets begrænsninger gennem beherskelse af naturen. Det er i dette lys, idealet om det myndige menneske skal forstås. I stedet for blindt at henvise til religiøse dogmer er det myndige menneske, efter oplysningstænkernes opfattelse, gennemlyst af rationel indsigt og i stand til at gennemskue det principielle i enhver livssituation. Denne autonomi gør det i stand til at tage selvstændig moralsk stilling og dermed sige til og fra i moralske spørgsmål. Barnet kan i oplysningstraditionen ses som et miniaturebillede på den udvikling, menneskeheden har gennemlevet fra primitiv og uoplyst til oplyst og myndig.

Rousseau er den meget betydelige undtagelse fra denne opfattelse, idet hans forestillinger om ”den ædle vilde” får konsekvenser for hans dannelsestanker. Den såkaldt civiliserede verden er udtryk for dekadence og uoverskuelighed eller, med et mere moderne begreb, fremmedgørelse. Dannelsen er en bevægelse væk herfra, en ”fremadrettet regressionsrejse” til en paradisisk naturtilstand med oprindelige dyder som selvkærlighed, empati og samvittighed. Barnet skal så vidt muligt beskyttes mod civilisationens bånd. Med afvisningen af fornuften som eneste erkendekilde og med synet på den moderne videnskabsopfattelse som forfængelig og ensporet, er Rousseau i virkeligheden på en del områder snarere tidlig romantiker end egentlig oplysningstænker. Dog er han, som en del andre kritikere af rationalitetsprojektet, nærmest blevet opslugt eller ”absorberet” af oplysningsbevægelsen selv. Man kan sige, at oplysningen, i en vis henseende, har tendens til at ”elske sine modstandere ihjel”.

Rousseaus forkastelse af rationaliteten er i øvrigt problematisk, idet han betjener sig af begreber som ”almenviljen” og ”hjertets oprigtighed” som grundlag for henholdsvis samfundets rette pejlemærke og den enkeltes mulighed for etiske erkendelser. Begge dele ligner til forveksling omskrivninger af fornuftsbegrebet[90].

I forbindelse med sit berømte svar på, hvad oplysning er; *”Aufklährung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit”*[91] påpeger Kant, at menneskene hidtil har manglet modet til at bruge fornuften. Dannelse kan på denne baggrund ikke blot bestå af gold viden, men må også indeholde selvstændig forholden sig til denne. Rationel undersøgelse og forkastelse af fordomme er mantraet, som skal gavne samfundet og skabe myndige mennesker. På linie med Erasmus’ tanker tidligere, mener også Kant, at menneske er noget man dannes til. For at denne dannelse ikke skal få tilfældighedens karakter, må en dannelsesvidenskab udvikles. Pædagogikken må målrettes et universelt ideal, der har oplysningens progressionsforestilling i bagagen, dvs. dette, at menneskehedens udvikling fra generation til generation er klart fremadskridende mod større og større perfektion. Derfor sker der store forandringer i undervisningssystemet i bla. Tyskland. Jesuitterskolens ukritiske terperi lever ikke op til de krav, der må stilles til undervisningsinstitutioner, der skal understøtte ovennævnte ideal. I stedet oprettes en række skoler med et mere moderne og autonomt udgangspunkt, bla. det såkaldte filantropin. Også Kant har sine forestillinger om

---

[90] Rousseau, J.- J.; “Émile ou De l’éducation”, Gallimard 1969.
[91] Kant, I.; “Was ist Aufklährung?“, Meiner, Hamburg 1999, p. 20.

dannelsesfilosofiens praktiske udmøntning, og han nævner i sine forelæsninger fra 1803 et ”opdragelsescurriculum” bestående af fire elementer; disciplinering, kultivering, civilisering og moralisering, hvoraf skolen primært har til opgave at varetage kultiveringsdelen. Denne, for sit vedkommende, er bedst varetaget ved den sokratiske metode. Kant giver i sine forelæsninger intet svar på, hvorledes pligtbevidstheden, der jo er afgørende i hans moralfilosofi, skal tilvejebringes hos den enkelte. Men det er åbenbart, at en deontologisk etik som Kants, der fordrer pligtbevidsthed for at individet kan foretage reelle etiske valg, er i modstrid med tvang og tugt, hvorfor disse elementer også nedtones betydeligt i Kants praktiske dannelsesforskrifter[92].

Nyklassicismen eller nyhumanismen er i dannelsesteoretisk forstand tro imod sit kulturelle ophav. Den dyrker det græske med henblik på at stifte bekendtskab med, hvad den opfatter som den ypperligste kulturelle ånd i menneskehedens historie. Gennem læsning og oversættelse af Homers digte, beskuelse og udøvelse af klassisk billedkunst eller studiet af de klassiske sprog, først og fremmest oldgræsk, kommer man i berøring med den græske kultur, som repræsenterer den europæiske civilisations vugge. Hos F. A. Wolf (1759-1824) og Humboldt ser man det klareste udtryk for dyrkelsen af den græske kultur. Græsk kultur er for Wolf aldrig i eftertiden blevet overgået og tjener til eksempel for alle senere store vestlige kulturer. Derfor er efterligning af græsk digtning, kunst og filosofi et imperativ

[92] Kant, I.; ”Über Pädagogik“ Verlag Ferdinand Kamp, Bochum 1984.

i dannelsen af en ny stor kultur. I praksis foregår dette gennem en ret ensidig dyrkelse af de klassiske sprog, hvilket fører til skærpelse af forstand og dømmekraft moralsk og æstetisk samt til indsigt i ”humaniteten”, ”det principielle” eller ”det almene”. Videnskab er ikke en del af et humanistisk dannelsescurriculum. Disse radikale dannelsesforestillinger er muligvis blevet forstærket som reaktion på tidens dominerende tanker om nyttelærdom og moderne sprog hos f. eks. filantropisterne. Den pædagogiske filosof og politiker Humboldts dyrkelse af det klassiske ses tydeligt i hans kolossale indflydelse på det nyhumanistiske preussiske gymnasium, der danner forbillede for det danske. Her er Humboldt dog forholdsvis pragmatisk, idet her udover en klassisk fagrække af filologisk tilsnit også er levnet god plads til matematikken. Den nyhumanistiske dannelsesforestilling er, givet sit filosofiske ophav og sit praktiske udtryk i dannelsesinstitutioner, et elitært projekt. Formålet er, gennem lutring af menneskenes sjæle, at skabe en klassisk æstetisk kultur, hvis indsigt i humaniteten vil føre til at kunst og digtning vil udfolde sig til glæde og gavn for menneskeheden. Goethes og Schillers digtning, Mengs og Eckersbergs malerier og Thorvaldsens billedhuggerarbejde er gode eksempler på hvilke frembringelser denne stræben efter det sublime græskkulturelle udtryk har medført.

Romantikernes oprør imod hvad de opfatter som oplysningstænkernes totale knæfald for rationaliteten og deres manglende forståelse for andre erkendekilder og vigtigheden af disse, har betydning for ”bildungs”- begrebets udformning. Det har ligeledes praktiske implikationer for bla. de nationale

skolebevægelser, i Danmark bla. personificeret ved N. F. S. Grundtvig (1783-1872), hvis tanker om ”folkekulturen” til forveksling ligner nationalromantiske ”blut und boden”-forestillinger. Men romantikkens dyrkelse af folkekultur, sanselighed og ”digterisk dunkelhed”, altså de uoplyste skygger i menneskelivet som oplysningen ikke dækker, er ikke blot reaktion på oplysningstænkningens splittelse af mennesket og det meningstab, som følger heraf. Den er samtidig en reaktion på de dele af det nyhumanistiske projekt, der i åndsaristokrati griber direkte tilbage til den græske kultur og lader den være paradigmet på en attråværdig og efterstræbelsesværdig kultur. I romantikernes øjne er det en ufolkelig dyrkelse af ”græskheden” som kult. Man er opmærksom på sit antikke ophav, men mener til gengæld ikke, at tysk kultur er direkte arvtager til det hellenistiske projekt. Den antikke kultur er død og har ingen forankring i Tyskland, når der ses bort fra den akademiske dyrkelse af de ”døde” sprog græsk og latin. Sidstnævnte sprogstudier er vel i sig selv en temmelig snæver og elitær kulturdyrkelse, der ikke kan opretholdes efter at en større borgerlighed opstår og får status med oplysningens urbanisering, begyndende industrialisering og stillen spørgsmål ved de politiske realiteter. Det borgerlige projekt er nok et barn af oplysningstænkningen, men udtrykker sig siden som nationalfolkelige bevægelser i romantikken. Dannelsesforestillingen er stærkt knyttet til begreber som ”folkeånd” og ”blut und boden”. Dannelsens nationale præg nedtoner behovet for at efterligne græsk kultur og dyrker de kulturelle skønånder indenfor hver sin kulturkreds. Grundtvigkulten i Danmark og dyrkelsen af Weimarkulturen i Tyskland, samt opstillingen af nationalhistoriske myter, er alt

sammen udtryk for romantiske dannelsesforestillinger. Ens egen kultur og sprog er en egenart, der er værdig til dyrkelse og som i sig selv besidder et dannelsesindhold, der fører til æstetiske, psykologiske og nationale erkendelser.

Ud af alle disse til tider fælles og til andre tider modsatrettede bestræbelser tegner der sig et dannelsesbegreb, der på den ene side forekommer antikveret og vidtløftigt, men som på den anden side må siges at være et pejlemærke i senere dannelsestænkning. Alle moderne dannelsesforestillinger samler sig om såvel deres begrebshistoriske tankegods som om bildungs- tænkningens emancipationsideal. Disse elementer er eviggyldige i den forstand, at al nytænkning og kritik indenfor feltet forholder sig konkret til dannelsestænkningens tradition, forstået på den måde, at tænkningen betjener sig af et fællessprog og et ideal, der ret præcist kan føres tilbage til sine kilder omkring år 1800 og sine filosofihistoriske rødder i antikken. Fra oplysningsfilosofien har dannelsesbegrebet sin videnskabelige rationalistiske selvforståelse, emancipationstanken, sin dyrkelse af det myndige og moralske menneske, samt sin tro på fremskridtet og det almene. Fra nyhumanismen har det sin forestilling om æstetikkens lutrende, harmoniskabende og kulturelle forfinelse og deraf følgende platonisk inspirerede indsigt i humaniteten og det principielle. Fra romantikken har dannelsesbegrebet sin kærlighed til nationale folkekulturer og de dertil hørende moderne sprog samt sin forestilling om vigtigheden af såkaldt "åndelige" ikke-rationelle kulturelle og psykologiske erkendelser, samt sin dyrkelse af geniet og det individuelle – det ikke-almene. Dannelsesbegrebets habitus hidrører mao. fra et kompleks af

kulturelle strømninger omkring 1800, der hver især, og langt fra entydigt, former begrebet.

***

Litteratur:

- Aristoteles, “Ethica nicomachea“, Levin & Munksgaard København 1936.

- Dolch, J.; “Lehrplan des Abendlandes“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1982.

- Friedländer, P.; ”Platon” band 1-3, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1964-75.

- Johansen, K. F.; ”Den europæiske filosofis historie – Antikken”, NNF Arnold Busck 1994.

- Grue- Sørensen, K.; ”Opdragelsens historie” bd. 1-3, Gyldendalske Boghandel, NNF A/S 1966.

- Herder, J. G. v.; ”Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit”, Suhrkamp Verlag, Frankfurt A. M. 1967.

- Humboldt, W. v.; ”Anthropologie und Bildungslehre” A. Flitner Düsseldorf/München 1956.

- Jaeger, W.; “Paideia: Die Formung des griechischen Menschen“, band 1-3, Berlin De Gruyter 1973.

- Kant, I.; ”Über Pädagogik“ Verlag Ferdinand Kamp, Bochum 1984.

- Klafki, W.; ”Dannelsesteori og didaktik – nye studier”, Forlaget Klim 1996.

- Platon; “Faidon“ i “Platons Skrifter“ III, Hans Reitzels Forlag 1932.

- Platon; “Faidros“ i “Platons Skrifter“ VI, Hans Reitzels Forlag 1932.

- Platon; “Menon“ i “Platons Skrifter“ II, Hans Reitzels Forlag 1932.

- Platon; “Staten“ i “Platons Skrifter“ IV-V, Hans Reitzels Forlag 1932.

- Rousseau, J.- J.; “Émile ou De l’éducation”, Gallimard 1969.
Schiller. F.; “Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, Oxford 1967

Protagoras

Thomas Bak

INDLEDNING

I den aktuelle politiske debat bliver argumenter ofte vendt på hovedet af politikerne der angriber og forsvarer hinandens synspunkter. Diskussionen er ofte præget af at en sandhed bliver afløst af den næste uden at aktørerne når en endelig konklusion. Der er en umiddelbar konsensus om at alt kan vurderes individuelt og at der er to sider af enhver sag.

Denne opgave vil diskutere emnet viden og sansning med udgangspunkt i Protagoras' filosofi og den vil vise brugen af hans filosofi i det moderne samfund.

Sammenhængen mellem Protagoras og vores nutidige samfund vil blive påvist ved at sammenligne sofisten med Dansk Folkepartis pressechef Søren Espersen. Partiet er aktuel med at vende begrebet *midtersøgende parti* på hovedet og pressechefen er kendt for via sine retoriske evner at gøre sig selv til målestok for politiske sandheder. I opgaven vil Søren Espersens argumenter blive analyseret for at klargøre indflydelse fra Protagoras.

Mit hovedargument er at Protagoras' filosofi har influeret vores daglige sprog og tænkemåde således at den i dag indgår helt naturligt i vores ræsonnement.

Dette gør sig gældende når vi ræsonnerer os frem til at krigen i Irak ikke er en ansvarlig handling eller at Dansk Folkeparti (DF) ikke er et midtersøgende parti. Vi vurderer informationerne fra regeringen og fra DF og gør os derved selv

til målestok for emnet. Endvidere tænker og argumenterer vi ofte med at der er to sider af samme sag som vi må vurdere.

Lad os nu gå tæt på os selv både i sted og i tid. Stedet for begivenhederne er Odense og tiden er sensommeren 2004. Her afholdt Dansk Folkeparti sit årsmøde hvor de erklærede sig selv for *et midtersøgende parti*. At et højreorienteret parti i dansk politik afholder årsmøde er ikke et nyt fænomen, men at et parti, hvis holdninger tenderer nationalsocialismen, påberåber sig etikken *midterparti* er til gengæld et nyt fænomen.

Ude i gaderne demonstrerede anarkisterne med røde faner og traditionelle kampråb alt imens Pia Kjærsgaard & Co. inden for dørene i Odense Congress Center kaldte Det Radikale Venstre for et ekstremistisk venstrefløjsparti - partiet der har været definitionen på et midterparti i dansk politik i årtier. Mogens Camre fra det nye midtersøgende parti gik på talerstolen og udtalte følgende: ”Muslimerne føder alt for mange børn. De har slet ikke levemulighed i deres egne tilbagestående lande, som næsten intet producerer, så de har besluttet at erobre Europa. Ikke med kampvogne, men med barnevogne, ...”[93]

Inden Odense bliver invaderet af kampberedte barnevogns-førere af anden etnisk herkomst så lad os gå lidt i dybden og introducere Protagoras.

[93] Rasmus Lindboe. 20. sep. 2004. ”De onde mennesker”. *Information*

PROTAGORAS - INTRODUKTION

I dialogen *Protagoras* beskriver Platon Protagoras' ankomst til Athen hvor han holder et oplæg sammen med Hippias og Prodicus i Kallias hus:

> During this night just past, in the small hours, Hippocrates, son of Apollodorus and brother of Phason, knocked violently at my door. with his stick and when they opened to him he came hurrying in at once and calling to me in a loud voice: Socrates, are you awake or sleeping? Then I, recognizing his voice, said: Hippocrates, hallo! Some news to break to me? Only good news, he replied. Tell it and welcome, I said: what is it, and what business brings you here at such an hour? Protagoras has come, he said, standing at my side. (Protagoras 310 A-B)

Protagoras har med stor sandsynlighed været berømt i datidens Athen og takket være Platons dialog er han stadig blandt navnene som filosofiinteresserede kan nævne som én af sofisterne. Den store retoriker Gorgias, som Platon også dedikerede en dialog til, er derfor også kendt i dag. Andre sofister som Hippias, Prodicus og Trasymachus er stort set blevet glemt i den samlet betegnelse: sofisterne, der tjente penge på at undervise unge aristokrater og for at forsvare ethvert synspunkt. Sofisterne bliver anset for at være en slags pseudo-filosoffer der ikke søgte *den sande viden* hvilket især skyldes Platon. Det er via ham at meget af sofisternes lære er blevet overleveret og hans gengivelse har naturligvis præget

nutidens syn på dem.[94] I dag bruges fx begrebet *en sofistisk diskussion* om en uproduktiv diskussion over teknikaliteter hvilket David Humes berømte citat giver udtryk for:

> If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, "Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?" No. "Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?" No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion. (David Hume, 1711-1776, An Inquiry Concerning Human Understandig)

Sofisterne er blevet beskyldt for både at fordærve moralen, skabe splittelse i samfundet, afvise sandheden og i det hele taget være skyld i Athens forfald. De provokerede samfundet ved at afvise gældende traditioner og normer med deres skepticisme og så var de endda indvandrere – en faktor hvis betydning vil blive uddybet senere.[95]

Dansk Folkeparti indtog dansk politik ved valget i 2001 der rystede store dele af det danske og de europæiske samfund. Partiet stod i starten for et klart fremmedhad og fokuserede udelukkende på indvandringen der prægede hele debatten i dagene omkring valgkampen. Siden da har DF udfordret samfundets syn på en række emner og senest har Søren Espersens parti med Pia Kjærsgaard i spidsen udfordret den

---

[94] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien
[95] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien

generelle forståelse af dansk politik med at meddele at Dansk Folkeparti er et midterparti.

I modsætning til Hippokrates' begejstring for Protagoras' ankomst var det store svenske dagblad *Dagens Nyheter* ikke umiddelbart begejstret for Dansk Folkepartis indtræden i dansk politik. I lederen skrev avisen:

> "Hvis det er svært at pege på valgets vindere, er det så meget des lettere at udpege valgets tabere. Det er alle med en mørkere hudfarve. Det er humanismen. Og det er anstændigheden. Godnat Danmark."[96]

Humanismen[97] kan føres tilbage tilbage til sofisterne i slutningen af det 5. århundrede[98] og Protagoras bliver regnet for at være den første sofist. Han var en nær ven af Athens leder, Perikles, under hvis demokratiske[99] styre Athen havde sin storhedstid. Protagoras var anerkendt for sin viden om statskundskab og Perikles bad ham i 433 at tage til en græsk koloni ved Thurii i Syditalien for at udarbejde dens love.[100] Dette udførte han med succes og kolonien eksisterede frem til år 204 hvor de blev angrebet og plyndret af Hannibal under de puniske krige[101].

---

[96] Sagt i Ugen. 25. nov. 2001. *Politiken: 8*
[97] traditionel fortolkning af ordet – flere fortolkninger er kommet især efter renæssancen.
[98] Alle årstal med reference til antikken er f.v.t.
[99] Demokratiet var langt fra hvad der regnes for demokrati idag – bl.a. havde kun voksne, frie mænd stemmeret.
[100] Jones, W.T. 1980. *The Classical Mind.* Californien
[101] BrainyEncyclopedia. Oct. 2004.
http://www.brainyencyclopedia.com/encyclopedia/t/th/thurii.html

Kendte forfattere som Sophokles, Euripides[102] og Aristophone hvis tekster er obligatorisk læsning for enhver gymnasieelev levede i Athen på daværende tidspunkt. Arkitekturen blomstrede i byen; med bygningen af Akropolis som et overvældende, manifesterende bevis derpå. Videnskaben gjorde store fremskridt indenfor matematikken og Herodot grundlagde den moderne historieskrivning. Byen havde desuden magten på havet med dens berygtede flåde og den var et naturligt samlingssted for hele Grækenland og dets kolonier. Men i slutningen af århundredet truede den Peloponnesiske krig byens eksistens og den almene borgers situation blev forværret.[103]

PROTAGORAS: "HOMO MENSURA" OG "TO *LOGOI*"

Protagoras provokerede sin samtid med en påstand der i dag anses for at være almen gyldig og bruges ofte i dagligdagens sprog. Det er således de færreste der vil antaste at der er *to sider af samme sag.* Protagoras opererede med begrebet *logoi*, men betydningen kan sammenlignes med Søren Espersens udsagn, om *at vende tingene på hovedet.* I Theaitetos gengiver Sokrates Protagoras' syn på to logoi:

> Og det er langt fra, at jeg vil benægte, at der findes Visdom og vise mænd; blot kalder jeg kun den mand viis,

---

[102] Euripides siges at have været elev hos blandt andre Protagoras foruden Prodicus og Anaxagoras (Romilly, Jacqueline de. 1992. *The Great Sophists in Periclean Athens.* Oxford).

[103] Romilly, Jacqueline de. 1992. *The Great Sophists in Periclean Athens.* Oxford

> som kan faa vendt de daarlige og ubehagelige Sansefornemmelser, en af os har, saaledes som de forekommer ham og altsaa ogsa er, om til at synes – og være – gode. (Theaitetos 166D)

I diskussionen om viden i dialogen gengiver Platon Protagoras' påstand om at den mand, der kan gøre det *værre argument* til det *bedre argument*, er vis. Her er det sandsynligt at sofisten går til epistemologien med udgangspunkt i retorikken der kan manipulere folkemængden. Protagoras' argument kan umiddelbart fortolkes således at ordets magt kan fordreje viden således en person kan tro at vide noget i et øjeblik for senere at ændre opfattelse i takt med at denne er "offer" for fx Protagoras' manipulation. Deraf kan ledes til forskel fra Platon at viden er betinget af personen der oplever eller sanser. Derved er hans teori meget forskellig fra Platons idé-lære[104] da den forudsætter en idealiseret og evig viden – jvf. "idéen viden". Protagoras tror jvf. *homo mensura* påstanden ikke på at mennesket genkender en genstand, qua tesen om anamnese hos Platon, men at sansningerne og oplevelserne kan være forskellig fra person til person.

Protagoras' mest berømte sætning: *homo mensura*[105] bliver gengivet i Theaitetos med følgende eksempel:

> ... – Hænder det ikke undertiden, medens den samme Vind blæser, at det ene menneske fryser, men det andet ikke? Og at den ene fryser lidt, den andet meget? ...

[104] Idé-læren er det samme som the "Theory of Forms" – se fodnote 14.
[105] Mennesket er alle tings målestok

> Hvad skal vi i saa Tilfælde da sige, at Vinden er i sig selv kold eller ikke kold? Eller skal vi tro Protagoras i, at for den, der fryser, er den kold, og for den, der ikke fryser, ikke kold? (Theaitetos 151C)

Vinden vurderes af personen, der sanser vinden, og hun bliver derved vindens målestok for om den er *kold* eller *ikke kold.* Dette strider åbenlyst imod Platons opfattelse der betinger at viden er evig og uforgængelig. Sokrates får da også Theaitetos' tilslutning til definitionen at erkendelse er ufejlbarlig og har det værende som genstand: "Og sansningen er, vedtager vi, ikke i Stand til at naa Sandheden; for ikke engang Væren kan den jo faa fat paa. ... Følgelig, Theaitetos, turde Sansning og Viden ikke være det samme" (Theaitetos 186D). Dermed bliver erkendelse afhængig af væren hvilket er i overensstemmelse med Platons Idé-lære da det at erkende en tings væren nemlig er at erkende dens idé. Dette er ikke muligt, ifølge Platon, da vi lever i den fysiske skyggeverden[106].

Sokrates gør det altså klart at sanseoplevelser, som fx at vinden er kold, ikke er viden og derfor kan Protagoras ikke have ret med sin *homo mensura* påstand. Platon vil tilbagevise Protagoras' filosofi ved at forbinde denne til Heraklits

---

[106] Platons skyggeverden beskriver han i lignelsen "Den delte linie" og den bliver visualiseret i "Hule-lignelse". (Republikken). Her beskriver han sin "Theory of Forms" der danner grundlag for den synlige verden, herunder sanseobjekter (ting) og spejlbilleder eller *skygger*. Det som vi ikke kan se er den "sande verden" – eller "væren" – da sand viden findes her i evig for af "idéerne" eller "the forms" (jf "Theory of Forms"). For at opnå sand erkendelse må mennesket da ud af hulen (jf Hulelignelsen) og se lyset; så at sige. Derved opnår man erkendelse af sand væren – eller grundidéerne for det vi sanser.

ontologi: at verden er i vorden, hvilket er problematisk da monistens filosofi ikke i sin helhed kan overføres korrekt til Protagoras'. Sondringen mellem de to tænkeres filosofi er at Protagoras satte mennesket i centrum hvor Heraklit netop ikke har noget centrum. "Alt flyder" ifølge Heraklit der taler om urstoffet ilds forvandlinger til vand og til jord uden et menneske som målestok. I sit hovedværk *Logos* beskriver han et ordnet system, hvor modsætningerne er den ydre fremtrædelsesform for en skjult indre sammenhæng som han kalder "Logos". Denne tankegang om at et begreb eller ting kun kan defineres via sin modsætning, hvilket i øvrigt tages op af Nyplatonikerne og Hegel, ligger altså umiddelbart fjernt fra Protagoras' relativisme.

Protagoras bliver også udsat for Demokrits oprindelige kritik af *homo mensura* tesen der bliver kaldt *det selvrefuterende argument:* "Hvis det er sandt, at mennesket er alle tings målestok, er de menneskers mening også sand, der hævder, at Protagoras' tese er falsk" (Friis Johansen 141). Demokrit var cirka 30 år yngre end Protagoras og ligesom sofisten kom han også fra Abdera. I Theaitetos gengiver Sokrates det selvrefuterende argument således:

> Og nu kommer saa det fineste af det hele! Naar Protagoras indrømmer, at alle mener rigtigt, saa tilstaar han da vel derigennem, at Modstanderens Mening om hans egen, nemlig den er fejl, er sand. (Theaitetos 170C)

Denne kritik kan dog til dels bestrides ved at se på den forsvarstale som Sokrates giver i Theaitetos:

> Derimod mener jeg, at den, der paa Grund af sin Sjæls daarlige Tilstand har daarlige Forestillinger, kan, naar Sjælen bringes over i en god Tilstand, da det modsatte, altså gode Forestillinger – som Folk af Uvidenhed kalder sande, medens jeg hævder, at de ganske vist er bedre end de andre, men paa ingen måde sandere. (Theaitetos 166D)

Protagoras påstår ifølge Sokrates' og herved Platons gengivelse at andre kan have divergerende meninger om samme emne men at denne uenighed kan løses via oplysning igennem undervisning. Det er således uvidende folk der har "daarlige Forestillinger" mens lærde folk har "gode Forestillinger" – formuleret på en anden måde så vil folk med en fagviden kunne udtale sig mere kvalificeret end en person uden en sådan viden. Dette er for eksempel et faktum vi ikke stiller spørgsmål ved i dag og eksperter bliver da også flittigt benyttet af medierne til at belyse et bestemt fagområde. Platon gengiver altså Demokrits kritik af Protagoras uden at være kritisk over kritikkens holdbarhed.

Platon udviser ikke en fuld forståelse af konsekvenserne af Protagoras' filosofi, set i lyset af ovenstående, hvilket kan skyldes at Platons perspektiv på viden[107] lå milevidt fra sofistens. Sokrates' gengivelse i Theaitetos viser imidlertid at

[107] Her vil jeg henvise til fodnote 10, der beskriver "Theory of Forms", hvilken er grundlaget for Platons forståelse af Protagoras.

Platon kender til Protagoras' måde at argumentere men den følgende analyse af forsvaret for Protagoras halter. Det virker nærmest som om at Platon for enhver pris ville tilbagevise *homo mensura* påstanden hvilket der desværre skete på bekostning af en objektiv analyse.[108] I stedet for en grundig, pålidelig fortolkning af Protagoras' lære bliver den farvet af Platons retorik med det underliggende formål at anklage sofisterne for at undervise en "pseudo-filosofi".[109]

Klaus Oehler undrer sig da også over manglen i Platons analyse af Protagoras:

> It is most surprising that Plato does not make any use at all of the important philosophical distinction between truth an validity that he attributes to Protagoras. Nor does he place any special emphasis upon it in the spectrum of the remaining three un-Platonic points that are mentioned in the speech[110], namely, (1) Protagoras' rejection of intellectualism ... (2) his claim that reality should be changed by practical action ... (3) his statement that the state is subject to moral error, just like the individual ...[111]

---

[108] Her er Platons Idélære igen på spil men desuden skal vi tænke på tiden som Platon levede i. Han oplevede Athens forfald hvilket sofisterne er blevet anklaget for og han tager afstand til politik – måske i baggrund af hans families tradition for at være engageret i politik. (Jones, W.T. 1980. *The Classical Mind.* Californien)

[109] Oehler, Klaus. 2002."Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* Vol. XXXVIII No. 1/2: 208

[110] Forsvarstalen for Protagoras af Sokrates (Theaitetos 166A-168B)

[111] Oehler, Klaus. 2002."Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* Vol. XXXVIII No. 1/2: 211

Protagoras' filosofi bringer faktisk en løsning til Platons' problem i Theaitetos der kredser om hvordan man kan vide om noget er sandt eller falsk. Selv finder Platon ikke nogen løsning da han ikke formår at redegøre for en fejlagtig viden eller sansning. Han gør det heller ikke nemmere for sig selv når han lader sin Sokrates definere viden som evig og uforgængelig da dette netop besværliggør at forsvare hvordan en viden på senere tidspunkt kan være falsk.

Løsningen som Protagoras foreslår, er at viden afgøres som sand eller falsk set i lyset af dens konsekvenser. Dette er på linje med den moderne opfattelse af sandhed da en påstand bliver bedømt på en efterfølgende empirisk undersøgelse eller simpelthen ved at se om konsekvensen er i overensstemmelse med den påståede.

PROTAGORAS - MODTAGELSEN OG MODSTANDEN

På trods af den ivrige Hippokrates der meddeler Sokrates Protagoras' ankomst med meget glæde oplevede sofisterne en hård modstand i samfundet. Både *homo-mensura-* og *to logoi* påstanden virkede provokerende på befolkningen men især sofisternes opkrævning af betaling for undervisning blev mødt med dyb forargelse. Den udbredte holdning i det græske samfund var at viden ikke kunne sælges som fisk på et marked til højest bydende. Dette er dog langt fra den eneste forklaring der findes på modstanden der mødte sofisterne.[112]

[112] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien

De blev anset for at være progressive med deres nye skeptiske syn på traditionerne hvilket naturligvis provokerede de konservative kræfter i samfundet, som eksempelvis dele af aristokratiet, de religiøse[113] grupper og traditionalisterne[114].

Aristokratiet bestod for mestendels af traditionalister og mange tog imod sofisternes lærdom som et nødvendigt onde. Indtil sofisternes ankomst til Athen foregik uddannelsen af unge mænd i de aristokratiske familier der havde den naturlige ledelse af byen grundet deres rigdom og magt. Det var normal procedure at efterkommere af mandligt køn fulgte i fædrenes fodspor som ledere af byen og at de blev oplært i familien ved at blive inddraget i beslutningsprocessen. Der var ikke tale om en uddannelse hvor tradition og metode blev gjort til et emne for skepsis – hvilket sofisterne indførte med deres lære. Deres ankomst ændrede dog ikke ved at aristokratiet fortsatte magtudøvelsen da disse ofte var de eneste der havde betingelserne for at modtage sofisternes lærdom, nemlig penge og tid.[115]

De religiøse grupper var naturligvis ikke glade for sofisternes skepticisme der forklarede fænomener, som vejr, krig, kærlighed og des lige, med rationelle argumenter frem for religiøse. Protagoras skrev selv dette om sin tro på de græske guder:

---

[113] Her vil jeg gøre opmærksom på at antikkens religiøsitet var baseret på overtro og traditioner. Det er altså religiøsitet i den antikke forstand, der her menes, og ikke som ordet bruges i moderne sprogbrug.
[114] Borgere der ikke ønskede forandring af samfundets normer og livsførelse.
[115] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien

> Concerning the gods, I am not able to know to a certainty whether they exist or whether they do not. Fore there are many things which prevent one from knowing, especially the obscurity of the subject and the shortness of the life of man.[116]

Det traditionelle atheanske samfund blev naturligvis rystet af denne udtalelse da normen dikterede at enhver accepterede gudernes eksistens. Ifølge Diogenes Laertius medførte udtalelsen en voldsom opstand imod Protagoras og Laertius skriver derom at Protagoras blev udvist af Athen og hans bøger blev brændt offentlig. Denne beskrivelse af begivenhederne understøttes dog ikke af mange historikere, men den giver et billede på effekten af Protagoras' tanker på sin tid.[117] Desuden viser citatet Protagoras' fremadsynethed da hans opfattelse er i overensstemmelse med moderne syn på guddommelighed.[118]

Protagoras og sofisterne blev også genstand for en generel utilfredshed hos befolkningen over at Athens storhedstid var ved at ende. Den peloponnesiske krig truede byens selvstændighed og stemningen hos befolkningen var naturligvis trykket. Den almene borgers situation var blevet forværret i den sidste halvdel af det 5. århundrede og sofisterne blev en af syndebukkene. Én af grundene hertil var at de næsten alle var indvandrere hvilke traditionelt er blevet bebrejdet et samfunds

---

[116] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien
[117] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien
[118] Dette bevis på fremadsynethed hos Protagoras er endnu et tegn på at sammenhængen fra Protagoras til det moderne samfund er relevant.

dårligdom.[119] Dette gør sig stadig gældende i vores civilisation og især Dansk Folkeparti står som en af de stærkeste anklagere mod indvandrerne i Danmark i dag. Theis Mathiassen sagde på Dansk Folkepartis årsmøde:

> Danmark oplever til stadighed at blive plyndret – ikke af krigere, men af udenlandske personer. Pengene fosser ud af statskassen. 20–35.000 etniske personer unddrager hver dag statskassen store beløb. Vi vil gå bankerot. Derfor er der ikke råd til efterlønnen til dem, der i dag er under 40. ... Send dem hjem![120]

Dengang og i dag bliver fremmedhadet kombineret med den almene borgers forringede situation, eller en følelsen deraf, årsagen for modstanden overfor indvandrerne der er lette ofre i debatten – i det 5. århundrede var det Protagoras og resten af sofisterne som stod for skud.[121]

Lidt overraskende er det dog at også demokratiske grupper i det atheanske samfund beskyldte sofisterne for at underminere og fordærve samfundet. Det var netop sofisterne der satte fokus på retorikken og samfundslæren med deres undervisning så demokraterne burde tilsyneladende havde budt dem

---

[119] Jacques Attali. 2003. *L'homme nomade*. Frankrig

[120] David Rehling. 20. sep. 2004. "Pia, du er guds gave til Danmark". *Information: 3*

[121] Sokrates blev også udnævnt til syndebuk på sin tid fordi han var tydelig i bybilledet og provokerede samfundet med sine spørgsmål. Han var desuden Platons læremester og det er igennem Platon at hans synspunkter er bevaret. Platon bruger Sokrates i sine dialoger, bl.a. Theaitetos, til fremføre Sokrates' og sine egne synspunkter. Derfor kan det være svært at skelne de to ad. (Jones, W.T. 1980. *The Classical Mind.* Californien)

velkommen i kampen mod aristokraterne. Det gjorde demokraterne ikke. De påtalte sofisternes undervisning for at styrke modstanderne, aristokraterne, i det politiske spil med at give dem bedre redskaber til at fastholde deres position i samfundet. Mange af demokraterne havde ikke selv råd til sofisternes undervisning hvorfor de selvfølgelig var ærgerlige over at de ikke kunne få del i den nye viden. Derfor anklagede de sofisterne – og de tilførte anklagerne beskyldningen om at forråde demokratiet.[122]

SØREN ESPERSEN - AT VENDE TINGENE PÅ HOVEDET

I vores tid, cirka 2500 år senere, i virtual reality'ens tidsalder er Protagoras' filosofi stadig aktuel. Søren Espersen er et bevis for at to *logoi* filosofien stadig lever:

> Jeg kan godt lidt at vende tingene på hovedet for at se tingene på en anden måde. ... Jeg har altid haft en naturlig afstandtagen til hvis alle var enige om noget – for det må betyde at der er noget som ikke er belyst. Ved at vende tingene på hovedet åbner man folks øjne. Så for mig er spinning det at vende tingene på hovedet[123]

Søren Espersen er spindoktor og han argumenterer for at man skal se politiske argumenter fra flere sider. Hans metode minder meget om Protagoras' filosofi og sofisternes skepticisme der netop ville forudindtagede meninger og opfattelser til livs. Hverken for Protagoras eller Søren Espersen

---

[122] Harold Barret. 1987. *The Sophists*. Californien
[123] Martin Lund. 2004. "Presse Pianisten". *Kommunikationsforum*

eksisterer der en universel sandhed som der ikke kan anfægtes. Ovenstående er næppe overraskende at tillægge en mand der bliver anset "ifølge de fleste i medieverdenen og på Christiansborg [for at være] den bedste spindoctor i Danmark"[124] En god pressechef udmærker sig i at kunne vende andre partiers argumenter for at klargøre overfor befolkningen at de andre tager fejl og netop sit eget parti har den rette politik. Dette forudsætter en veludviklet retorik og stor viden om det politiske system og spil helt i overensstemmelse med sofisternes syn på kravene for at gennemføre sin politik i den græske polis. Netop Protagoras var kendt for at undervise i det politiske system og det taktiske spil der omgav den politiske scene. I antikken var agoraen målet for retorikken og derfor var taleteknikken blandt de vigtigste egenskaber hos en politiker. Medierne har i dag overtaget agoraens plads i samfundet og retorikken har tilpasset sig de nye omstændigheder. Oratoren der kunne piske en stemning op på pladsen i Athen er ikke længere konkurrencedygtig i en tid hvor kommunikationen sker i nyhederne på tv og hurtige overskrifter på dagbladenes spisesedler. Kunsten er i dag ikke at kunne holde maratontaler à la Castro men derimod at udtrykke klare meninger om politiske aktualiteter i overskriftsagtige sætninger som Uffe Ellemann-Jensen i sin tid var kendt for.

Dette er vigtigt i forhold til Protagoras der netop mente at mennesket dannede sig viden via de sanseindtryk som det modtog. Den politiske viden beror således i høj grad på partiernes kommunikative evner via de tilgængelige medier. Menneskets evne til at være målestok i forhold til viden om

[124] Bjarke Petersen. 2000. "Spin doctors – dem, der trækker i trådene". *Chilinet.dk*

politik hviler på den viden som mennesket indtil et givet tidspunkt har modtaget. Derfor prøver de forskellige partier kontinuerligt at påvirke befolkningen med deres respektive sandheder om hvordan ”sagen i virkeligheden forholder sig”.

Klaus Oehler gør det klart ved følgende formulering:

> The validity of a truth claim is nothing but the process in which it proves to be true; moreover, the validity endures only for so long as the process of factual proving-to-be true continues – which explains the power and persuasiveness of a truth claim.[125]

Kommunikationsstrategen fra Dansk Folkeparti er da også bevidst om vigtigheden i at være synlig hele året. *”Vores strategi er at sætte dagsordenen hele året rundt i stedet for at andre sætter den.”*[126], siger Søren Espersen om hvordan partiet formidler sine holdninger og værdier i mediestrømmen. Ved at kigge sig omkring i bybilledet bliver Søren Espersens ord hurtigt fulgt op af konkrete beviser da bybusser ofte ligger side til store plakater med billederne af Pia Kjærsgaard og DFs aktuelle nøglebudskaber. Partiet er god til at koordinere sine kampagner med store begivenheder, som afstemningen om euroen hvor DF lod fabrikere plastikhandsker imod nikkelallergien som euromønterne ville sprede ifølge DFs

[125] Oehler, Klaus. 2002.”Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* Vol. XXXVIII No. 1/2: 208
[126] Martin Lund. 2004. ”Presse Pianisten”. *Kommunikationsforum*

kilder[127], og traditionelle, danske højtider, som fx når Pia Kjærsgaard på samme bybusser ønsker danskerne en glædelig jul. Disse kampagner er med til opretholde kendskabet til Dansk Folkeparti hos vælgerne og budskaberne undgår derved informationsstøjen fra intense valgkampagner iværksat af de store partier op til fx folketingsvalgene.

Søren Espersen nuværende opgave at redefinere partiet fra et traditionelt fremmedfjendsk højreparti til et moderat, socialt ansvarlig midterparti hvilket blev iværksat ved årsmødet i Odense. På talerstolen lod han partiformanden sige, at "... på en lang række væsentlige områder er Dansk Folkeparti et midtersøgende parti ..." og i næste åndedrag "... Dansk Folkeparti er som midtsøgende parti..." for at understrege at vejen ud af Fremskridtspartiets skygge er en realitet. Søren Espersens argumentation hviler på Protagoras' *homo mensura* påstand hvilket bliver tydeligt med følgende udtalelser: "...Hvis vi for eksempel bliver kaldt provokatoriske, så mener jeg egentlig at det er fordi vi reagerer på noget provokatorisk ... Politik handler om det man selv tror på".[128]

Mennesket er alle tings målestok hvilket ifølge pressechefen altså især gælder politik hvor argumenter kan vendes på hovedet og værdier skal perspektiveres fra sit eget udgangspunkt. Der findes ifølge Søren Espersen ingen rigtige anskuelser og det enkelte mennesket må selv vurdere hvad der er sandt og falsk. Igennem argumentationen skinner hans

[127] se http://www.kronen.dk - oprettet af DF for at fremme modstanden mod euroen
[128] Martin Lund. 2004. "Presse Pianisten". *Kommunikationsforum*

skepticisme igennem hvilket er grunden til at han ikke godtager at DF bliver kaldt provokatorisk.

KONKLUSION

Protagoras var blandt antikkens avantgarde der er en kategori som Søren Espersen ikke falder indenfor. Han vil næppe værdsætte at tilhøre kategorien da han sikkert forbinder den med kulturradikalisme og venstre-orienterede kunstnere.

De to fremtrædende mænd på den politiske scene, dog i hver deres tid, har dog umiddelbare synspunkter tilfælles som er blevet klarlagt i denne opgave. Søren Espersen er ikke blandt nutidens store tænkere men han tilhører uden tvivl vores samfunds store retorikere. Han beviser igen og igen at han formår at udnytte medierne til fremme sit partis budskab. Det er ikke for ingenting at han er blevet kaldt *en genial spindoktor med en gal politik.*[129]

Dansk Folkeparti har formået at provokere og skabt røre i hele det europæiske mediebillede med deres kontroversielle budskaber. Protagoras provokerede sin datid ved at anklage gældende normer og traditioner og han gav sit syn på en verdensopfattelse.

Når Søren Espersens parti erklærer sig for værende et midtersøgende parti provokerer han hele den traditionelle opfattelse af de politiske partier. Normen har hidtil været at, ved et ordbogs opslag under ”midterparti” ville der stå *Det Radikale Venstre*. Nu vender Søren Espersen tingene på

[129] Martin Lund. 2004. ”Presse Pianisten”. *Kommunikationsforum*

hovedet og ser den politiske venstre-højre linje fra sit synspunkt. På linje med Protagoras' relativisme ser Søren Espersen på positioneringen af sit parti.

Dansk Folkeparti som *et midtersøgende parti* virker dog tvivlsomt når Mogens Camres tale om *at muslimer skal bo i muslimland* fik årsmødets solideste bifald.[130]

Søren Espersen retorik og tænkemåde viser at Protagoras' *homo mensura* sætning og *to logoi* stadig er aktuelle. Sofisternes tænkemåde har overlevet til vor tid og har sat sit præg på vores forståelse af tingene i verden.

***

[130] Arne Hardis. 15.-21. okt. 2004. "Ude på midten". *Weekendavisen*

LITTERATUR

- Attali, Jacques. 2003. L'homme nomade. Frankrig

- Audi, Robert. 1999. The Cambrigde Dictionary of Philosophy 2nd edition. Cambrigde

- Barret, Harold. 1987. The Sophists. Californien

- BrainyEncyclopedia. Okt. 2004. http://www.brainyencyclopedia.com/encyclopedia/t/th/thurii.htm

- Hardis, Arne. 15.-21. okt. 2004. "Ude på midten". Weekendavisen

- Kronen.dk – website for modstanden mod euroen. http://www.kronen.dk

- Lund, Martin. 2004. "Presse Pianisten". Kommunikations-forum

- Oehler, Klaus. 2002. "Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism".

- Petersen, Bjarke. 2000. "Spin doctors – dem, der trækker i trådene". Chilinet.dk

- Rehling, David. 20. sep. 2004. "Pia, du er guds gave til Danmark". Information

- Transactions of the Charles S. Peirce Society Vol. XXXVIII No. 1/2

- ”Sagt i Ugen”. 25. nov. 2001. Politiken

- The Pragmatism Cybrary. Okt. 2004. http://www.pragmatism.org/history/Schiller.htm

- Angelini, Marco. 2004. ”Interpreting the Elder Sophists”. http://radicalacademy.com/studentrefphil6g.htm

- Friis Johansen, Karsten. 1998. Den europæiske filosofis historie – Bind 1. Viborg

- Jones, W.T., 1980. The Classical Mind, 2nd edition. Californien

- Romilly, Jacqueline de. 1992. The Great Sophists in Periclean Athens. Oxford

- Sørensen, Asger. 2002. ”Sansning og erkendelse hos Platon”. Semikolon årg. 2 nr. 4,: 44-56

- Trads, David. 2002. Danskerne Først!. København

Schopenhauer – et åndehul for de knap så optimistiske

Helle Øhlenschlæger

Anmeldelse af Arthur Schopenhauer: *Verden som vilje og forestilling* (1818). Oversættelse, indledning og noter af Søren R. Fauth, Gyldendal 2005, 648 sider i alt. 399 kr.

Værket

Søren R. Fauths oversættelse er af første bind af værket fra 1818, som her foreligger for første gang i sin helhed på dansk, hvilket kan undre, da der er tale om Schopenhauers hovedværk og en fængslende og velskrevet bog. Hidtil har man måttet benytte den tyske udgave af Schopenhauers samlede værker fra 1988, som også er den Fauth har benyttet til oversættelsen. Andet bind af værket udsendte Schopenhauer først i 1844, og alligevel er filosofien uændret! Iflg. Mikkel Bruun Zangenberg, anmelder fra Politiken, er det beklageligt at oversættelsen kun gælder første bind og ikke, dels dette andet bind af værket, som han kalder "afsindigt skægt og velskrevet", dels tillægget med bl.a. en kritik af Kants filosofi. Mikkel Bruun Zangenberg gør mest ud af konsekvenserne af Schopenhauers viljes-filosofi, og Børge Kristiansen, som anmeldte bogen i Weekendavisen, gør en del ud af at indsætte Schopenhauer i en historisk og åndeligt kulturel sammenhæng, men henviser i øvrigt til Søren R. Fauths indledning mht. hans filosofi.[131] Jeg vil derfor søge at give et indtryk af erkendelsesteorien, som er Schopenhauers svar til sine forgængere og som viser at han er en stringent tænker og ikke primært for litterater, som han ofte beskyldes for.

---

[131] Anmeldelse i "Bøger". Politiken 5/2-2005 og i Weekendavisen 11/2-2005.

Søren R. Fauths oversættelse er utrolig flydende og med et noteapparat, der virkelig hjælper en læser på ethvert niveau. Det er en gave, til alle vi der ikke læser et tilfredsstillende tysk, endelig at få adgang til de store tyske filosoffer som udgives i disse år.

Filosofien

Når man læser Schopenhauers *Verden som vilje og forestilling*, bliver man trukket ind i en stringent og rolig tankegang, uden vaklen eller filosofiske krumspring, der skal ruste os til endnu et forsøg på at redde verden fra at styrte i afgrunden mellem vor oplevelsessfære og dens genstand. Det forsøger Schopenhauer overhovedet ikke! Stille og roligt, som en anden bedstefar, siger han dét ligeud fra starten, som de fleste, i det mindste engang i tidernes morgen, før vi begyndte at læse filosofi, har tænkt: ”Livet kunne principielt være en drøm – sådan er det bare”. M.a.o. når man som subjekt ser på verden, er de sgu’ ikke rigtig til at komme udenom – de briller vi uvægerligt må se verden igennem, hvis ikke vi vil påberåbe os et guddommeligt udsyn. Det betyder jo ikke at livet ér en drøm, men at der intet er bag fremtrædelsen, som vi nogensinde vil kunne opnå sikker viden om, og med henvisning til Platons hulelignelse, kan vi derfor iflg. Schopenhauer lige så godt undlade at tilskrive denne eksistens. Verden er som sådan uomgængeligt vor forestilling, hvilket Schopenhauer bl.a. udtrykker således (s. 83):

> ”Det betyder at den helt virkelige, dvs. virkende verden, som sådan altid er betinget af forstanden, og at den uden den intet er. Men ikke kun derfor. Allerede fordi man

> ikke kan tænke noget objekt uden subjekt uden at modsige sig selv, må vi nødvendigvis overfor dogmatikeren, der erklærer omverdenens realitet for at være lig med dens uafhængighed af subjektet, bestride at der findes en sådan realitet. Hele objektverdenen er og bliver forestilling og netop derfor og i al evighed betinget af subjektet; den har med andre ord transcendental idealitet. Objektverdenen er dog på trods af dette hverken løgn eller skinvirkelighed, for den fremtræder som det den er, som forestilling, [...] Kun den ånd der er forskruet af sofisteri, kan få det indfald at strides om verdens realitet. Dette sker altid som følge af en urigtig anvendelse af den tilstrækkelige grunds princip [...]"

Med det sidste mener Schopenhauer at det er forkert at antage objektverdenen for 'årsag til vore oplevelser'. Der er ingen kausalrelation, da kausalitet (som er udformningen-/fremtrædelsen af den tilstrækkelige grunds princip), kun gælder for objektverdenen, som subjektet allerede er en forudsætning for.

Med jævne mellemrum gør Schopenhauer et passende udfald mod materialisme af den art, fx s. 103: "For den sætning der i al evighed umuliggør materialismen, er "intet objekt uden subjekt"".

Jeg mener faktisk at skræmmende mange brikker kan falde på plads og redde fænomenerne i ens eget commonsense verdensbillede i en filosofi som Schopenhauers. Således behøver man ikke længere spekulere sig gul og grøn over hvorvidt fortiden, tiden i det hele taget, matematikken og naturlovene nu også eksisterer 'i virkeligheden'. Der er

simpelthen noget galt med spørgsmålet, selvfølgelig ’eksisterer’ de ikke.

Idealismen

Schopenhauers filosofi minder i øvrigt på mange måder om Husserls fænomenologi og dennes tanker om videnskabelighed som en væsensskuen, der allerede ligger i anskuelsen. En skuen der skal hæves til en abstrakt viden ved fornuftens omorganiseringskraft.

Konsekvensen af at Schopenhauer til forskel fra Husserl åbent bekender sig til den transcendentale idealisme er – har vi lært – ikke desto mindre ’the bad guy’, den store stygge subjektive idealisme, som ingen vil ses i selskab med, når lyset tændes på diskoteket. Enhver god realist indser det reale indhold i sine tømmermænd og påtager sig det fulde ansvar for sine handlinger. Genstandsverdenen må reddes - hvad skal vi ellers studere med videnskabelig sikkerhed? Det er bare slet ikke det, der er pointen.

Idealisten stikkes i skoene at benægte (eller at behøve bevise) eksistensen af objektet, men pointen er en helt anden – det er ikke objektets eksistens, da denne jo er givet med subjektet, men objektets væsen, der ikke kan blotlægges med den rene anskuelse af enkelteksistenser, herunder alverdens udmærket videnskabelig kortlægning. En del af forklaringen vil for evigt undvige, uanset hvor lidt indhold vi forlanger i forklaringen og uanset hvor meget vi - som det er moderne i vestlig filosofi – indsnævrer det vi udtaler os om. ’Katten enten sidder eller sidder ikke på måtten” – javist, uomtvisteligt sandt - en sejr for logikken - og fuldstændig intetsigende i mere grundlæggende

filosofiske spørgsmål, som Schopenhauer mener, må være at forske i 'hvad verden er'.

Ikke fordi alt grundlæggende skal være metafysik og søgen efter første-årsager, men derfra og så til at henregne disse spørgsmål, som optager mennesker over hele verden, til overtro og spekulation, er langt. De store spørgsmål om livets opståen, mening og væsentlige egenskaber, er menneskelige, filosofiske spørgsmål, som ikke på grund af manglende bevis kan forvises til psykologien. Det er spørgsmål som alle dage fortsat vil søges indvortes, ofte i kontemplation. I dag er disse spørgsmål forvist fra filosofien og ligger og lumrer på humanistens støvede kontor, hvor fokus mere er på forklaringskraft og analogi end tilstrækkelige grunde og anskuelighed. Men litteraturstudier og andre videnskabsområder indenfor humaniora kan ikke forventes at dække det åndelige tomrum der er opstået i filosofien.

Humanisten

Det er præcis det, der er blevet Schopenhauers skæbne filosofisk set – at han regnes for lidt for meget humanist. Det er også især humanistiske filosoffer og forfattere der gennem tiden har prist hans vid. Således Kierkegaard, Nietzsche, Goethe, Beckett m.fl. Og han selv bekender sig i høj grad til Platon, som er en af de få ældre filosoffer, som mener at filosofi og litteratur ligger tæt op ad hinanden og som formidler filosofi via litteratur. Thomas Mann, der også var en tro Schopenhauer-tilhænger, skriver i sit forord til Schopenhauer-udgivelsen *Udødelige Tanker* (1939): "han erkendte det irrationelle i mennesket uden at tabe hovedet; han var, skønt

pessimist, humanist – og kan man være humanist uden at være pessimist?"[132]

Når man læser hans *Verden som vilje og forestilling* er det nu ikke pessimisme der springer én i øjnene. Tværtimod skriver Schopenhauer let og livsbekræftende, med et optimistisk glimt i øjet. Som når han i indledningen, nok for optimistisk, skriver: "Det giver sig selv at der under sådanne omstændigheder ikke findes noget andet råd til læseren om hvordan han skal trænge ind i den fremstillede tanke, end at han læser bogen to gange. Første gennemlæsning bør ske med stor tålmodighed".

Netop fordi han skriver i den måske mest fremskridts-optimistiske tid overhovedet, med Hegel som den samtidige hovedeksponent for fornuftens garanti for det højere historiske udviklingstrin vi hele tiden når, bliver han virkelig ikke særlig populær. Folk ønsker ikke at høre, at menneskets verden i sig selv, inkl. mennesket, er ond og irrationel, og det gør de fortsat ikke. Men det er den jo.

Det er en meget rammende karakteristik Thomas Mann kommer med. Schopenhauers idealisme består netop i at han tager udgangspunkt i det humane erkendeapparat, som er vort lod, præcis som Kant. For enhver fremtrædelse for et subjekt gælder forstandskategorierne tid, rum og kausalitet og princippet om den tilstrækkelige grund. For Kants 'Ding an sich' derimod er løbet kørt. Det er ikke således, som mange tror, at Schopenhauer udnytter Kants filosofi ved at misforstå ham som subjektiv idealist. Schopenhauer kritiserer tværtimod

---

[132] Villy Sørensen: *Schopenhauer. Biografi og tekst*, Det lille Forlag, Redaktion filosofi 1995 (Gad 1969).

Kant for at bevare denne objektive tingsverden udenfor vor rækkevidde. Det er kun indenfor subjektets sfære, at der i det hele taget gives et objekt og årsager, og Kant udelukkede ikke at tingen i sig selv på en måde var årsag til objektet.

Viljen

Schopenhauer mener at Kants Ding an sich i grove træk svarer til Platons idéverden, og at dette 'bagvedliggende uudgrundelige', som manifesterer sig som verden for os, bedst beskrives som 'vilje'. Naturens vilje til liv, som viser sig for os i forskellige objektiveringstrin: jo højere, des mere individuerede udtryk for de underliggende naturkræfter. En vilje som vi trods al vor fornuft aldrig helt kan undslippe, og som Schopenhauer drager en del praktiske konsekvenser af, bl.a. det berømte eksempel at end ikke selvmordet er en udvej.

At han regnes for pessimistisk filosof skal forstås således, at han er pessimistisk mht. at menneskets fornuft med et par trylleformler fra filosofferne, vil kunne erkende alt, som det er mest populært at mene omkring århundredskiftet. Menneskets verden er et skin, et maias slør der forhindrer os i at gå bag fænomenerne, som kun kan brydes i total æstetisk eller asketisk ligegyldighed overfor objektverdenen. (Se mere herom ved at læse tredje og fjerde bog – sidste halvdel af bogen.)

Så længe vi ser verden som individuerede udtryk for naturkræfterne/viljen (fx den enkelte iskrystal) og ikke som de evige idéer, de er et skin af (lovene som iskrystallen har fulgt), dvs. så længe vi handler som individer, må vi drive med strømmen og bl.a. indse at fri vilje, til fx at handle moralsk, ikke betyder at vi kan gribe ind i verdens gang (viljens individuerede manifestation), men at vi kan udleve vor

livsvilje, som den er os givet. Som han, med slet skjult sigte på Kants moralfilosofi, skriver s. 412: ” [...] at kalde viljen for fri og samtidig foreskrive den love for hvordan den bør ville, er da en modsigelse der er til at tage at føle på: - ”at burde ville!” er en lige så stor modsigelse som jern af træ”.

Man kunne måske kalde viljen livskraft eller energi, hvorved det ikke lyder helt så fjernt for os, i lyset af fx Einsteins almene relativitetsteori (iflg. hvilken masse beskrives som energi og tyngdekraft som krumning af rum), men at verden er vilje som manifesterer sig som vore forestillinger, er naturligvis stadig lidt af en metafysisk påstand. Som Georg Brandes skriver i *Ude og Hjemme*[133] 1884:

> “Han skattede sin Forstand højere end sin Karakter, følte hele sit Liv igjennem Spliden mellem sin Vilje og sin Indsigt og kom saaledes ud fra sin egen psykologiske Erfaring til at betragte Verden som Vilje og Forestilling. At Viljen er alle Tings Væsen – det er den nye Sandhed, han tror at have fundet.”

Det tror han ja, men Schopenhauer tror meget mere end det. han er inspireret af indisk filosofi og samtidig utrolig vidende om alverdens mere naturvidenskabelige emner, og han er nærværende som person i teksten, hvilket giver en meget indholdsrig bog, langt udover den mere stringente del af filosofien, som jeg har fokuseret på. Bogen er derfor anbefalelsesværdig uanset om man kan acceptere hans filosofi

[133] 7. årg. nr. 365, Søndag d. 28. September 1884, s. 634-36.

eller ej. Hvis man alene bedømte filosofferne på det utopiske element i deres filosofi, skulle de fleste (alle?) vel forkastes.

***

Take Away-Filosofi

- ***Kunne du tænke dig en mulighed for at få undervisningserfaring inden for filosofi?***

- ***Har du meninger du kan stå inde for?***

- ***Har du mod på at stille dig op foran andre mennesker og holde et filosofisk foredrag?***

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

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

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

Lyder det interessant? - Læs mere på:

www.takeawayfilosofi.tk

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, helst i Word-format.

- Bidrag kan sendes pr. e-mail til medlemmer af redaktionen (se adresser på indersiden af forsiden)

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