ISSN 0906-6446 #35 – DEC/04

REFLEKS

Center for Filosofi SDU - Odense

#35

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

Adresse:
Refleks
Center for filosofi
Odense Universitet
Campusvej 55
5230 Odense

Redaktion:
Sofus Ryge Petersen – sofus@rygepetersen.dk
Sisse Christina Runge – sirun03@student.sdu.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:
Ultimo maj 2005

Forside:
Rasmus Balder

Forord

Så er Refleks på banen igen, efter 4 meget stille år. Redaktionen er ny, materialet er nyt – Enjoy!

Det er meningen at Refleks fremover skal udkomme 2 gange om året, i slutningen af hvert semester. Da det er studerende der udfører det arbejde der ligger i at sende sådan et blad på gaden, og da dette arbejde stort set er ulønnet, kan der dog forekomme uregelmæssigheder i udgivelserne.

Tanken bag Refleks er at magasinet skal reflektere den filosofiske debat, og de filosofiske tanker der forefindes på, og i tilknytning til, center for filosofi på Syddansk Universitet – Odense. Derfor er det også afgørende for magasinets idé at I derude fatter tastaturet og sender bidrag ind, så der er åndsfoder nok til endnu et nummer.

Som det er at læse på indersiden af bagsiden, så tage vi imod bidrag fra både studerende og undervisere. På den måde håber vi, til alles glæde og gavn, at skabe grobund for yderligere diskussion og filosofisk inspiration.

På redaktionens vegne,
Sofus Ryge Petersen

Indhold

Forord……Side 4

Indhold……..Side 5

Rationel diskussion – hvad skal det nytte?…….. Side 6
Af :
Lektor, dr.phil. Søren Harnow Klausen

Findes der en jeg-substans?..... Side 24
Forsøg på en rationel rekonstruktion af
en utidssvarende opfattelse.
Af:
Professor, dr.phil. Erich Klawonn

"…En håbløst uacceptabel løsning……. Side 55
på sjæl-legeme problemet." -
Om Thomas Nagels artikel Panpsychism.
Af:
Stud. mag. Esben N. Petersen

Afsked og erstatning:…….Side 76
En topos i Hans Blumenbergs tænkning.
Af:
Ekstern lektor, mag.art. Kasper Lysemose

Rationel diskussion – hvad skal det nytte?

Søren Harnow Klausen

Festforelæsning ved kandidatafslutning på
Center for Filosofi, SDU, 18. juni 2004

Viel hat von Morgen an
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang
Hölderlin, *Friedensfeier*

Spørgsmålet om hvad filosofi egentlig kan bruges til melder sig i forskellige skikkelser i forskellige faser af ens filosofiske karriere. I begyndelsen gælder det i reglen om at retfærdiggøre valget af et eksotisk og angiveligt brødløst studium over for familie og venner og måske til dels også en selv. Spørgsmålet lader sig heldigvis tolke ret abstrakt, og man stiller sig i denne fase gerne tilfreds med abstrakte og idealistiske svar: filosofien spiller en vigtig rolle som den ultimative kritiske instans; den sætter spørgsmålstegn ved det som andre tager for givet og afdækker dets ofte tvivlsomme grundlag – det gælder f.eks. fordommen om at alting skal kunne bruges til noget! Når man senere skal til at springe ud som kandidat, går man dog ofte over til at tolke spørgsmålet mere som ens nyttefikserede og småborgerlige pårørende oprindeligt mente det. Man begynder nu at interessere sig for om der er nogen der kan bruge *en* til noget – og er villig til at *betale* for det – snarere end om filosofien er bollen over å'et i verdensånden eller ej. Og man forsøger at strikke en plausibel historie sammen om hvilke nyttige kvalifikationer og kompetencer filosofistudiet har bibragt en. I begge situationer, ja i stort set alle de sammenhænge hvor man skal prøve at vise hvad filosofien kan, er det almindeligt at slå på vigtigheden af *rationel diskussion*, og tildele filosofien en særlig rolle med henblik på at etablere og vedligeholde en sådan. Siden Sokrates har filosofferne brystet sig af at kæmpe for menneskehedens forbedring med ordet snarere end med sværdet. Og der er vist ingen tvivl om at filosofien kan *noget* med ord og argumenter. Fra Sokrates til dagens filosofistuderende har faget produceret nogle af de mest effektive og øretæveindbydende *partyspoilers*: filosoffer kan om ikke andet ødelægge enhver nok så god stemning med et

par velvalgte kritiske bemærkninger. Og Nietzsche havde utvivlsomt ret i at det er lykkedes filosofferne at forføre stærke, velfungerende mænd til at opgive deres udadvendte liv og i stedet hellige sig rundkredspædagogik og sjælenusseri. Men det er jo ikke rigtig noget at være stolt af.

Spørgsmålet er ikke om man kan udrette noget med såkaldt rationel diskussion, men om man kan udrette noget *godt*. Troen på diskussionen som et vidundermiddel er så rodfæstet at ikke en gang de ellers så kritiske filosoffer normalt vover at rokke ved den. Her vil jeg imidlertid gå mod strømmen og sætte debatten til debat. Det kan måske virke malplaceret at jeg netop i dagens anledning fremsætter disse skeptiske betragtninger – som om jeg var ude på at berøve jer det lidet I måtte have at tilbage at basere jeres forhåbninger og selvværd på. Men til jeres trøst og opmuntring vil jeg minde om at man jo ikke bliver ansat på hvad man *faktisk kan*, men hvad folk *tror* at man kan, herunder hvad man *får dem til at tro* at man kan. Det er *Schein* snarere end *Sein* som regerer på jobmarkedet. Og når man først er blevet ansat, viser det sig jo i reglen at man *selv* godt kan bruges til et eller andet – hvad *filosofien* i sig selv kan bruges til, bliver da mindre væsentligt.

Desuden kan jeg berolige jer med at jeg ikke – i hvert fald ikke endnu! – er nået til et entydigt negativt resultat. Jeg vil bestemt ikke hævde at rationel diskussion er af det onde. Det viser sig blot at spørgsmålet er mere komplekst end som så, at sagen langt fra er så klar som det almindeligvis antages. Det burde være en god nyhed: så længe enden er løs, er alting godt set fra filosoffens synspunkt.

I

John Milton skriver i sit forsvar for trykkefriheden *Aeropagitica, A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing* fra 1644: ”Let Truth and Falsehood grapple; who ever knew truth put to the wors, in a free and open encounter” (KSW 192). Et par århundreder senere skrev John Stuart Mill i *On Liberty*:

> There must be discussion to show how experience is to be interpreted. Wrong opinions and practices gradually yield to fact and argument; but facts and arguments, to produce any effect on the mind, must be brought before it … In the case of any person whose judgment is really deserving of confidence, how has it become so? … Because he has felt that the only way in which a human being can make some approach to knowing the whole of a subject is by hearing what can be said about it by persons of every variety of opinion … (OL 25).

Disse synspunkter hører i dag til de mest indgroede bestanddele af vor kulturelle selvforståelse, og diskussion og debat er blandt de mest universelt hyldede idealer. Om ikke andet må vi have en debat om det ene og det andet, mere samtale, mere diskussion. [Jeg hørte forleden i et radioprogram en jæger påstå at midlet til at reducere antallet af anskudte ænder og gæs må være ”at gå ind i det etiske og rigtig få snakket om sagen!”]. Og der er bred enighed om at det er bedre at lade fascister, fanatikere, fantaster og fusentaster komme til orde i debatten end at lukke munden på dem. Men holder det?

Lad os først på god filosofisk vis søge en begrebsafklaring og en mere præcis formulering af synspunktet og argumenterne. Hvorvidt noget er nyttigt eller ej, afhænger selvfølgelig af hvad man forstår ved nytte. Man kan vurdere diskussion og debat mht. til deres evne til at realisere forskellige målsætninger. Miltons synspunkt er at en åben diskussion er det bedste middel til at frembringe *sandhed*. Her er der altså fokus på de *erkendelsesmæssige* konsekvenser; et andet synspunkt af denne art kunne være at diskussion er et middel til at frembringe *viden*, dvs. sandheder som også er *begrundede*. Det er nærliggende at opfatte selve det, at en overbevisning har været til diskussion og stået distancen heri, som en begrundende faktor.

Mills synspunkt er mere komplekst. Hans udgangspunkt er at *viden er nøglen til velfærd*. Som bekendt er han – fornuftigvis – ikke liberalist i moderne forstand; han opfatter ikke frihed og diskussion som *absolutte* goder eller rettigheder, men som instrumentelle i forhold til velfærden, som er det eneste *virkelige* gode. Her har vi altså to påstande der kan undersøges enkeltvis: diskussion er et uovertruffet middel til frembringelse af viden – og viden er et uovertruffet middel til velfærd.

Hvor udbredt den sidste antagelse end er, vil de fleste kunne se at der ikke er nogen helt simpel og entydig sammenhæng mellem viden og velfærd. Mon ikke enhver filosofistuderende har oplevet at nok så megen viden ikke i sig selv bringer en nærmere sine drømmes mål – at viden, trods alle erklæringer om det modsatte, ikke er den valuta som samfundet sætter højst i kurs? Hvis vi skal tro de amerikanske ungdomsfilm, er det i reglen ikke nørden, men snarere den

blåøjede og muskelsvulmende *quarterback* som får lov at tage drømmepigen til *the Prom*. Og der er som bekendt ganske mange usædvanligt vidende mennesker som hverken har arbejde, pensionsopsparing eller social anerkendelse. For at gøre det hele værre er den oplyste og vidende jo som regel langt mere smerteligt bevidst om sine ulykkelige omstændigheder end den mindre reflekterede.

Erasmus fra Rotterdam gik så langt som til at hævde at dårskab er det eneste sikre middel til lykke. Mens andre rusmidler kun formår at holde sorgerne på afstand et kort stykke tid – hvorefter de falder over en med forøget kraft – er dårskaben det eneste hvis virkning er permanent, og som er i øvrigt er gratis og tilgængelig for alle overalt (PF 73).

Det udelukker selvfølgelig ikke at viden er et uovertruffet middel til at fremme den *generelle* velfærd. Måske gør den ikke umiddelbart den enkelte sandhedssøger mere lykkelig, men den forbedrer de generelle livsvilkår. Selv den ensomme nørd nyder fordel af den moderne teknologi, som i sidste ende bygger på viden og videnskab: moderne fødevareproduktion giver ham mulighed for at trøstespise, han kan høre romantiske lieder og urban blues i perfekt klangkvalitet på stereoanlægget, og hvis han vælger selvmordet kan det gøres let og smertefrit.

Alligevel er sagen måske mere speget end som så. Siden Rousseau og Herder har mange hævdet at viden heller ikke *generelt* gør os mere lykkelige; at det erkendelsesmæssige fremskridt har haft store omkostninger på andre fronter. En mindre radikal, men nok så relevant betragtning er at meget stor del af den viden som p.t. produceres primært tjener til at gøre livet surt for folk: kvantitativt set drejer en stor del af den aktuelle videnssøgen sig om rationaliseringsmuligheder,

forbruger- og vælgeradfærd og mere generelt om effektive strategier til at realisere lumske planer.

Det er alt sammen meget speget, og det mest fornuftige er nok at modificere synspunktet: det er den rigtige viden, anvendt på den rigtige måde som er afgørende for vores velfærd. For mig at se er det dog en *meget* vidtgående modifikation, som i høj grad tager luften ud af det oprindelige synspunkt. Men lad mig gå videre til mit hovedtema: nytten af *rationel diskussion.*

II

Fortalere for en helt fri diskussion betegnes gerne som tilhængere af *diskursiv liberalisme* (KSW 189ff.). De ønsker at alle synspunkter skal have mulighed for at mødes og brydes, uden at nogen af disse tildeles særlige privilegier eller diskussionen på anden måde reguleres. Enhver ide skal have adgang til ideernes markedsplads (eller slagmark); de stærkeste argumenter vil vinde, og de der taler sandt vil udkonkurrere udbyderne af skrøner og myter.

Umiddelbart synes der at være rigeligt *empirisk* belæg for den diskursive liberalisme. Der er dels ens personlige erfaringer. Hvem har ikke haft udbytte af at diskutere med gode venner, i læsegrupper eller i større forsamlinger? To hoveder tænker bedre end et; andre er bedre til at finde ens fejl. *Arbejdsdeling* har generelt vist sig særdeles hensigtsmæssigt, og det synes i høj grad også at gælde den intellektuelle arbejdsdeling. Og hvem af os har ikke nydt godt at den lette adgang til forskellige synspunkter og informationer, på biblioteker, i aviser og i almindelig samtale? Det har udvidet

vores horisont, sat det vi mente at vide på forhånd i relief, gjort os kritisk og årvågne og skærpet vores dømmekraft.

Så er de mere generelle *historiske* erfaringer. åbne samfund er overlegne med hensyn til vidensproduktion, og vidensproduktion er afgørende for at skabe velfærd. Desuden synes der at være en tæt sammenhæng mellem diskursiv liberalisme og et sundt politisk klima og en hensigtsmæssig styreform. Antikkens Athen, kalifatet i Cordoba, Nordvesteuropa og Nordamerika i nyere tid synes at være gode eksempler på hvordan fri meningsudveksling, materielle, kulturelle og politiske fremskridt går hånd i hånd. De lukkede samfund sakker derimod agterud i videnskapløbet og sætter uvægerligt over styr hvad de måtte have haft af naturgivne fordele.

Alligevel er der måske grund til en vis skepsis. Det empiriske grundlag er ikke stort, og vi har ikke mulighed for at eksperimentere: vi kan ikke undersøge om et mere lukket samfund under *sammenlignelige* omstændigheder kunne være lige så produktivt mht. viden og velfærd. Måske er der endog en vis *modevidens*: visse diktaturer har tilsyneladende haft et højt uddannelsesniveau og produceret betydelige forskningsresultater. Romerriget var ikke præget af den samme frie diskussionskultur som de græske bystater, men havde et højere niveau hvad angår velfærd og teknik. Under alle omstændigheder kan det være svært at afgøre hvad der er årsag og virkning: voksede diskussionskulturerne måske frem som følge af materielle fremskridt, snarere end omvendt? Allerede Aristoteles gjorde opmærksom på at filosofi og videnskab først kan udfolde sig når de mere basale behov er blevet dækket, og det er blevet påpeget at den nyere tids videnskab fremkom i

kølvandet på ydre begivenheder og ændringer i samfundsforholdene, snarere end omvendt. Aktuelle undersøgelser af forholdet mellem tolerance og produktivitet og innovation i USA rejser tilsvarende spørgsmål om hvad der egentlig er årsag til hvad. Den britiske uddannelsesforsker Alison Wolf har for nylig påpeget at der er en slående mangel på empirisk evidens for en klar sammenhæng mellem investeringer i uddannelse og økonomisk vækst (DEM).

Ved nærmere eftersyn viser de personlige erfaringer sig også at være mindre entydige. Mon ikke mange af os har haft lige så mange negative som positive erfaringer med diskussion og intellektuel arbejdsdeling? Gruppearbejde i gymnasiet har et blakket ry, ikke mindst blandt de dygtige elever, der ofte bliver hæmmet og udnyttet snarere end stimuleret. Seminarformen, som har været en udbredt undervisningsform på især de tyske universiteter siden Humboldt, har sine åbenlyse ulemper. Jeg har selv oplevet en kendt og ellers hårdhudet tysk professor bryde grædende sammen efter forgæves at have forsøgt at lægge låg på en vildtvoksende diskussion blandt de studerende om deres kæledyrs og andre dyrs følelsesliv: ”Bitte nicht noch ein Mal die Amöbe!”. Danske studerende er ofte særdeles afvisende over for denne undervisningsform, fordi de ikke har tillid til hinanden: de gider ikke spilde tiden på at høre en inkompetent eller i bedste fald middelmådig sagsfremstilling, når de kan få en mere autoritativ ”ovenfra”.

Tilbage bliver måske diskussionerne i den allersnævreste kreds, med gode håndplukkede venner. Men dels kan man diskutere hvor liberalt dette egentlige er, da der jo netop er tale om forholdsvis lukkede kredse. Dels kan man overveje om ikke en stor del af det positive indtryk skyldes det sociale snarere

end det erkendelsesmæssige udbytte: det er *hyggeligt* at diskutere – det er fornøjeligt og sammenholdsskabende tidsfordriv på linje med kortspil.

Generelt overser de ukritiske fortalere for diskursiv liberalisme de mange uheldige *bivirkninger* ved at give diskussionerne. To hoved tænker måske bedre end et. Men der er vist også noget med at for mange kokke fordærver maden. Og tænker to grødhoveder også bedre end et? Er det kvaliteterne eller manglerne som forstærkes? I hvert fald gælder det at jo flere der får mulighed for at ytre sig i debatten, jo mere *uoverskuelig* bliver den, ligesom mængden af *støj* og *redundans* vokser. Har vi virkelig fået en *bedre* filosofisk diskussion i dag, hvor bibliotekerne bugner af artikler om artikler om artikler om krøller på et perifert perspektiv på en perifer sag, end man havde omkring 1650, hvor nogle få intellektuelle brevvekslede med hinanden i en ellers diskussionsfattig kultur?

Faren for en *epidemisk* spredning af dårlige ideer er vokset i takt med udviklingen af mere effektive informationsteknologier og en mere fri diskussionskultur. Det er selvfølgelig lettere at få en intellektuel kønssygdom når man dyrker intellektuel gruppesex end når man bliver i sin munkecelle. Liberalisterne overser at mennesker er *godtroende*, forfaldne til *ønsketænkning* og *selvbedrag* og ofte lægger mere vægt på *udtrykket* end på *indholdet.* Sandhed er ikke en så universelt efterspurgt og let genkendelig vare, at den ikke kan udkonkurreres af andre produkter som f.eks. skrøner, ønsketænkning, bekræftelse af fordomme og lignende. Erasmus af Rotterdam var helt på det rene med dette:

> Hvis nogen ønsker et klart eksempel på [at mennesket foretrækker falskhed frem for sandhed, behøver han blot at gå til en gudstjeneste, hvor alle sover eller gaber eller føler sig dårligt tilpas så længe et alvorligt argument præsenteres, men sætter sig op og følger opmærksomt med når præsten begynder at diskutere en gammel kones historie (PF 71),

siger han i *Dårskabens Lovprisning.* De diskursive liberalister glemmer desuden – præcis som deres fætre på politikkens område – at ideernes frie marked lige så vel kan udnyttes til retorisk og demagogisk styring af meningsdannelsen som til fair og saglig konkurrence. Det burde i dag være blevet klart at transaktionerne på dette marked kan påvirkes af økonomiske og ideologiske interesser, og at det kan komme til regulære monopoldannelser (f.eks. i form af *paradigmer*). Selv om Mill endnu ikke havde gjort de same smertefulde erfaringer, måtte han dog allerede indrømme at ”the tendency of all opinions to become sectarian is not cured by the freest discussion, but is often heightened and exacerbated thereby” (OL 63). Mill var også klar over at empirien ikke understøttede Miltons oprindelige optimisme:

> … the dictum that truth always triumphs over persecution is one of those pleasant falsehoods which men repeat after one another till they pass into commonplaces, but which all experience refutes (OL 34),

skriver han i en af de mindre euforiske passager i *On Liberty*. Vi kan faktisk *ikke* gå ud fra at sandheden tager vare på sig selv.

III

Selv blandt erklærede diskursive liberalister som Mill kan man altså finde tegn på en mere nøgtern holdning. Mange er i dag, igen analogt til udviklingen inden for politisk og økonomisk teori, gået bort fra den *rene* liberalisme, ifølge hvilken opgaven blot består i at gennemføre en *deregulering*, hvorefter sandheden vil tage vare på sig selv, og har i stedet nærmet sig hvad man måske kunne kalde en *diskursiv socialliberalisme*: myndighederne må arbejde aktivt for at skabe og opretholde rammerne for en virkelig fri diskussion.

Det er selvfølgelig et mere fornuftigt synspunkt. Man kan dog betvivle om modifikationen er vidtgående nok. Ifølge den typiske diskursive socialliberalisme drejer det sig alene om at sikre mangfoldigheden og den frie adgang til at ytre sig og blive hørt. Dette kan måske til en vis grad løse problemet med monopoldannelse og kommercielt motiveret manipulation. Men det løser ikke problemerne med støj, uoverskuelighed og nivellering. Tværtimod: hvis programmet føres ud i livet, øges risikoen for at diskussionen vil drukne i støj og middelmådighed. Internettet er muligvis ved at udvikle sig til et eksempel på dette.

Løsningen synes at være at gå endnu videre og regulere mere *substantielt*, dvs. henholdsvis fremme og hæmme udbredelsen af bestemte synspunkter ud fra egentlige *kvalitetskriterier*. Heldigvis er dette også hvad man faktisk gør: man *subventionerer vidensproduktion* og prøver at sikre at

sande og begrundede historier kan fås stort set lige så billigt og let som sladder- og løgnehistorier. Det er ikke muligt at få hvad som helst optaget i avisen endsige publiceret i tidsskrifter og bøger. Dette kan måske stadig kaldes diskursiv socialliberalisme, men vil man kalde en spade for en spade, er det nok mere rimeligt at betegne det som diskursiv *paternalisme*.

IV

En del tilhængere af diskursiv liberalisme vil sikkert indvende at hele min *konsekventialistiske* betragtningsmåde er forfejlet: rationel diskussion kan ikke underkastes en snæver nyttebetragtning. Det er i hvert fald en kendsgerning at mange tilhængere af diskursiv liberalisme faktisk vurderer diskussion og debat ud fra andre kriterier end deres evne til at producere sandhed. Nogle synes endog at ville se helt bort fra konsekvenserne. Hos to SDU-forskere, Anker Brink Lund og Maja Horst, læser man f.eks.

> Vil man nå en ægte demokratisk beslutning, er man nødt til at tale sig til rette. Det er et meget krævende ideal, og man kan med god ret argumentere for, at andre former for politiske systemer er mere effektive. Debat er altså ikke nødvendigvis et tilstrækkeligt middel til løsning af problemer, men debat er tilstrækkeligt anerkendt som ideal til at være et nødvendigt mål for et samarbejdende folkestyre i Danmark (DOD 41).

Måske er der noget om at vi danskere i særlig grad værdsætter det levende ord, ligesom vi kan lide marinerede sild og

frikadeller. Jeg er i hvert fald åben over for at man kan give andre begrundelser for at opretholde og fremme en levende diskussionskultur. Meget tyder på at mennesker simpelthen kan lide at ytre sig og diskutere, uafhængigt af konsekvenserne. Sokrates siger i *Eutyphron* at "… det er den største lykke for et menneske at diskutere hver eneste dag om, hvorledes man kan blive et godt menneske" (PS I: 294). Det er vist lidt af en overdrivelse, men hvis der også levnes behørig plads til både andre diskussionstemaer, f.eks. fodbold, biler, kvinder og universitetspolitik, og andre fornøjelser, herunder også af mere sanselig art, er der vel noget om snakken.

Så er der som tidligere nævnt det *sociale* aspekt. Erasmus påpegede at "intet gode vækker behag med mindre det nydes i selskab med andre" (PF 72). Måske er det med sandhedssøgen som med det at spise på restaurant eller se komedier: det er ulig mere fornøjeligt i behageligt selskab. Og måske har den fri diskussion en vigtig ventilfunktion: man kan få afløb for sin harme og afreageret verbalt. Mine egne erfaringer som bl.a. institut- og studieleder understøtter dette synspunkt. Intet tyder på at meningstilkendegivelser og diskussioner på diverse møder generelt bidrager til at der træffes mere fornuftige beslutninger – ofte træffes beslutningerne snarere på trods end på grund af det som er sagt på møderne – men folk bliver sure og uregerlige hvis de ikke får mulighed for at gennemføre en åndelig territorieafpisning.

Jeg er også åben for at man kan begrunde diskursiv liberalisme analogt til *biodiversitet*: lige som jeg er glad for at kunne tage mine børn i zoo og vise dem tigre og søkøer – som ellers ikke i sig selv bidrager det store til den universelle utilitaristiske kalkule – håber jeg at de også, såfremt de engang

skulle komme til at studere på universitet, endnu vil kunne støde på overbeviste heideggerianere og wittgensteinianere. Pluralisme kan begrundes æstetisk.

Men alt dette er strengt taget irrelevant. For det er ikke *mig* der trækker nyttebetragtningen ned over emnet. Det er liberalisterne selv – Milton, Mill, Popper og konsorter – der insisterer på at fri diskussion er det bedste *middel* til at opnå sandhed, viden og velfærd. Man kan vælge enten at ændre målsætningen eller at opgive selve den konsekventialistiske betragtningsmåde, men i så fald har man også ændret tesen. Desuden tvivler jeg på at man kan begrunde en så massiv opprioritering af den fri diskussion som den der foregår i dagens samfund ud fra de nævnte alternative kriterier. *Så* sjovt er det vist heller ikke at diskutere!

V

En anden mulig indvending er at jeg ikke som annonceret har fokuseret på *rationel* diskussion, men på helt *fri* diskussion. Den sidste vil sikkert tendere til at være anarkistisk, støjende og middelmådig. Stiller man derimod en række formelle krav til diskussionen – krav til argumentation og begrundelse – vil det støjende og middelmådige blive sorteret fra, og vi vil få en konkurrence alene på evnen til at producere sandhed.

Men dette er et meget paternalistisk synspunkt, som i praksis dårligt kan undgå at begrænse åbenheden ganske betragteligt og favorisere bestemte deltagere i debatten og dermed også bestemte substantielle holdninger. Og man kan næppe definere rationalitet uafhængigt af målsætningen: rationel diskussion er den form for diskussion som er sandhedsfremmende. Rent deontologiske eller procedurale

teorier opererer derimod med et for tyndt begreb om rationalitet til at man kan diskvalificere nazisters, stalinisters, astrologers og homøopaters ofte strukturelt lydefri diskussioner. Og der er næppe noget værre end personer der behersker de argumentatoriske grundregler, men har fikse ideer og en eklatant mangel på dømmekraft.

Men hvis man allerede selv kender sandheden om et givet emne, vil det ofte være både mere effektivt og mere ærligt at meddele andre den direkte, end at trække dem gennem en kunstig diskussion om noget der faktisk *ikke* står til diskussion, og bilde dem ind at intet synspunkt er privilegeret. At lade islamisk fundamentalisme, astrologi og moderne naturvidenskab mødes til en fri og rationel diskussion er lige så usportsligt som at udfordre til boksekamp når man selv har bly i handskerne.

Til gengæld er der måske noget om at diskussion og argumentation er et uovertruffet middel til at *overbevise* andre og få dem til at antage ens egen holdning. Man skal ikke kimse af argumenternes retoriske og forførende kraft. Og man skal betragte den som et gode, hvis målet helliger midlet (hvilket jeg i denne sammenhæng antager at det gør), og hvis det er de rigtige – de som virkelig har viden – der benytter sig af den.

VI

På dette sted begynder pessimismen således at slå om i optimisme, i hvert fald hvad angår *filosoffernes* mulige rolle: hvis det drejer sig om at diskutere på den rigtige måde, ud fra rigtige præmisser, så man når til det rigtige resultat, burde der være god brug for filosofisk ekspertise. Og hvis det ikke primært drejer sig om at begrunde og erkende, men om at

udbrede sandheder, vil man kunne drage nytte af filosoffernes evne til at forføre og manipulere. Der er en ældgammel og agtværdig tradition herfor: de sokratiske samtaler var jo ingenlunde herredømmefri, men ekstremt manipulerende. Man kan også påberåbe sig andre autoriteter. Heidegger hævdede at al tænkning er monologisk (US 265), og selv om Gadamer på overfladen synes at være mere til at snakke med, viser det sig ved nærmere eftersyn at det han forstår ved dialog *er traditionens dialog med sig selv*, og at det primært drejer sig om at høre efter i timen (WM 469). Og da traditionen strengt taget slet ikke kan tale, må der være nogen som taler for den, og det kunne da passende være filosofferne. Så snart man vover at anlægge en mere nøgtern og mindre politisk korrekt betragtning på emnet, får man øje på alle mulige opgaver som en filosof ikke burde være den værste til at løse.

Det er meget svært at sige i hvor høj grad diskussion er et gode. Der er en del der tyder på at en kvalificeret diskussion er et gode. Det er ikke helt let at sige hvad en kvalificeret diskussion er, endsige *hvordan* den gør det gode den gør, eller præcis *hvad* det er. Der er meget som tyder på at filosofferne kan bidrage til at gøre diskussionen mere kvalificeret, og det er helt klart at der er en mængde vigtige og vanskelige spørgsmål vedrørende naturen og værdien af diskussion og debat som kalder på en mere grundig og seriøs filosofisk behandling end jeg her har givet dem. Det er slet ikke usandsynligt at nogen endog vil betale for det.

Med denne aldeles løse og dermed ret lykkelige ende vil jeg slutte min enetale – der er selvfølgelig ingen efterfølgende diskussion! – og blot ønske jer til lykke med kandidatgraden og alt muligt held frem over.

LITTERATUR

Erasmus: *Praise of Folly* (trans. B. Radice). London 1971 (PF)

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode.* Tübingen 1986 (WM)

Goldman, Alvin I.: *Knowledge in a Social World.* Oxford 1999 (KSW)

Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen 1959 (US)

Høeg, C. & Ræder, H. (red.): *Platons Skrifter – første bind: Euthyfron*. Kbh. 1932 (PS)

Klausen, Søren Harnow: ”Hvad er oplysning?”, KRITIK 130 (1997), s. 10-14

Lund, Anker Brink og Horst, Maja: *Den offentlige debat – mål, middel eller mantra?*
(Kbh. 1999) (DOD)

Mill, John Stuart: *On Liberty*. Ed. Currin V. Shields. London 1997 (OL)

Wolf, Alison: *Does Education Matter? Myths About Education and Economic Growth.*
London 2002 (DEM)

Findes der en jeg-substans?
Forsøg på en rationel rekonstruktion af en utidssvarende opfattelse.

Af Erich Klawonn

Denne artikel er et noget udvidet forlæg for en tiltrædelsesforelæsning, som blev holdt den 2. februar 2003 i anledning af ansættelse af Erich Klawonn som professor ved Center for Filosofi, Syddansk Universitet.

I

Når man beskæftiger sig med idehistoriske og filosofiske emner, kommer man ret hyppigt ud for tilsyneladende væsentlige og konsekvensrige synspunkter, som alle er enige om er forkerte, men hvis fejlagtighed ingen synes i stand til at dokumentere. Det kan blot konstateres, at de pågældende synspunkter ikke ”har vind i sejlene”, eller at de ”har tidsånden imod sig”. Nu kan man så vælge at lade historiens dom være det sidste ord i sagen, hvilket dog virker intellektuelt utilfredsstillende. Ud fra en almen filosofisk interesse burde det vel snarere undersøges, om den generelt negative dom over sådanne synspunkter overhovedet er retfærdig – hvad der naturligvis vil kræve, at man mere interesserer sig for *sagen* end for kulturelle og idehistoriske konjunkturer.

Det er på baggrund af en sådan almen filosofisk interesse, at jeg i denne artikel (som oprindelig var et foredrags-oplæg) vil forholde mig til *den klassiske antagelse om eksistensen af et substantielt jeg*. Her er der netop tale om et historisk betydningsfuldt, væsentligt, konsekvensrigt og for mig at se på ukvalificeret vis generelt forkastet synspunkt.

Som det vel allerede er fremgået vil jeg ikke anlægge et primært historisk perspektiv, men et systematisk-filosofisk. Dvs. emnet for undersøgelsen i det følgende er *muligheden for at foretage en rehabilitering eller rationel rekonstruktion af antagelsen om et substantielt jeg*.

Hvad menes der i det hele taget med at hævde, at jeget er en substans?

Påstanden om, at jeget er en substans, går groft sagt ud på, at ordet ”jeg”, sådan som enhver bruger det om sig selv, refererer til en ikke-fysisk enhed – et jeg eller et selv - som i modsætning til sine egenskaber har selvstændig eksistens, og som kan bestå, alt imens dens mere tilfældige egenskaber ændrer sig. Jeget opfattes hermed som et eksisterende *noget*, der er ”bærer” af jegtilstande eller subjektive tilstande, såsom tanker, følelser, forestillinger, sanseindtryk osv. På grund af egenskabernes mentale natur, identificeres jegsubstansen ofte med sjælen. Derfor kan jeg-substansen også omtales som en *sjælesubstans*.

Det kendteste udtryk for en substantiel jegopfattelse inden for nyere vesteuropæisk filosofi er den såkaldte *cogito-sætning* hos Descartes, altså udsagnet: *Jeg tænker, altså er jeg* (Cogito ergo sum/Je pense, donc je suis). Her henvises der til den talendes eget jeg som en eksisterende størrelse, der er ”bærer” af bevidsthedstilstande og bevidsthedsaktiviteter, der som sådanne umiddelbart foreligger for jeget. De enkelte mentale fænomener, som Descartes under ét omtaler som *tanker* (cogitationes) er jegets variable egenskaber eller accidenser, mens tænkning, oplevelse eller opfattelse overhovedet – dvs. uanset hvilke fænomener, der mere specifikt foreligger – er dets essentielle eller definerende egenskab. Her er der en klar analogi til det aristoteliske begreb om *en primær substans*: Begge typer egenskaber, både de tilfældige og den nødvendige, forudsætter et selvstændigt eksisterende ”noget”, som de inhærerer i eller er tilstande hos. Det hævdes altså, at i og med,

at tanker, følelser, forestillinger osv. eksisterer, eksisterer der nødvendigvis også et substantielt jeg eller selv, der har dem!

Her må man i øvrigt være opmærksom på, at selv om det historiske udgangspunkt for forståelsen af substansbegrebet – f.eks. hos Aristoteles – er forholdet mellem en fysisk ting og dens egenskaber, medfører ”en substantiel jegopfattelse” ikke nødvendigvis, at jeget er en art objektiv genstand. Ifølge den substantielle jegopfattelse er jeget eller sjælen et eksisterende ”noget”, som kan fungere som logisk subjekt for egenskabstilskrivelse, og som i modsætning til sine egenskaber kan eksistere selvstændigt – men det er ikke nødvendigvis ”noget, man risikerer at falde over på gaden”. Descartes omtaler ganske vist jeget som *den tænkende ting* (res cogitans); men man skal ikke taget ordet ”ting” alt for bogstaveligt i denne forbindelse, eftersom han ikke mener, at jeget eksisterer i det fysiske rum. Det er eksempelvis ikke noget, som hjerneforskere vil kunne få adgang til gennem tilstrækkeligt grundige undersøgelser inden for deres særlige arbejdsområde.

II

Fra antikken og til langt op i 1800-tallet var den substantielle jegopfattelse overordentlig udbredt og indflydelsesrig, både inden for filosofien og i den folkelige virkelighedsforståelse. Af samme grund syntes det indtil for ca. 150 år siden at give god mening at diskutere, om det individuelle jeg eller den individuelle sjæl kan overleve den fysiske død. Men siden da har holdningen ændret sig radikalt. I dag placeres den substantielle jegopfattelse nærmest på niveau med troen på spøgelser – bortset fra, at den anses for vanskeligere at forstå.

Jeg vil ikke bevæge mig ud i en dyberegående diskussion af de indvendinger og idehistoriske og kulturelle faktorer, der har ført til denne forringelse af jegets og sjælens status inden for kulturen. Blot er det værd at bemærke, at en stor del af indvendingerne snarere er af ideologisk eller quasi-ideologisk end strengt saglig natur.

Dette gælder f.eks. for appellerne til *naturalismen* eller ”det naturvidenskabelige verdensbillede” – dvs. den opfattelse, at der ikke findes andet end den slags ting, som naturvidenskaberne beskæftiger sig med. Her bør man betænke, at naturalismen ikke selv er et naturvidenskabeligt resultat, men et på mange måder problematisk filosofisk synspunkt, der i højere grad støtter sig til naturvidenskabernes prestige end til en præcis argumentation. I øvrigt kan en insisteren på at holde sig inden for ”et naturalistisk paradigme” meget vel vise sig at have manifest absurde konsekvenser – bl.a. den, at man ikke kun tvinges til at nægte eksistensen af et substantielt jeg, men også eksistensen af indre oplevelser, eksempelvis en oplevelse af smerte, sådan som den umiddelbart foreligger for en selv. Et sådant datum kan man tilsyneladende ikke få adgang til ved at studere en organisme ”udefra” eller i et naturvidenskabeligt perspektiv. For at kunne fastholde det naturvidenskabelige verdensbillede har nogle derfor følt sig foranlediget til at nægte eksistensen af tanker, følelser, sanseindtryk og fornemmelser af smerte og behag. Troen på, at man vil føle smerte, hvis man lægger hånden på en rødglødende kogeplade, kan ud fra denne opfattelse sammenlignes med tidligere tiders tro på hekse og trolde. Dette er netop karakteristisk for ideologier: at de har en tendens til at gøre deres tilhængere blinde for kendsgerninger.

Mindst lige så ideologisk inficeret er dog efter min opfattelse den modsatte fløjs (dvs. ”humanisternes”) appeller til *de moderne decentrerede verdensbilleder*, der vil opløse individet i forskellige former for ”andethed” (f.eks. samfundet, kulturen, historien, sprogsystemet – eller hvad det nu måtte være). Her tænker jeg bl.a. på socialkonstruktivisme, poststrukturalisme, postmodernisme, dekonstruktivisme, marxistisk inspireret antihumanisme, de mere radikale varianter af kultur-relativismen osv. Nogle af disse af synspunkter kan ganske vist ikke frakendes en vis metodologisk frugtbarhed (f.eks. i relation til kultursociologi, videnssociologi og hermed beslægtede områder); men når der er tale om at bekræfte eller afkræfte bestemte anskuelser angående virkelighedens grundlæggende beskaffenhed, leder man i reglen forgæves efter argumenter, som kan virke overbevisende ”på ikke-sekteriske præmisser”, dvs. uafhængigt af en forhåndsaccept af en eller anden generaliseret variant af et decentreret verdensbillede. Tendensen er i øvrigt den, at man snarere end at bevæge sig ind i en egentlig argumentation forsøger at profilere sit synspunkt ved at opstille nogle angiveligt *utidssvarende* og derfor uacceptable ”modbilleder” til det. Et hyppigt anvendt modbillede er netop den klassiske lære om jegets substantialitet.

Formildende skal det dog bemærkes, at den netop antydede kritiske holdning til ”de decentrerede verdensbilleder” først og fremmest er rettet mod de varianter af dem, der har *imperialistiske prætentioner* – dvs. præsenterer sig som gældende for virkelighedsforståelsen som helhed. For at betragte en enkelt indflydelsesrig variant kan man f.eks. nok anerkende, at mange dominerende ideer er *historisk* og

kulturelt betingede, hvorfor det ville være urimeligt at bestride, at undersøgelser, der bygger på et 'kulturrelativistisk' grundsynspunkt kan være videnskabeligt legitime. Men hvis man vil hævde det kulturrelativistiske synspunkts gyldighed m.h.t. virkelighedsopfattelsen som helhed, løber man ind i alvorlige problemer. Ved at hævde, at noget er relativt til kulturen eller historien, må man nemlig forudsætte, at der eksisterer sådan noget som kultur og historie, hvad der bl.a. forudsætter eksistensen af mennesker, der hver især er udstyret med et mentalt liv, og som kommunikerer og interagerer med hinanden i en fysisk omverden. Desuden må man forudsætte, at sådanne mulighedsbetingelser for kultur og historie kan opfattes og begribes, sådan så det giver mening at karakterisere dem på forskellig vis. Her er der tale om forudsætninger, der ikke selv kan være relative til en bestemt kulturhistorisk situation, *sådan så de ikke ville have været gældende, hvis der havde foreligget en anden kulturhistorisk situation*. De må derfor antages at gælde mere ubetinget eller 'ahistorisk'. Nu kan det naturligvis tænkes, at f.eks. den substantielle jeg-opfattelse faktisk er et helt igennem kulturhistorisk betinget fænomen. I så fald ville den dele skæbne med mange af vore dominerende ideer. Men på den anden side bør man ikke på forhånd udelukke, at den udspringer af nogle af de kendsgerninger, der befinder sig på et transkulturelt eller ahistorisk niveau. Som det vil fremgå af det følgende, er der grund til at antage, at det er det sidste, der er tilfældet, og at det altså snarere er brugen af 'argumentet om kulturel kontingens' end den substantielle jeg-opfattelse, der beror på kulturelt betingede fordomme.

Det er dog ikke alle indvendinger mod den substantielle jegopfattelse, der er af primært ideologisk karakter; men blandt de øvrige finder man adskillige, der er kontroversielle i den forstand, at de har vundet tilslutning i visse filosofiske kredse, men i andre betragtes som stærkt kritisable. Det gælder f.eks. påkaldelsen af forskellige klassiske og moderne varianter af læren om *det transcendentale jeg* (hos Kant, Husserl o.a.) samt *elimineringen af jeget* til fordel for noget andet, f.eks. som hos Heidegger den menneskelige tilværelse (”Dasein”). Disse synspunkter er omstridte og kan derfor ikke uden videre fungere som et autoritativt grundlag for vurderingen af andre synspunkter – f.eks. den substantielle jegopfattelse, som de i øvrigt ofte forholder sig til ud fra en noget fordrejet opfattelse af, hvad den behøver at gå ud på (som det når det skydes den i skoene, at den nødvendigvis må medføre en *tingsliggørelse* af jeget).

Jeg kan ikke komme hele spektret rundt, og jeg prætenderer naturligvis heller ikke at have leveret en tvingende argumentation mod de omtalte synspunkter, men vil hermed blot sige, at en stor del af kritikken mod ideen om et substantielt jeg forekommer inkonklusiv og i mange tilfælde er mindst lige så uklar som det synspunkt, den er rettet imod – ud over, at der langt fra en konsensus om den.

Jeg vil derfor nøjes med at forholde mig mere seriøst til en enkelt, forholdsvis konkret indvending, som – i modsætning til de fleste andre - har vundet næsten universel tilslutning inden for den type moderne filosofi, der mest direkte forholder sig til spørgsmålet om sjælens og jegets eksistens. Jeg tænker her på

den såkaldte *Hume-Lichtenberg-indvending*, der går ud på følgende:

Når Descartes siger: ”Jeg tænker, altså er jeg”, går han allerede på forhånd ud fra, at der er et jeg eller et selv involveret i mentale processer. Ellers havde han ikke lov til at sige ”Jeg tænker” - og dermed heller ikke ”Jeg er”. Der er imidlertid intet empirisk belæg for at hævde, at der overhovedet findes et jeg – for som David Hume bemærker i sin *Treatise of Human Nature* fra 1739, erfarer vi kun ”skiftende perceptioner”, dvs. mentale fænomener, men intet permanent, som de har et fælles tilhørsforhold til. Med et citat af Hume selv: ”Smerte og behag, glæde og sorg, lidenskaber og sanseindtryk afløser hinanden, og eksisterer aldrig på samme tid. Derfor kan det ikke være af noget af disse indtryk eller af noget andet, at ideen om et selv er afledt; og følgelig er der ingen sådan idé” (Hume: *A Treatise of Human Nature*, Book I, Sect. VI). Ifølge Hume har vi altså intet begreb om et substantielt jeg eller selv og er derfor henvist til at opfatte sjælelivet som et bundt af ejerløse ”perceptioner” – i klar modstrid med, hvad Descartes hævder.

Et næsten endnu mere prægnant udtryk for den samme opfattelse finder vi hos Humes samtidige, oplysningsfilosoffen Georg Lichtenberg (1722-99). Ligesom Hume mener Lichtenberg, at cogito-sætningen er en cirkelslutning, der bygger på en fejlagtig præmis. Hvis Descartes skulle have holdt sig til det umiddelbart indlysende, burde han ikke have sagt ”Jeg tænker”, men derimod ”Det tænker” – i lighed med ”Det lyner” eller ”Det regner”, hvor det jo ikke giver mening at spørge, hvem eller hvad det er, der lyner eller regner. Eller også skulle han simpelthen have sagt: ”Der er tanker”. Pointen

er naturligvis, at hvis ”Det tænker” eller ”Der er tanker” er mere korrekte beskrivelser af det umiddelbart givne end ”Jeg tænker”, er der ingen grund til at antage eksistensen af et substantielt jeg, som ”har” tankerne. I princippet kunne man tænke sig jeget fjernet, uden at det ville ændre tankerne eller de mentale fænomener – og hvad skal man så med det? Man har åbenbart slet ikke brug for det for at kunne beskrive fænomenerne, sådan som de umiddelbart viser sig.

Uden i øvrigt at gå i detaljer, kan jeg nævne, at rigtigheden Humes og Lichtenbergs synspunkter tages for givet af majoriteten af deltagerne i den moderne diskussion om personlig identitet. Her er der tale om en slags meningsmonopol, som i så høj grad præjudicerer mod en substantiel jegopfattelse, at man selv inden for de relevante dele af den systematiske filosofi i dag nærmest betragter synspunktet som uforståeligt.

III

For mig at se er det imidlertid indlysende, at der må være et eller andet galt med Lichtenbergs (og Humes) tankegang. Udsagn som ”Det tænker” eller ”Der er tanker” kan nemlig kun siges at være rapporter om noget umiddelbart givet, såfremt det underforstås, at det er ens egne tanker, der tales om. Hvis det er en andens, kan man jo ikke antage, at tankerne eller perceptionerne foreligger på en sådan måde, at der ikke er noget at tage fejl af. Den andens mentale liv kan være ukendt for den, der siger ”Der er tanker”. ”Der er tanker” er eksempelvis et sandt udsagn, hvis der befinder sig et tænkende væsen ude i Andromeda-tågen – men hvordan kan noget sådant

gøre forekomsten af tanker til en selvindlysende kendsgerning, undtagen for det pågældende væsen selv? Lichtenberg og Hume må åbenbart forudsætte, at tankerne eller perceptionerne optræder i et første-persons perspektiv, for at de kan foreligge på en ubetvivlelig måde. Men hvis udsagnene ”Det tænker” eller ”Der er tanker” – eller ”Der er perceptioner” – anvendes med en sådan implicit første-persons reference, må de kunne formuleres mere eksplicit ved, at man tilbage-oversætter dem til det kartesianske ”*Jeg* tænker”. *Og så er cogito-sætningen pludselig godt på vej til at være rehabiliteret*!

Der må altså være noget, filosoffer som Hume og Lichtenberg har overset i deres kritik af den substantielle jeg-opfattelse. Men hvad er dette ”noget”? Måske kan vi tilnærme os et svar ved hjælp af et eksempel.

Lad os forestille er gruppe mennesker, der bliver udsat for en speciel form for tortur:

De føres ind i et lokale, hvor de bliver bundet til stole og får bind for øjnene. Nu får de at vide, at en mand vil liste rundt mellem dem og i tilfældig orden slå dem i hovedet med en hammer. De får også at vide, at er tykt tæppe på gulvet forhindrer dem i at vide, hvor manden med hammeren i et givet øjeblik befinder sig. Han kan således nå helt hen til sit offer, uden at vedkommende på forhånd er klar over det.

Man skal nu yderligere forestille sig en ting, som er af afgørende betydning for tankeeksperimentet: *at man selv er en af de personer, der sidder bundet i lokalet*. Man skal altså tænke sig situationen i et første-persons perspektiv. Hvordan vil det nu være? Med mellemrum hører man et skrig, nogle gange i ens nærhed, andre gange længere væk. Man ved jo,

hvad der foregår, og vil derfor føle tiltagende nervøsitet og ængstelse. Smerte føler man dog ikke, selvom det næsten er pinefuldt at tænke på, hvad dem, der bliver ramt, må føle. *Men med et ændres situationen radikalt*. Nu kan der ikke længere herske tvivl om, hvem det gør ondt på. Smerten i hovedet er pludselig *til stede* på en helt anden måde, end når man lever sig ind i en anden persons bevidsthedstilstand. Smerten er nu *umiddelbart givet* eller *nærværende*; og skriget kommer ud af munden på en selv.

Eksemplet synes klart at vise, at ejerskabet til smerten – dvs. det forhold, at den er ens egen – helt umiddelbart fremgår af smertes-oplevelsens særlige præsentationsmåde: *dens umiddelbare tilstedeværelse, givethed eller nærvær*.

Andre i den samme situation vil ganske vist opleve smerten på samme måde – altså som givet eller nærværende. Alligevel er der set i et første-persons perspektiv en forskel, som består i, at mens man kan leve sig ind i eller forestille sig en anden persons smerte, er ens egen *umiddelbart til stede, primært nærværende eller primært givet*. Sidemandens smerte kan derimod, set fra ens egen synsvinkel, højst være *sekundært givet* – som noget, man kan leve sig ind i eller forestille sig. Ved tilstrækkelig kraftig indlevelse kan det måske forekomme, at man faktisk kommer til at opleve smerte; men da er det ens egen smerte, man oplever, og ikke den andens. Og hvad der gælder for smerte, gælder naturligvis også for alle mulige andre oplevelsestilstande: *Hvis de er ens egne, er de alle primært nærværende* eller *primært givne*. Hvis man føler smerte, er smerten primært givet, hvis man føler behag, er behaget primært givet, hvis man tænker, er tankerne primært givne, ser man noget, er den visuelle præsentation af dette eller hint

primært givet - og så fremdeles. Ethvert mentalt fænomen, der er ens eget, har – set fra ens egen synsvinkel eller i et første-persons perspektiv – den samme fællesnævner. I denne forstand er der altså noget ved et mentalt liv, der forbliver uforandret, mens andre fænomentræk ændrer sig.

IV

Den humeske og lichtenbergske opfattelse kan symboliseres af en bugtet linie, hvor de enkelte bugtninger repræsenterer skiftende oplevelser – altså det forhold, at forskellige fænomener kommer og går:

fig1.

Her illustreres det, at der ikke er noget permanent element, men kun de skiftende erfaringer.

Min opfattelse kan derimod illustreres således:

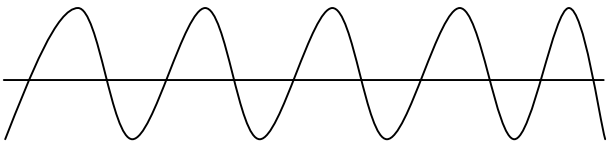

fig. 2.

– hvor den lige linie symboliserer et gennemgående fællestræk ved oplevelserne: deres primære givethed eller primære nærvær, set i et første persons perspektiv.

I denne forbindelse er det værd at lægge mærke til, at et felt af primær givethed på en gang er totalt ”indholds-tolerant” og fuldstændigt velafgrænset: En hvilken som helst type fænomenalt indhold, der optræder i feltet af primær givethed, vil, set i dette felt selv, være *ens eget*. Dette vil gælde, ligegyldigt hvad fænomenerne måtte bestå i, og hvordan de måtte ændre sig. Om der er tale om dunkle kropsoplevelser eller klare tanker, intentionale eller ikke-intentionale fænomener, stemninger eller følelser, behag eller smerte, og om fænomenerne ledsages af refleksion eller ej, er i denne forbindelse ligegyldigt. Hvis blot fænomenerne foreligger med en karakter af primær givethed, er de eo ipso ens egne – og gør de det ikke, er de enten ikke-eksisterende eller tilhører en anden.

Derfor kan den primære givethed også betegnes som en oplevelsessfæres *jeghed, minhed* eller *egenhed*. Og da enhver

jo erfarer sine egne mentale fænomener i et første persons perspektiv –der for øvrigt er det samme som et felt af primær givethed ”set indefra” – kan det hermed konkluderes, at en hvilken som helst oplevelsessfære i og for sig selv viser sig med en unik, primær givetheds- eller minhedskvalitet, der klart afgrænser den i forhold til enhver anden oplevelsessfære. Alle oplevelsessfærer eller egensfærer er hermed individuelle og klart afgrænsede i forhold til hinanden

Hume har i øvrigt et eksempel, der – i modstrid med, hvad der er hensigten med det – synes velegnet til at belyse den prærefleksive karakter af oplevelsessfærens primære nærvær:

I sit *Appendiks* til *Treatise* henviser Hume til, at man kan forestille sig et mentalt liv, som befinder sig på et niveau "even below the life of an oyster". Han tænker sig, at et sådant væsen kun har én perception, f.eks. sult eller tørst.

Hume skriver videre:

"Betragt det i denne situation. Opfatter du noget andet end netop denne ene perception? Har du noget begreb om selv eller substans? Hvis ikke, kan tilføjelsen af andre perceptioner aldrig give dig dette begreb" (*A Treatise of Human Nature,* L.A. Selby-Bigge (ed), p. 634 - min overs.).

Hume går naturligvis ud fra, at hans spørgsmål kun kan besvares benægtende, hvad der imidlertid synes at være en noget selvmodsigende position, idet han øjensynlig tager erfaringens *tilstedeværelse* eller *nærvær* for det omtalte væsen *selv* for givet. Tilføjelsen af andre perceptioner vil for øvrigt også få det primære nærværs karakter af *alment fænomentræk* til at fremgå tydeligere. I så fald fremgår det nemlig, at alle perceptionerne hos det pågældende væsen nødvendigvis – for

så vidt som de indgår i det samme mentale liv – må have en unik fællesnævner i form af *det samme primære nærvær*. Kun dets egne oplevelser vil være primært givne for det, mens oplevelserne hos f.eks. en østers på nabobanken ikke vil være det. Netop dette eksempel har så ydermere den pointe, at det gør det gør det klart, at den primære givethed er uafhængig af begrebslig eller sproglig tematisering. Begreber og sprog forekommer nemlig ikke hos et væsen som det omtalte; men det gør *den primære givethed*, i og med at det overhovedet oplever noget.

Når Hume ikke, som han siger, ved at gå ”most intimately into what I call *myself*”, kunne konstatere noget uforanderligt træk ved sin egen oplevelsesverden, kan det for mig at se kun skyldes, at han ikke så godt nok efter. For ham selv må hans egne oplevelser eller ”perceptioner” nemlig alle sammen have været primært nærværende – ellers ville de slet ikke have været til stede for ham. Hume synes med andre ord at have overset, at en kartesiansk insisteren på, at man hellere skal sige ”Jeg tænker” end ”Der er tanker”, kan være begrundet i, at alle ens egne tanker har en sådan fælles jegheds- eller egenhedskvalitet.

Som konsekvens af dette må man for øvrigt afvise den nu til dags populære ”indeksikalske jeg-opfattelse”, der går ud på, at ordet ”jeg” blot er et ”pegeord”, der har den funktion at referere til den person, der bruger det, og altså ikke henviser til en unik jeghed el.lign. – analogt med ordet ”her”, der ikke henviser til en særlig herhed, men blot til det sted, hvor den, der bruger det, befinder sig. Den ubrudte jegheds- eller egenhedskarakter hos alle ens egne oplevelser kan ikke i sig selv være et produkt af en sådan sporadisk forekommende

reference. Den er tværtimod et standpunkt, ud fra hvilket en selvreference i nogle tilfælde kan foretages.

V

Jeg vil nu kort kommentere et par væsentlige sideliggende temaer:

For det første må man være klar over, at selv om primær givethed og bevidsthedsfænomener abstrakt kan skelnes fra hinanden, kan de ikke konkret adskilles. Man kan nemlig ikke forestille sig et fænomen – f.eks. en tanke eller en følelse – uden intern primær givethed. I så fald ville det nemlig ikke have tilstedeværelseskarakter og dermed ikke være et fænomen. Omvendt kan man heller ikke forestille sig givethed uden et indhold. Givetheden er simpelthen indholdenes givethed.

Det primære nærvær eller den primære givethed kan således ikke eksistere i ”ren” eller løsrevet form, lige så lidt som oplevelser kan eksistere uden tilstedeværelseskvalitet. Hvis dette er korrekt – hvad det synes vanskeligt at komme uden om – er det altså ikke kun den abstrakte givethedskvalitet, men hele den konkrete fænomensfære, som kendetegnes af den, der er i besiddelse af en særlig første-persons eller ”jeg-mæssig” værensform.

For det andet vil jeg hævde, at den særlige minheds- eller egenhedshedskvalitet, jeg i det foregående har forsøgt at henlede opmærksomheden på, er det samme som *bevidsthed* i prærefleksiv, ontologisk forstand:

Nu er bevidsthed et ord, der bruges i flere forskellige betydninger. Der findes f.eks. en såkaldt *refleksionsmodel* for bevidsthed – dvs. en model, ifølge hvilken bevidsthed i den

filosofisk relevante betydning skal forstås som bestående i refleksionsakter, hvorved dele af det mentale liv beskæftiger sig med andre dele. Når jeg f.eks. tænker på et mentalt fænomen, udfører jeg en refleksionsakt ”på” det – og derved bliver jeg refleksivt bevidst om det. Men inden for især nyere kontinental bevidsthedsfilosofi finder man dog også en ret udbredt anerkendelse af behovet for et begreb om bevidsthed, som har at gøre med selve fænomensfærens *fremvisning*, og som går ud på, at bevidsthed er en egenskab, der er iboende i mentale fænomener – der af samme grund omtales som bevidsthedsfænomener eller bevidsthedstilstande. En sådan prærefleksiv, ontologisk bevidsthed synes at være forudsætningen for, at et fænomen som refleksion såvel som alle mulige andre særlige bevidsthedsformer overhovedet kan foreligge eller ”være fremme på skærmen”. Det er denne type bevidsthed, det forekommer nærliggende at identificere med det særlige præg ved en fænomensfære, som jeg kalder *primær givethed* eller *primært nærvær*. Dette er netop den fællesnævner for alle former for oplevelse, som sikrer oplevelsernes ”fremvisning” eller ”fænomenkarakter” og dermed giver dem karakter af at være *bevidstheds*-fænomener.

Til gengæld er det jo klart, at den prærefleksive bevidsthed kun kan erkendes ved hjælp af refleksion, begreber osv. Men man må skelne mellem erkendelsen og det erkendte, dvs. det erkendte bliver ikke automatisk til et erkendelsesprodukt af at være genstand for erkendelse. En rimelig opfattelse af forholdet mellem erkendelse og virkelighed synes at være en ”optik-teori” – et synspunkt, der går ud på, at begreber, sprog, refleksion osv. er en form for optik, gennem hvilken man kan opfatte ting, der i sig selv eksisterer uafhængigt af denne optik.

Det ville være et par dårlige briller, gennem hvilke man ikke kunne se andet end brillerne selv! Og noget af det, vi kan ”se” gennem de ”briller”, som vor menneskelige erkendeevne er, er netop muligheden for prærefleksiv bevidsthed selv i tilfælde, hvor højere mentalt liv er fraværende.

For det tredje bør det nævnes, at den væsentligste forskel mellem bevidsthedsfænomenerne og den materielle virkelighed er, at mens bevidst oplevelse har en iboende fænomenologisk tilstedeværelseskarakter – oplevelser eksisterer kun for så vidt som de opleves! – , er det rent materielle som sådant kendetegnet ved at eksistere uafhængigt af ”visen sig” eller givethed. Det er det, der forstås ved, at den materielle virkelighed – i modsætning til oplevelsessfæren – har en bevidsthedsuafhængig eksistens. Det rent materielle er så at sige pr. definition noget, der er bevidsthedsuafhængigt i to betydninger: For det første behøver det ikke at blive oplevet ”udefra” (af en ydre beskuer eller betragter) for at være til, og for det andet behøver det ikke at opleve sig selv ”indefra” for at være til – det er m.a.o. uafhængigt eksisterende, bevidsthedsforladt stof (eller – måske mere præcist: noget, hvis bestanddele, f.eks. atomer og molekyler, har denne karakter). Herved synes der at opstå der *et dualistisk scenario* for forståelsen af forholdet mellem det, der er *ikke* kan eksistere uden ”visen sig” eller givethed – dvs. bevidsthedsfænomener – og det, der *kan* – f.eks. materielle ting. Det er dette forhold, der er grundlaget for, at man også i nutiden diskuterer forholdet mellem bevidsthedsfænomener og materie – hvilket er kernen i det aktuelle ”sjæl-legeme-problem”.

Dette er nogle ikke helt uvæsentlige bevidsthedsfilosofiske pointer, som naturligt kan kædes sammen med den ovenfor forfægtede ”tese” om det primære nærvær.

VI

For nu at vende tilbage til hovedtemaet, mener jeg, at vi har indkredset, hvad det var, Hume og Lichtenberg ikke var opmærksomme på, da de kritiserede Descartes’ cogitio-sætning. De har ganske enkelt overset den primære givethed, jeghed eller egenhed som alle deres egne erfaringer må have haft, i og med at de overhovedet forelå for dem, og som er identisk med bevidsthed i prærefleksiv forstand.

Men der står stadig noget tilbage. Det synes nemlig endnu ikke at fremgå helt klart, hvorfor en tese om primært nærvær som fællesnævner for et system af mentale tilstande ligefrem skulle føre til, at man behøver at operere med en ide om *en jeg-substans*. Er et system af oplevelser med en fælles jeghedskvalitet – eller en fælles primær givethed – da det samme som en jeg-substans? Det mener jeg faktisk er en uhyre nærliggende konklusion. Men den kræver en nærmere forklaring.

Lad os vende tilbage til fig. 2 fra før:

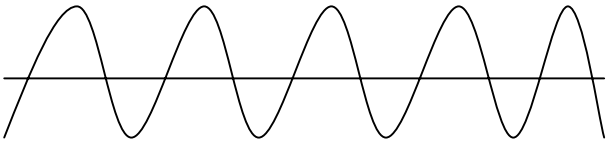

fig. 2.

Her ser vi den lige linie, som symboliserer jegheden eller det primære nærvær. Dette er den faktor, der – for enhver – sikrer alle de oplevelsesmæssige omskiftelser et tilhørsforhold til et og samme mentale liv. En hvilken som helst oplevelse, der i mit første-persons perspektiv fremtræder med en kvalitet af primær givethed, er eo ipso *min*. I kraft af sit interne primære nærvær må et mentalt liv hermed opfattes som en velafgrænset enhed, som kan modtage skiftende indhold. Da en sådan enheds essentielt-individuerende egenskab – det primære nærvær – kan identificeres med et præg af *minhed*, *jeghed* eller *egenhed*, synes det ikke unaturligt at omtale et sådan størrelse som *et jegfelt* eller slet og ret *et jeg*.

Den betydning af ordet ”jeg”, der her lægges til grund, er ikke specielt filosofisk, teknisk eller eksotisk. Jeg går f.eks. ud fra, at enhver forstår, hvad jeg mener, når jeg nu siger, at jeg nødigt vil rammes af en form for senil-demens, der medfører, at jeg hverken kan tænke, tale eller huske, men oplever permanent ubehag. Men det forstår man jo kun, hvis man også er klar over, at det, jeg frygter, er, at en oplevelsesverden af denne art kunne blive *min* i betydningen primært nærværende.

Jegfeltet er som nævnt ”tolerant” over for en hvilken som helst oplevelsesverden. Dvs. uanset på hvad niveau en oplevelsessfære måtte befinde sig, vil den være min, så længe den blot har, hvad jeg forstår ved primær givethed: om den indeholder refleksion, begreber, sprogbrug, erindringer osv. er i denne forbindelse ligegyldigt. Der skal blot være et fænomenalt indhold med en særlig første-persons præsentationsmåde, som er identisk med det, jeg kalder primært nærvær eller primær givethed. I dette tilfælde foreligger der *i en elementær ontologisk forstand* et jeg. At der måske ikke gør det i andre betydninger, f.eks. dem der forudsætter, at et ”ægte jeg” skal være sæde for refleksion, selvforståelse, højere mentalt liv, syntetiserende bearbejdning af erfaringen og deslige, er sagen uvedkommende – de forskellige jeg-begreber er ikke ”i konkurrence” med hinanden. Dog må man være opmærksom på, at alle andre betydninger af ordet ”jeg” forudsætter den elementære ontologiske. Eksempelvis må freudiansk ego, dvs. jeget forstået som sæde for realitetssans, vilje og højere mentalt liv, betragtes som et indbegreb af særlige funktioner og indhold, der optræder inden for rammerne af et ontologisk jeg. Ellers ville ”det højere mentale liv” ikke foreligge for nogen!

Hermed er det nærliggende at hævde, at en størrelse som den, der er afbildet i figur 2 er et velafgrænset, selvstændigt eksisterende ”noget” – et jeg eller selv – , som er i stand til at bestå, alt mens dets egenskaber eller tilstande skifter – på nær én, som er et grænsetilfælde af en egenskab, men som er essentiel: *selve det primære nærvær*. Afgrænsningen kan symboliseres ved, at man tegner en ellipse omkring figur 2 – således:

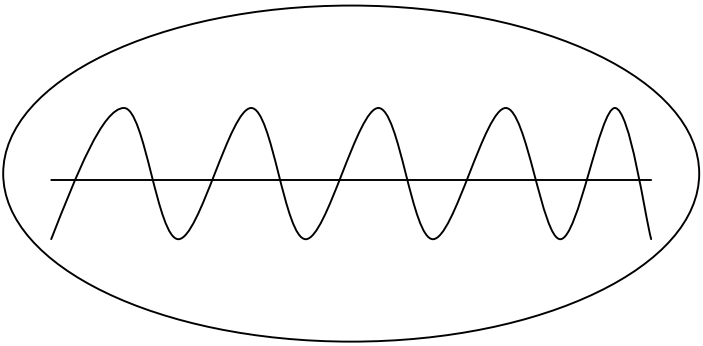

Fig. 3

Det skulle nu ikke længere være vanskeligt at knytte forbindelsen til selve substansbegrebet:

Jeg vil hævde, at det er i god overensstemmelse med den vestlige filosofiske traditions udviklede substansbegreb at karakterisere en sådan velafgrænset eller velindividueret enhed af primær givethed og oplevelsesmæssigt indhold som *en substans*. En substans behøver nemlig ikke at minde om en fysisk genstand, eller at have objekt-karakter. Et udviklet substansbegreb er af mere abstrakt natur: *Det er begrebet om en autonomt eksisterende, velafgrænset størrelse, som kan fungere som subjekt for egenskabstilskrivelse, og som i henseende til en eller flere essentielt-individuerende egenskaber kan bestå, alt mens dens mere tilfældige egenskaber kommer og går.*

Det er i henhold til en sådant udviklet substansbegreb, at man f.eks. hos Descartes, Leibniz, Berkeley og andre taler om jeget eller sjælen som en substans. Og her er det bemærkelsesværdigt, at mens der næppe kan nævnes et eneste fysisk objekt, der klart lever op til kravene til en substans, synes den enkelte egensfære uden videre at gøre det. For fysiske tings vedkommende kniber det især med velindividueretheden. Man kan f.eks. spørge, om et bord er en selvstændig størrelse, eller er det bordpladen alene, der er en substans, mens bordbenene er andre substanser. Eller hvad med bordet plus de ting, der ligger på det? Kunne et sådant aggregat ikke lige så godt være en substans? Eller er det atomerne, som bordet består af, der er substanser? Men de består jo selv af subatomare partikler, så den opfattelse holder måske heller ikke stik? Netop spørgsmålet om afgrænsning synes – inden for rammerne af nutidig viden – at være vanskeligt at besvare for fysiske tings vedkommende. Dette gælder naturligvis også for det, der i reglen betragtes som sjælelivets fysiske modstykke – nemlig hjernen og dens processer. Men for en egensfæres vedkommende er det overhovedet ingen problemer af den art: *For det første* har den en egenskab, der både er *essentiel* og *individuerende*, nemlig det primære nærvær, der forlener den med en klar afgrænsning – dvs. det er nødvendigvis sådan, at ethvert eksisterende givethedsfelt kun inkluderer visse fænomener i modsætning til andre, der indgår i andre sådanne felter. Hvis man – som jeg gør – tager det for givet, at der findes andre oplevende væsener, må man altså regne med eksistensen af en flerhed af velafgrænsede, individuelle jegfelter – ét for hvert oplevende væsen. *For det andet* kan en egensfære fungere som logisk subjekt for tilskrivelse af

egenskaber – dvs. man kan tilskrive den en række mentale tilstande eller oplevelser. Og *for det tredie* kan en egenfære i henseende til sin grundlæggende første-persons værensform bestå gennem tid, selvom dens tilfældige tilstande (altså igen: følelser, tanker, sanseindtryk, viljesakter osv.) kommer og går – helt som vi iagttager det til daglig. Jeget, der jo er det samme som egensfæren, er altså en stabilt eksisterende entitet med egenskaber. Endelig kan det, *som et muligt fjerde punkt*, nævnes, at det, som Descartes gør opmærksom på i sin 6. Meditation, i det mindste synes logisk muligt (dvs. ikke indebærer en selvmodsigelse) at forestille sig egensfæren løsrevet fra legemet. Det kan naturligvis betvivles, at noget sådant er reelt muligt – dvs. ikke strider mod psykofysiske ”naturlove” – ; men det synes dog som rent logisk mulighed at belyse jegets ontologiske autonomi.

Hermed må den individuelle fænomensfære betragtes om kroneksemplet på en substans! Et bedre eksempel findes ganske enkelt ikke! At ”den tænkende ting” ikke kan antræffes som et ydre objekt, gør i denne forbindelse hverken fra eller til. Hovedsagen må være, at den lever op til de nævnte specifikationer. Det må hermed også være til at forstå, hvorfor en sådan ”oplevende substans” kan betegnes som en jeg-substans. Dette hænger som sagt sammen med, at den essentielt er kendetegnet af en iboende minhed eller egenhed, som umiddelbart implicerer et jeg-tilhørsforhold. Man kunne dog også kalde den en sjælesubstans, eftersom dens egenskaber qua givetheds- eller jeghedstilstande (dvs. subjektive tilstande) øjensynlig må være af mental eller sjælelig natur.

Vi kan så konstatere det interessante forhold, at jegheden hos en jegsubstans ikke er ekstern i forhold til de givne indhold. Et

substantielt jeg er jo, som vi har set, intet andet end en række af fænomenale indhold, der for overhovedet at kunne eksistere som sådanne nødvendigvis må være i besiddelse et internt præg af primær givethed. Dette har bl.a. den interessante konsekvens, at det gør Descartes' cogito-sætning fuldt forståelig:

Antog man, at jeget var eksternt i forhold til fænomensfæren – altså en slags transfænomenal størrelse, som nogle har ment – kunne man tænke sig jeget fjernet, uden at det ville medføre nogen ændring af fænomenerne. Så ville Humes og Lichtenbergs argumenter bevare deres fulde styrke. Men et sådan problem opstår ikke, hvis man identificerer jeget med selve fænomensfæren, for så vidt som den har en iboende jegheds- eller egenhedskarakter. Herved bliver "Jeg tænker" i betydningen "Jeg har mentale fænomener" og "Jeg er" til to sider af samme sag. Det sidste er nemlig uden videre tilfældet i kraft af det første, og det første kunne ikke være tilfældet uden det sidste – nøjagtigt som det hævdes i cogito-sætningen. Denne sætnings indlysende karakter fremgår så netop af jegfeltets umiddelbare eller primære givethed for sig selv – dets elementært "selvgivne" karakter.

Man må altså ikke misforstå forholdet og tro, at jegets givethed for sig selv er udtryk for en subjekt-objekt-relation. Den er tværtimod udtryk for det særlige forhold, at en jegsfære ifølge sin natur altid vil være primært nærværende for sig selv. Der er altså snarere tale om et subjekt-subjekt-forhold – hvis man overhovedet kan bruge ordet "forhold" i denne forbindelse. Af samme grund synes det at være i overensstemmelse med de *kartesianske intuitioner*, når en anden prominent tilhænger af en substantiel jegopfattelse,

George Berkeley, hævdede, at selv om vi ikke kan have en idé om vores egen eksistens (dvs. ikke kan betragte det, der opfatter, som en genstand for opfattelse), kan vi danne et begreb (”a notion”) om den ”gennem indre følelse” (Berkeley: *Principles of Human Knowledge*, LXXXIX).

I øvrigt kan man bemærke, at jeg-substansens ikke-materielle natur er endnu en kartesiansk konklusion, der uden videre synes at fremgå: Det materielle er jo noget, der eksisterer uafhængigt af bevidsthed eller givethed, mens en jegsfære et noget, der essentielt – ”durch und durch” – er kendetegnet af bevidsthed eller givethed. Ergo må jeg-substansen være af ikke-materiel natur!

Om jeg helt har ramt Descartes’ intentioner med denne tolkning, kan diskuteres (jeg er f.eks. åben for den indvending, at jeg i for høj grad ser bort fra cogito-sætningens intellektualistiske konnotationer). Men det forekommer mig, at jeg i det mindste har leveret en forståelig parallel til cogito-sætningen – eller en ajourført udgave af den, kunne man måske sige. Med disse overvejelser mener jeg også at have leveret en rationel rekonstruktion af nogle angiveligt forældede, klassiske metafysiske synspunkter – nemlig opfattelsen af jeget som en ikke-materiel substans og antagelsen om en nær sammenhæng mellem ”sjælen”, bevidstheden og jeget. I en ontologisk forstand er jeget, sjælen og sfæren af bevidsthedsfænomener ganske enkelt det samme; og meget synes i øvrigt at tyde på, at en individuel jegsfære må opfattes som en ontologisk selvindeholdt størrelse, der kun eksisterer i sit eget første-persons perspektiv. Man kunne endda hævde, at den primære givethed er det samme som det første-persons perspektiv, der ”synliggør den”. Det sidste kunne uddybes yderligere, her vil

jeg henvise interesserede til min disputats, *Jegets ontologi* (Odense Universitetsforlag i 1991).

VII

Nogle gange hævdes det, at antagelsen om et substantielt jeg nødvendigvis må medføre *epistemisk solipsisme,* dvs. den opfattelse, at jeget ikke kan relatere til den fysiske og sociale omverden. Denne anklage mener jeg er grebet ud af luften:

Om et ontologisk jeg relaterer til sin omverden eller ej, er ikke et spørgsmål om dets værens-status, men om naturen af det bevidsthedsliv, der er til stede i det. Her må man tænke på, at et menneskeligt bevidsthedsliv i vid udstrækning er intentionalt og dermed har karakter af en ”overskridende relateren” til noget fra bevidsthedssfæren selv forskelligt. En tanke, som er et eksempel på en givethedstilstand, handler typisk om noget fra tanken selv forskelligt – nemlig et eller andet, man tænker på. Noget lignende gælder for sanseindtryk og følelser, for så vidt som de handler om noget fra sansningen eller følelserne selv forskelligt – f.eks. noget, man sanser, eller nogen eller noget, man føler noget for. For normale, ikke-autistiske menneskers vedkommende vil denne overskridende eller transcenderende funktion medføre, at den værensmæssigt autonome jegsfære eller subjektsfære er *epistemisk heteronom* – hvilket vil sige, at den kan engagere sig i en fysisk og social virkelighed, som hermed får en tilbagedeterminerende indflydelse på jegets egne indhold. Dette kan medføre, at tanker, meninger, holdninger osv., bliver overvejende fremmedstyrede, hvad man kun alt for ofte ser.

Den eneste virkeligt alvorlige indvending, jeg kan komme i tanker om, er, at den substantielle jegopfattelse synes at medføre en antagelse om en så stor forskellighed mellem sjælesubstansen og den fysiske omverden, der inkluderer det biologiske legeme – dvs. en så radikal form for dualisme – at det gamle problem om forholdet mellem sjæl og legeme helt går i hårdknude.

Jeg vil ikke prætendere at kunne løse sjæl-legeme–problemet. Men jeg vil dog sige, at selv om sjæl-legeme problemet umiddelbart kan forekomme uløseligt på dualistiske præmisser (hvad jeg for øvrigt slet ikke er sikker på, at det i virkeligheden er), kan det jo ikke hjælpe, at man forsøger at eliminere problemet ved simpelthen at ignorere de kendsgerninger, der er grundlaget for dets eksistens. Det ville svare til at bruge halshugning som en kur mod hovedpine. Derfor mener jeg ikke, at en uhildet undersøgelse af jeget og sjælen nødvendigvis er spildt arbejde, selv hvis den skulle føre til et resultat, der ikke just gør sjæl-legeme-relationen lettere at forstå.

I øvrigt bør man være klar over, at selv om det principielle i selve forbindelsen mellem en fænomensfære og fysisk-kemiske processer i organismen er svært at begribe, har man lov til at formode, at der er en nøje forbindelse mellem, hvad der foregår i centralnervesystemet, og hvad der foreligger som bevidst oplevelse ”i sjælen”. Det er der nemlig udmærket empirisk belæg for. I princippet kan man endda forstille sig, at sjælelivets fænomenbestand – i hvert fald hvad angår de strukturelle egenskaber – beror på en form for indspejling i sfæren af det fænomenalt givne af fysisk-kemiske tilstande og processer i centralnervesystemet. I så fald udøver den

substantielle sjæl ingen selvstændig aktivitet, men modtager hele sit indhold via ”udefra” (in casu fra hjernen) kommende påvirkninger. Noget sådant er en mulighed, man ikke kan ses bort fra, selvom det strider mod den kartesianske intuition om en ligeberettiget, tosidig kausalrelation mellem sjæl og legeme (”vekselvirkningshypotesen”).

I denne sammenhæng er det nærliggende at rejse spørgsmålet, om en jegsubstans vil kunne overleve den fysiske død. Denne mulighed synes jo at opstå som følge af jegsubstansens karakter af en selvstændigt eksisterende enhed. Den substantielle jegopfattelse kædes da også traditionelt sammen med *læren om sjælens naturlige udødelighed*. Hvis denne problemstilling skal give mening i lyset af nutidens viden, må det imidlertid være noget andet, der skal diskuteres, end overlevelse af den sum af erindringer, vaner, holdninger osv., man kalder *personligheden*. Der er særdeles godt empirisk og eksperimentelt belæg for at mene, at personligheden afhænger af centralnervesystemets tilstand. Personligheden kan derfor næppe overleve centralnervesystemets opløsning, med mindre man skal regne med muligheden for direkte guddommelig indgriben, kødets opstandelse el. lign. Men i hvilken anden forstand skulle jeget da – på rationelle præmisser – kunne tænkes at overleve? Eksempelvis kunne man måske overveje synspunktet hos den indiske vismand Shankara, der hævder, at det individuelle jeg efter døden synker ned i, eller ned i nærheden af, en tilstand af ”ren udifferentieret bevidsthed”, hvorfra det så igen kan knytte sig til legemlige betingelser og hermed modtage en ny differentieret fænomenologi. Men dette er naturligvis et emne,

som det er uhyre vanskeligt at komme til at vide nærmere besked om.

Under alle omstændigheder håber jeg at have dokumenteret, at der kan findes klassiske metafysiske synspunkter, som i høj grad har tidsånden imod sig, men som man alligevel bør tage alvorligt. Det mener jeg i høj grad gælder for den klassiske opfattelse af jeget og sjælen som en substantiel enhed. Væsentlige metafysiske og eksistentielle spørgsmål hænger sammen med denne opfattelse – og i virkeligheden er den langt mere plausibel end mange af de mere moderne bevidsthedsfilosofiske synspunkter.

”…En håbløst uacceptabel løsning på sjæl-legeme problemet.”
Om Thomas Nagels artikel *Panpsychism*

Af Esben N. Petersen

Denne artikel er en bearbejdet version af et afsnit fra en skriftlig emneprøve i metafysik med titlen Panpsykisme og Pan-interaktionisme. Et bidrag til diskussionen omkring sjæl-legeme problemet. Jeg er Erich Klawonn taknemmelig for hans vejledning på opgaven.

Med *The Conscious Mind* fra 1996, og senest med artiklen *Consciousness and its Place in Nature* fra 2002, antyder David Chalmers, om end forsigtigt, den mulighed, at en panpsykistisk metafysisk position kunne udgøre en løsning på sjæl-legeme problemet. Han bekender sig dermed til muligheden af den umiddelbart kontraintuitive opfattelse, at samtlige virkelighedens fundamentale konstituenter besidder bevidsthedsegenskaber. Chalmers er imidlertid ikke den eneste repræsentant for dette synspunkt. En række filosofiske publikationer fra de seneste femten år, heriblandt (Griffin 1997), (Seager 1995), (Rosenberg 1996), (Lockwood 1989) og (Lockwood 1993), er ligeledes formuleringer af panpsykistiske argumenter og positioner. Panpsykismen, der i en længere periode i det 20. Århundrede var næsten fuldstændig fraværende i den filosofiske litteratur,[1] synes nu langsomt på vej til igen at blive betragtet som et respektabelt metafysisk synspunkt.

Det er dog ikke en af de omtalte nyere formuleringer af den panpsykistiske grundopfattelse, der skal beskæftige os i denne sammenhæng, men derimod Thomas Nagels artikel *Panpsychism* fra 1979.

I. Nagels argument for panpsykisme

Nagel gør sig ikke til dogmatisk fortaler for panpsykismen. Tværtimod skriver han afslutningsvis om panpsykismen, at

[1] Der er imidlertid enkelte undtagelser. Se (Skrbina 2003) for eksempler på sådanne.

> Panpsychism should be added to the current list of mutually incompatible and hopelessly unacceptable solutions to the mind-body problem.[2]

Når det imidlertid alligevel kan være interessant at undersøge Nagels argumentation skyldes det, at artiklen indledes med den interessante og mindre beskedne påstand, at de enkelte præmisser i artiklens argumentation taget for sig er mere plausible end deres benægtelse. Han hævder dermed den i sig selv interessante påstand, at panpsykismen tilsyneladende følger af i hvert fald forholdsvis uproblematiske antagelser. Endvidere kan det med hensyn til det citerede overvejes om ikke Nagels beskedenhed på panpsykismens vegne, kunne have sin årsag i strategiske overvejelser foranlediget af udbredelsen af de materialistiske positioner, der tydeligvis ligeledes afvises med den citerede formulering. Endelig kan man sige, at omfanget af Nagels betænkeligheder i sidste ende er irrelevante, hvis hans argument er gyldigt.

Jeg vil derfor afholde mig fra yderligere digressioner og i stedet lade argumentet tale. I første omgang med en gengivelse af dets præmisser.

1) Materiel komposition.

Enhver organisme, herunder den menneskelige, er konstitueret af de samme fundamentale entiteter, af partikler, atomer og molekyler, hvis grundlæggende egenskaber er de samme i den menneskelige hjerne og i Andromedatågen. Den menneskelige organisme udgør ingen undtagelse i forhold til resten af

[2] (Nagel 1979)

universets inventar, og er dermed ifølge Nagel simpelthen et komplekst ”materielt” system blandt mange.

I den forbindelse skal det understreges, at Nagel til trods for betegnelsen ”*Material composition*” [3] ikke hermed hævder en materialistisk opfattelse (deraf anførselstegnene ovenfor). En sådan opfattelse er i sagens natur udelukket, da den netop indebærer, at virkelighedens fundamentale entiteter ikke har bevidsthedsegenskaber.

I stedet skal denne præmis betragtes i lyset af Nagels indledende formulering, der præciserer, at den version af panpsykismen, som interesserer ham, er den opfattelse, at virkelighedens fundamentale fysiske entiteter har bevidsthedsegenskaber. Antagelsen angående materiel komposition skal således betragtes som en påstand, der udelukkende indebærer, at den menneskelige organismes fundamentale konstituenter i hvert fald har fysiske egenskaber. Det afgørende i denne sammenhæng er dermed, at det ifølge Nagel ikke hermed er udelukket, at de pågældende fundamentale konstituenter endvidere har bevidsthedsegenskaber.

2) Non-reduktionisme.

Der eksisterer endvidere bevidsthedsegenskaber, som er andet og mere end fysiske egenskaber. Bevidstheden er ontologisk forskellig fra den fysiske virkeligheden, og bevidsthedsegenskaber kan derfor ikke betragtes som kombinationer af de egenskaber, der kendetegner den fysiske virkelighed.

---

[3] (Nagel 1979: 181)

Dermed er det endvidere umuligt logisk at udlede tilstedeværelsen af en given bevidsthedsegenskab ud fra tilstedeværelsen af fysiske egenskaber.

3) "Realisme".
Til trods for at bevidsthedsegenskaber ikke kan identificeres med fysiske egenskaber, skal de betragtes som egenskaber ved noget. Med den begrundelse, at der ikke eksisterer nogen bevidsthedssubstans, er den eneste mulighed dermed ifølge Nagel, at bevidsthedsegenskaber er egenskaber ved organismen.

Overskriften *"Realism"*,[4] hvormed Nagel betegner denne præmis, er således et uheldigt valg, da der i realiteten er tale om en kombination af den fundamentalontologiske antagelse, at egenskaber er egenskaber ved substanser, og en påstand om, at der ikke eksisterer nogen immateriel bevidsthedssubstans.

4) Non-emergens.
Endelig benægter Nagel eksistensen af ontologisk signifikant emergens. I stedet betragtes emergens som udtryk for et forhold, der angår erkendelsen. Med andre ord gælder det ifølge Nagel, at hvis et komplekst system manifesterer egenskaber, der tilsyneladende ikke følger af egenskaberne hos systemets konstituenter og konstituenternes gensidige påvirkning af hinanden, så er dette udelukkende et udtryk for manglende kendskab til det pågældende systems konstituenter. Sådanne egenskabers tilstedeværelse betragtes dermed ikke som udtryk for ontologisk signifikant emergens, men derimod

[4] (Nagel 1979: 182)

ud fra den opfattelse, at systemet enten har ukendte konstituenter, eller at systemets kendte konstituenter har ukendte egenskaber.

Af (1), materiel komposition, og (3), ”realisme”, følger det, at de bevidsthedsegenskaber, der kan tilskrives en person, skal betragtes som egenskaber ved personens organisme, da egenskaberne ifølge (3) ikke kan være egenskaber ved en immateriel substans. En persons bevidsthedsegenskaber er dermed egenskaber ved de fundamentale konstituenter, der samtidig er bærere af organismens fysiske egenskaber. Samtidig indebærer (2), non-reduktionismen, sammen med (4), non-emergens, at bevidsthedsegenskaberne ikke udspringer af de fysiske egenskaber hos organismen, da bevidsthedsegenskaberne ikke kan reduceres til fysiske egenskaber, og deres tilstedeværelse givet (4) ikke kan forklares ved at betragte de pågældende egenskaber som emergente egenskaber. Endelig følger det dermed af (1), at samtlige materielle substanser skal tilskrives bevidsthedsegenskaber, da de fundamentale konstituenter af organismer og galakser har de samme grundlæggende egenskaber. De fire påstande medfører således panpsykisme.

Spørgsmålet er nu om de enkelte påstande i argumentationen kan opretholdes.

II. Materiel komposition

Da Nagel i kraft af (2) fastholder, at bevidsthedsegenskaber ikke er identiske med fysiske egenskaber, og samtidig med (3) hævder, at de pågældende egenskaber skal tilskrives de fundamentale konstituenter af den menneskelige organisme,

der er bærere af organismens fysiske egenskaber, følger det, at bevidsthedsegenskaber og fysiske egenskaber skal kunne betragtes som egenskaber ved den samme substans.

Nagel har således umiddelbart fire muligheder.[5] Han kan enten hævde (I) at såvel fysiske egenskaber som bevidsthedsegenskaber er fundamentale egenskaber ved den samme substans, (II) at fysiske egenskaber er fundamentale, mens bevidsthedsegenskaber er konstitueret af neutrale egenskaber, der i sig selv hverken er fysiske eller bevidsthedsmæssige. Organismens fundamentale konstituenter vil i så tilfælde have henholdsvis fysiske egenskaber og neutrale egenskaber som sine fundamentale egenskaber. (III) at bevidsthedsegenskaber er fundamentale, mens fysiske egenskaber konstitueres af neutrale egenskaber, eller (IV) at det er neutrale egenskaber, der konstituerer såvel bevidsthedsegenskaber som fysiske egenskaber.

Den anden af de nævnte muligheder omtales direkte af Nagel selv, idet han i forbindelse med sin argumentation skriver følgende:

> There would be properties of matter that were not physical from which the mental properties of organic systems were derived. This could still be called panpsychism.[6]

---

[5] Da artiklens fokus er Nagels argumetation, fraregner jeg her idealismen, eftersom Nagel ikke beskæftiger sig med denne mulighed, til trods for at samtlige sådanne positioner er panpsykistiske.

[6] (Nagel 1979: 185)

Strengt taget gælder det imidlertid, at kun (I) og (III), der betragter bevidsthedsegenskaber som fundamentale, umiddelbart kan betegnes som panpsykistiske positioner. Hvis bevidstheden, som det gælder ud fra (II) og (IV), er konstitueret af neutrale egenskaber, er det således muligt, at det til et givet tidspunkt gælder om samtlige neutrale egenskaber hos en substans, at ingen af dem på det pågældende tidspunkt indgår i konstitutionen af bevidsthedsegenskaber. At samtlige substanser til ethvert tidspunkt har neutrale egenskaber er ikke i sig selv ensbetydende med gyldigheden af den panpsykistiske opfattelse, at samtlige substanser til ethvert tidspunkt har bevidsthedsegenskaber. I sidste ende kan Nagels argumentation således kun etablere, hvad der med udgangspunkt i en formulering hos Chalmers kan betegnes som pan(proto)psykisme,[7] at samtlige substanser har non-fysiske egenskaber.

Endvidere skal det med behandlingen af (3) og (4) vise sig, at Nagels argumentation er behæftet med yderligere og mere alvorlige problemer.

III. Non-reduktionismen

Nagels opfattelse angående den reduktionistiske materialismes muligheder forekommer plausibel. Imidlertid har den afvisningen af materialismen som konsekvens og kan derfor ikke antages uden en yderligere argumentation. Derfor er det afgørende, at der kan gives tilstrækkelige argumenter mod den reduktionistiske fysikalismes opfattelse af bevidsthedsegenskaber.

[7] (Chalmers 2002: 26)

Et argument mod den reduktionistiske opfattelse af bevidstheden, oprindeligt formuleret af Frank Jackson,[8] tager udgangspunkt i et tankeeksperiment. Hovedpersonen i tankeeksperimentet er den overordentlig begavede, men farveblinde neurolog Mary. I den fremtid hvor Mary lever er neurologiens område fuldstændig kortlagt, og Mary, der er ekspert på området, kender samtlige neurologiske forhold, der har indflydelse på dannelsen af menneskers farveoplevelser. Hun er således bekendt med samtlige fysiske processer, der finder sted, når mennesker med normalt farvesyn oplever eksempelvis røde genstande. Mary undergår nu en operation, der giver hende normalt farvesyn, og oplever derefter tingenes rødhed, grønhed etc. for første gang. Det afgørende er her, at Mary med sine nye oplevelser lærer noget nyt, idet hun nu får kendskab til den fænomenologiske karakter af rødhed og grønhed. Da hendes viden om de fysiske omstændigheder omkring farvesyn imidlertid hele tiden har været fuldstændig, er betingelsen for, at hun i denne situation kan lære noget nyt om farveperception, at den nye viden angår forhold, der ikke kan reduceres til forhold vedrørende fysiske processer. Dermed følger det, at Marys nye viden er en viden om egenskaber, der ikke kan reduceres til materielle egenskaber.

Et argument hos Chalmers[9] med samme konklusion fokuserer i stedet på det forhold, at man tilsyneladende kan tænke sig, at en given bevidst person, A, har en genganger, B, der i samtlige fysiske henseender svarer til A, men som ikke har bevidsthed. Endvidere antages det i argumentet, at hvis denne situation er tænkelig, så er den samtidig metafysisk mulig. Accepterer man

[8] (Jackson 1982)
[9] (Chalmers 1996) og (Chalmers 2002)

denne antagelse, så følger det dermed, at det er muligt, at der eksisterer "personer", som er identiske, med hensyn til deres fysiske egenskaber, men forskellige hvad angår deres bevidsthedsegenskaber. Deraf følger det, at bevidsthedsegenskaber ikke kan være identiske med kombinationer af fysiske egenskaber, og at den reduktive opfattelse af bevidstheden derfor er uholdbar.

Begge argumenterne hviler på en forudsætning om, at en fuldstændig viden om materielle egenskaber ikke indebærer en viden om tilstedeværelsen og karakteren af bevidsthedsegenskaber, og at bevidsthedsegenskaber derfor ikke kan reduceres til materielle egenskaber. Et tilsyneladende oplagt modtræk for reduktionisten er således at hævde, at den tilgængelige viden om fysiske egenskaber endnu er så begrænset, at en viden herom ikke synes at kunne indebære viden vedrørende bevidsthedsegenskaber, men at en sådan viden vil kunne udledes, så snart vores viden om fysiske egenskaber bliver fuldstændig. Således kan det tilsyneladende hævdes, at en sådan fuldstændig viden ville vise, at Mary ikke lærer noget nyt, og at fysisk identiske "personer" med logisk nødvendighed vil have identiske bevidsthedsegenskaber. Denne indvending kan imidlertid afvises ved at påpege, at en sådan påstand er fuldstændig ubegrundet, da det synes umuligt at pege på fysiske egenskaber, der i kombination med hinanden skulle kunne udgøre noget, som bare tilnærmelsesvis ligner bevidsthedsegenskaber.[10] I sidste ende er de anførte argumenter dermed afgørende ligheder med de dualistiske argumenter, der tager udgangspunkt i forskellighederne mellem henholdsvis

[10] Se imidlertid (Stoljar 2001), der ud fra tvivlsomme begrebslige kriterier betegner bestemte ukendte/neutrale egenskaber som fysiske egenskaber.

fysiske egenskaber og bevidsthedsegenskaber, for ad den vej at demonstrere at bevidsthedsegenskaber ikke kan konstitueres af fysiske egenskaber. Sådanne argumenter påpeger eksempelvis, at bevidsthedens egenskaber er essentielt forbundne med en subjektiv førstepersonlig fremtræden, mens de fysiske egenskaber udelukkende viser sig i et objektivt tredjepersonligt perspektiv.

Da de anførte argumenter kan underbygges yderligere af sådanne overvejelser, er der hermed givet en begrundelse for at fastholde den non-reduktive opfattelse af bevidstheden, som det ikke umiddelbart synes muligt at forkaste.

Anderledes forholder det sig dog med grundlaget for den tredje præmis i Nagels argumentation.

IV. ”Realisme”

Den tredje præmis i Nagels argument, ”realisme”, indebærer en benægtelse af dualismen, idet denne præmis afviser, at bevidsthedsegenskaberne er egenskaber ved en bevidsthedssubstans, og hævder at de må være egenskaber ved noget.[11] Det er derfor oplagt i forbindelse med denne præmis at undersøge de overvejelser i Nagels artikel, der udgør et argument mod dualismen.

Argumentet tager udgangspunkt i Nagels opfattelse af kausalitet, der udelukker, at en kausal relation kan eksistere uafhængigt af en nødvendig forbindelse mellem årsag og

[11] Nagel skriver ikke bevidsthedsubstans men sjæl. Der er derfor i forhold til hans formulering en mulighed, at hævde en humesk bundt-teori. da denne, ikke nødvendigvis indebærer at bevidstheden er bundter af egenskaber. Da Nagels indirekte argumentation imidlertid også udelukker en plausibel humesk bundt-teori, vil jeg imidlertid ikke forfølge denne mulighed.

virkning. Han antager endvidere, at den nødvendige forbindelse skal etableres af en logisk nødvendighed, således at virkningen af en given årsag følger logisk af den pågældende årsag.

Samtidig gælder det ud fra non-reduktionismen, at bevidsthedsegenskabers tilstedeværelse ikke følger logisk på grundlag af fysiske årsager, ligesom det tilsvarende kan antages, at tilstedeværelsen af fysiske egenskaber ikke følger logisk ud fra givne bevidsthedsegenskaber. Dette betyder givet Nagels bestemmelser angående kausalitet, at der ikke umiddelbart kan bestå en kausalrelation mellem fysiske egenskaber og bevidsthedsegenskaber. Dualismen tager udgangspunkt i non-reduktionismen og indebærer altså dermed, at der eksisterer to grundlæggende typer af egenskaber med hver deres ontologiske egenart, om hvilke det gælder, at de logisk betragtet er uafhængige af hinanden.

Givet Nagels opfattelse af kausalitet er dualismen, således kun mulig i en uplausibel parallelistisk udformning, som indebærer, at der eksisterer fysiske egenskaber og bevidsthedsegenskaber, og at de pågældende egenskaber ikke påvirker hinanden kausalt. I den situation vil der udelukkende kunne bestå en korrelation mellem egenskabernes tilstedeværelse, og den fænomenologiske fremtræden af fysiske egenskaber ville dermed være fuldstændig upåvirket af den fysiske virkelighed. Dualisten ville altså være tvunget til at postulere, at enhver korrespondens mellem fænomenologi og fysisk virkelighed enten hviler på noget, der ligner en leibniziansk præ-etableret harmoni, eller er fuldstændig tilfældig.

En plausibel opfattelse af forholdet mellem de gensidigt irreduktible egenskaber må derfor kunne hævde, at der kan eksistere relationer, som indebærer, at fænomenologiske fremtrædelser af fysiske egenskaber faktisk er kausalt forbundne med sådanne egenskaber.

Ud fra Nagels opfattelse af kausalitet følger det dermed, at både fysiske egenskaber og bevidsthedsegenskaber må kunne reduceres til mere grundlæggende egenskaber, imellem hvilke der eksisterer logisk nødvendige relationer. Sådanne egenskaber kan i sagens natur hverken være fysiske egenskaber eller bevidsthedsegenskaber og må derfor være neutrale egenskaber. Med andre ord følger det, hvis Nagels bestemmelser omkring kausalitet accepteres, at kun en bestemt version af pan(proto)psykismen, nemlig (IV), vil kunne udgøre en acceptabel opfattelse af sammenhængen mellem bevidsthed og fysisk virkelighed.

En nærmere undersøgelse af de bestemmelser, der hævdes at gælde omkring kausale forbindelser er derfor påkrævet.

Om nødvendige kausale forbindelser skriver Nagel:

> Causal necessity operates even at the most fundamental levels. An electron is a particle with a certain charge and a certain mass. *Those properties imply that it will interact in a definite way with fields and with other objects*.....and similar things are true of other subatomic particles. Ordinary physics and chemistry explain macroscopic phenomena, so far as they can be explained, as the necessary consequences of the

> properties of the particles.....and their interactions. They do not rely merely on contingent correlations. [12]

Han hævder således, at de fundamentale egenskaber hos subatomare partikler med logisk nødvendighed bestemmer, hvordan sådanne partikler interagerer med og dermed påvirker andre fysiske substanser. Betingelsen for, at det er muligt at udlede hvilke påvirkninger, der vil gøre sig gældende, er imidlertid tilstedeværelsen af fundamentale lovmæssigheder, som forbinder de fundamentale egenskaber. Sådanne lovmæssigheder kan ikke udledes af dybereliggende forhold, da de netop selv er fundamentale. Selv kausale forbindelser, der udelukkende vedrører fysiske forhold, som eksempelvis gravitation, er således underlagt lovmæssigheder, der ikke kan udledes logisk.

Dualismens fortalere kan derfor indvende mod Nagels opfattelse, at de kausale forbindelser, der er nødvendige, hvis en plausibel dualistisk position skal kunne etableres, kan være til stede uafhængigt af en logisk nødvendig forbindelse. Med andre ord kan dualisten hævde, at de kausale forbindelser mellem egenskaberne hos fysiske substanser og bevidsthedssubstanser, ligesom virkningen af gravitation, er udtryk for fundamentale relationer, der ikke kan gives en yderligere forklaring.

Muligheden for at etablere en dualistisk position kan dermed opretholdes, idet Nagels opfattelse af kausalitet må forkastes. Dette betyder endvidere, at der i Nagels artikel ikke findes nogen acceptabel argumentation, som kan etablere den

[12] (Nagel 1979: 186) Min kursivering.

afvisning af dualismen, der er betingelsen for at fastholde argumentets modificerede pan(proto)psykistiske konklusion.

V. Non-emergens

I modsætning til Nagel vil jeg ikke afvise den opfattelse, at emergens angår et ontologisk signifikant forhold. Jeg betragter således Nagels argument mod emergens som uacceptabelt, eftersom det hviler på hans særlige opfattelse af kausalitet.

Muligheden af emergens kan ikke benægtes, men begrebet udgør ikke nogen egentlig forklaring af forholdet mellem materielle egenskaber og bevidsthedsegenskaber.

I en svag betydning af "emergens" angår begrebet forhold, hvor de såkaldte emergente egenskabers tilstedeværelse i tilknytning til komplekse systemer følger med logisk nødvendighed af egenskaberne hos systemets fundamentale konstituenter. Det er denne betydning, der kommer til udtryk, når man som eksempler på emergente egenskaber nævner brudstyrke, varme og fugtighed. Temperaturen af et komplekst system er således fastlagt i og med egenskaberne hos systemets materielle elementer, de partikler der udgør systemet, og er derfor ikke udtryk for, at der eksisterer egenskaber, som i ontologisk henseende er andet og mere end fysiske egenskaber.

Med den stærkere betydning af emergens, hævdes det derimod, at en egenskab er emergent, hvis den opstår ud af et komplekst system, uden at den kan udledes af egenskaberne hos systemets konstituenter. Mens Nagel accepterer den svage version af emergens, forkaster han muligheden for emergens i denne stærkere betydning med henvisning til, at der ikke kan bestå en kausal forbindelse, uden tilstedeværelsen af en logisk nødvendighed. Som det blev understreget under behandlingen

af (3) er dette forhold imidlertid ikke tilstrækkeligt til at benægte eksistensen af en kausal forbindelse, og derfor må selv den stærkere form for emergens umiddelbart betragtes som mulig.

Muligheden af den stærkere form for emergens beror imidlertid fuldstændigt på den opfattelse, at et givet system i kraft af en fundamental lovmæssighed bevirker, at de såkaldte emergente egenskaber opstår.

Betegnelsen emergens bidrager således ikke til en dybere forståelse af det forhold, at et komplekst system kan forårsage tilstedeværelsen af egenskaber, der ikke kan udledes af egenskaberne hos systemets konstituenter. Tværtimod kan betegnelsen give anledning til den fejlopfattelse, at de to radikalt forskellige former for emergens omhandler identiske fænomener. Selvom begrebet ikke omhandler forhold, hvis mulighed kan benægtes, betragter jeg derfor begrebet som uheldigt. En problematisering af betegnelsen emergens er dog utilstrækkelig, hvis intentionen er at styrke Nagels pan(proto)psykistiske argumentation.

Konklusion

Med behandlingen af tesen om non-emergens understreges det dermed endnu engang, at Nagels argumentation er behæftet med alvorlige problemer.

Selv i den modificerede pan(proto)psykistiske form forbliver argumentet problematisk. Således gælder det hos Nagel, at den afvisning af dualismens mulighed, der er nødvendig, hvis "realisme" og pan(proto)psykisme skal etableres, ikke kan gennemføres, da den hviler på en uacceptabel opfattelse af kausalitet. Den samme opfattelse af kausalitet er ligeledes

afgørende i forbindelse med den benægtelse af ontologisk signifikant emergens, der fremføres med tesen om non-emergens, som derfor heller ikke kan fastholdes.

Endelig kan det mere overordnet bemærkes, at den substansmetafysik, der forudsættes denne artikel igennem, ikke er uproblematisk. Teorier der opererer med substanser som bærere af egenskaber er således behæftet med vanskeligheder med hensyn til bestemmelsen af substansernes natur. Det klassiske eksempel på problemet er Lockes bemærkninger om "*…he knows not what support of…qualities*". Dette og andre problemer har betydet, at man har udviklet teorier der benægter eksistensen af substanser.[13]

Sådanne teorier indebærer umiddelbart en kritik af Nagels påstand om, at bevidsthedsegenskaber må være egenskaber ved noget, men faktisk vil en sådan kritik række endnu længere, idet den samtidig vil stille spørgsmålstegn ved påstanden om, at fysiske egenskaber er egenskaber ved noget. Det ligger dog uden for denne artikels rækkevidde at undersøge, hvorvidt en sådan kritik af Nagel vil kunne opretholdes. Når jeg alligevel afslutningsvis nævner denne mulighed her, er det imidlertid ikke kun for at påpege den mulige tilstedeværelse af et yderligere problem i Nagels argumentation, men for at understrege, hvad behandlingen af Nagels argument viser, at forståelsen og gyldigheden af fundamentale filosofiske begreber som kausalitet og substans kan have afgørende betydning i forhold til de mulige løsninger af sjæl-legeme problemet.

---

[13] Et særligt interessant eksempel er trope-teorien. Se eksempelvis (Campbell 1990).

Endelig skal det påpeges, at afvisningen af Nagels argumentationen ikke kan betragtes som en afvisning af muligheden for at etablere en panpsykistisk position. I den forbindelse kan det således være interessant at bemærke, at eksempelvis Chalmers' panpsykistiske/panprotopsykistiske argumentation ikke afhænger af Nagels problematiske opfattelse af kausalitet. I sidste ende er det altså ikke givet, at panpsykismen, som Nagel hævder, er endnu en håbløst uacceptabel løsning på sjæl-legeme problemet.

Esben N. Petersen

Litteratur

Bayne,T. & Chalmers, D. J.:
"*What is the unity of consciousness?*",
http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/unity.html, 2003

Campbell, K.: "*Abstract Particulars*",
Blackwell, Oxford, 1990.

Chalmers, D.: "*The Conscious Mind*",
Oxford University Press, 1996.

Chalmers, D.: "*Consciousness and its Place in Nature*",
http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/nature.html, 2002.

Foster, J.: "*The Immaterial Self*",
Routledge, London, 1991

Griffin, D. R.: "*Panexperientialist Physicalism and the mind-body problem*",
in Journal of consciousness studies, vol. 4, nr. 3, 1997.

Jackson, F.: "*Epiphenomenal Qualia*", in Philosophical Quarterly, Vol. 32 No. 127, 1982

Kim, J.: "*Mind in a physical world*",
MIT Press, Cambridge MA, 1999.

Lockwood, M.: "*Mind, Brain and the Quantum*", Blackwell, Oxford, 1989.

Lockwood,M: "*The grain problem*",
http://members.aol.com/NeoNoetics/Grain.html., 1993.

Ludwig, K.: "*The Mind-body Problem: an overview*"
in Stich, S. & Warfield, T.:
"The Blackwell Guide to philosophy of Mind",
Blackwell, 2003.

Mills, E.: "*Interactionism and overdetermination*",
American Philosophical Qarterly vol 33, no. 1,1996.

Nagel, T.: "*Brain Bisection and the Unity of Consciousness*"
in Nagel,T. : "Mortal Questions",
Cambridge Unversity Press, 1979.

Nagel, T.: "*What is it like to be a bat?*"
in Nagel,T. : "Mortal Questions",
Cambridge Unversity Press, 1979.

Nagel, T.: "*Panpsychism*"
in Nagel,T. : "Mortal Questions",
Cambridge Unversity Press, 1979.

Robinson, H.: "*Dualism*"
in Stich, S. & Warfield, T.:
"The Blackwell Guide to philosophy of Mind",
Blackwell, 2003.

Robinson, W.: “*Epiphenomenalism*”,
http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism, 2003

Rosenberg, G. H. :
“*Rethinking nature: a hard problem within the hard problem*”
in Shear, J. : ”Explaining consciousness - The ‘hard problem’”,
Journal of consciousness studies, 1997.

Seager, W.: “*Theories of Consciousness*”,
Routledge, London, 1999.

Seager, W.: “*Consciousness, information and panpsychism*”
in Shear, J.: ”Explaining consciousness -The ‘hard problem’”,
Journal of consciousness studies, 1997.

Skrbina, D. : “*Panpsychism as an underlying theme in western philosophy: A survey paper*”in
Journal of consciousness studies, vol 10, nr. 3, 2003.

Stoljar, D.: ”*Two Conceptions of the Physical*”,
Philosophy and phenomenological research,
vol 62, nr. 2, 2001.

Afsked og erstatning:
En topos i Hans Blumenbergs tænkning

Af Kasper Lysemose

Offentlig forelæsning til erhvervelse af magistergraden i filosofi ved stud. mag. Kasper Lysemose

Indledning[14]

Som motto for denne forelæsning kunne jeg tænke mig indledningsvist at anføre følgende citat fra Rainer Maria Rilkes ottende elegi fra "*Duineser Elegien*". Citat lyder:

> *Hvem har da vendt os om, så vi, hvad end*
> *vi gør, har samme holdning som den har,*
> *der drager bort? Som han, på sidste høj,*
> *der viser ham hans dal endnu engang,*
> *vender sig om, gør holdt og nøler -, sådan*
> *lever vi livet og tager altid afsked.*

Hvad jeg end kommer til at sige i forelæsningen, er det min overbevisning og hensigt, at den ikke vil indeholde andet, end hvad der måtte være tilgængeligt for en grundig filosofisk meditation over dette citat. Skulle forelæsningen gå hen og blive uklar og rodet, hvad jeg allerede nu frygter, således at i, mine tilhørere, med rette måtte komme til at savne en rød tråd, så anbefaler jeg jer derfor straks at ophøre med at skænke mig jeres opmærksomhed, som i stedet for kan rettes mod citatet. Så vidt Rilke.

*

[14] Om den foreliggende tekst bør det bemærkes, at der er tale om et forelæsningsmanuskript og ikke en videnskabelig artikel. Dette vil nærmere bestemt sige, at den er udformet i noget, der minder om talesprog, og at der ikke er lagt vægt på, at noteapparatet fremstår med det for en videnskabelig artikel passende mål af pertentlighed og akkuratesse. Det samme kan siges om citaterne, der blev oversat til lejligheden for at lette forståelsen, men ikke er udtryk for den præcision og det arbejde, som bør ligge til grund for egentlige oversættelser af filosofiske tekster. Forelæsningen blev afholdt på Syddansk Universitet i Odense d. 20. juni 2003.

Det emne der er blevet mig tildelt til denne forelæsning har følgende ordlyd: "*Afsked og erstatning: en topos i Hans Blumenbergs tænkning*". Nu er Blumenberg endnu temmelig ukendt i Danmark. Selvom jeg i mellemtiden er blevet gjort opmærksom på, at der på dansk faktisk er skrevet lidt mere, end jeg først vidste af, så er det stadigvæk gældende, at kendskabet til Blumenberg også i fagkredse er forsvindende lille. Ifølge min opfattelse anslår det emne, der er blevet mig opgivet imidlertid et meget generelt og grundlæggende tema hos Blumenberg. Af denne grund har jeg tilladt mig at opfatte det opgivne emne som et tilbud om her at give et helt generelt signalement af Blumenbergs tænkning. Jeg henvender mig således ikke her til Blumenberg-kendere, men til et alment filosofisk interesseret publikum - altså, håber jeg, til jer.

Lad mig, inden jeg skrider til sagen, forudskikke et par bemærkninger om forelæsningens gang. Skal man introducere til Blumenberg, må man se sig hensat i den vanskelighed, at Blumenberg deler den egenskab, som Heraklit efter sigende skulle have tildelt naturen som sådan: Blumenberg holder af at skjule sig. Blumenberg modsætter sig mødet med ham, både i verden og i hans bøger. Vil man se Blumenberg, må man derfor arbejde på at bringe sig selv i en gunstig hermeneutisk situation, hvorfra han bliver synlig. Afsnit 1 har jeg derfor kaldt: "*På udkig efter Blumenberg*". Efter vi i dette afsnit således har tilnærmet os Blumenberg, skulle det imidlertid være muligt at forsøge at præsentere det, man kunne kalde Blumenbergs grundtanke og antyde dens forskellige variationer. Afsnit 2 hedder derfor: "*Grundtanke med variationer*". Efter at have gjort os bekendt med denne grundtanke vender jeg mig mere specifikt til begreberne afsked

og erstatning, idet jeg forsøger at vise, hvorledes de i sig selv betegner en variant af Blumenbergs grundtanke. Afsnit 3 hedder derfor slet og ret: "*Afsked og erstatning*". Til dette afsnit vil jeg endelig tilføje et meget kort afsnit 4 med titlen "*Afskedsvanskeligheder*", hvori jeg vil forsøge at karakterisere Blumenbergs filosofiske ærinde og filosofiske gemyt yderligere.

Så mange ord om forelæsningens gang. Nu til sagen, og dermed til afsnit 1 med titlen…

1) På udkik efter Hans Blumenberg

Søger man efter Blumenberg, er den første erfaring man gør sig, at Blumenberg som person er næsten fraværende. *Af* Hans Blumenberg kan man ganske vist få meget at vide, *om* ham derimod kun meget lidt. Blumenberg var en filosof, der afholdt sig fra det, der nedsættende omtales som videnskabsturismen. I en videnskabelig verden hvor det at blive set og blive hørt tiltagende vinder betydning for muligheden af at have en akademisk karriere, udgør Blumenberg en undtagelse i sit bevidste forsøg på at unddrage sig enhver opmærksomhed omkring sin egen person. Da Blumenbergmonografen og Marquardeleven Franz Josef Wetz midt i halvfemserne lavede en fjernsynsudsendelse om Blumenberg, var det således karakteristisk, at Blumenberg ikke selv optrådte i udsendelsen. Den samme Wetz gør således opmærksom på, at han ofte har måtte se sig selv hensat i tvivl om, hvorvidt Blumenberg overhovedet har eksisteret, en tvivl der kun er blevet hævet derved, at hans lære, Odo Marquard, har forsikret ham om at have set Blumenberg flere gange. Dette karakteristiske fravær har naturligvis været medvirkende til at gøre Blumenberg til

“outsideren” i nyere tysk filosofi. Hvis man til dette lægger, at Blumenbergs værker ved det første indtryk for de fleste vil fremstå som fremmedartede, utilgængelige og ligefrem esoteriske, er det forståeligt, at Blumenberg undertiden anses for prototypen på den verdensfjerne filosof. At det er forståeligt er imidlertid ikke det samme som at det er rigtigt. Tværtimod er der intet, der tyder på, at Blumenberg skulle have været verdensfjern, hverken som filosof eller som menneske.

Hvad angår filosofien skal man ikke læse meget Blumenberg for at opdage, at man har med en tænker at gøre, for hvem filosofien er et anliggende, der berører de fundamentale og presserende spørgsmål, som angår mennesket mest af alt. Tænker man et øjeblik på Kants inddeling af filosofien i “*Philosophie nach der Schulbegriff*” og “*Philosophie nach der Weltbegriff*”, er der ingen tvivl om, at Blumenberg følger Kants devise om, at al filosofi i sidste ende er “*nach der Weltbegriff*”. For Blumenberg var filosofi m.a.o. aldrig blot en rent akademisk disciplin, men var altid i sidste ende lagt an på at være et tankerum, hvori mennesket var givet muligheden af at betænke sin egen stilling i verden. Trods denne eksistentialistiske understrøm i Blumenbergs værker er Blumenberg imidlertid alt andet end den typiske eksistentialistiske tænker, hvis man hermed forstår en tænker, hvis engagement udfolder sig på bekostningen af sagligheden, eller hvis patos truer med at eliminere distancen. Som filosofisk type er Blumenberg en skeptisk, distanceret og nøgtern tænker.

Hvad angår mennesket Blumenberg skal man formentlig heller ikke her forestille sig nogen verdensfjern særling. Ud over på brav og borgerlig vis at være gift og far til fire børn,

var Blumenberg indtil sin pension optaget af administrativt og universitært arbejde. Bl.a. var Blumenberg involveret i arbejdet omkring grundlæggelsen af universitet i Bielefeld og optaget af de ideer om interdisciplinært arbejde, som den tyske filosof og samfundsteoretiker Helmuth Schelsky lancerede i den forbindelse. Blumenberg var også medstifter af den forskningsgruppe, der gik under betegnelsen "*Poetik und Hermeneutik*", og som nåede at udgive sytten omfangsrige artikelbind. Derudover var Blumenberg aktiv underviser på de universiteter, hvor han nåede at være ansat. Den længste ansættelsesperiode havde Blumenberg på universitetet i Münster, hvor han var professor fra 1970 til sin pension i 1985. Da Blumenberg i forlængelse af sin pensionering valgte at isolerer sig fra det akademiske miljø, var det således ikke et udslag af et verdensfjernt gemyt. Snarere var det en beslutning, der havde sin grund i en fornemmelse af tidsmangel. Denne tidsmangel udgør et grundtema i Blumenbergs tænkning, der som så meget anden efterkrigstidsfilosofi på kontinentet kan siges at være en slags *endelighedens filosofi*. At Blumenberg erfarede tiden som en knap resurse kan imidlertid være forstærket af visse biografiske omstændigheder. Blumenberg var i nazisternes terminologi halvjøde og fik som sådan adgangsforbud til universiteterne i det tiltagende antisemitiske Tyskland. Efter et ophold i en arbejdslejr, hvorfra det lykkedes Blumenberg at undslippe, tilbragte han de resterende krigsår skjult hos en venligtsindet familie i hans fødeby Lübeck - en familie hvis datter i øvrigt skulle blive Blumenbergs kone. Først efter krigen kunne Blumenberg således vende tilbage til universitetet - i første omgang til Kiel - og fortsætte sit otte år lange afbrudte arbejde med filosofien: "*Jeg har tabt otte år,*

som jeg må indhente" skal Blumenberg have sagt til Marquard[15], og det er formentlig på denne baggrund, at Blumenberg i sine sidste år valgte at isolere sig mere og mere, således at han kunne hellige sin resterende levetid til udarbejdelsen af sine omfangsrige senværker og et endnu mere omfangsrigt og endnu mestendels upubliceret "*Nachlaß*". I forsøget på at indhente den tabte tid skal Blumenberg efter sigende endog bevidst have forsøgt at rationalisere sin tid derved, at han kun tillod sig at sove seks gange om ugen, og dermed ugentligt vandt én arbejdsdag. Med denne kraftanstrengelse lykkedes det imidlertid også Blumenberg inden sin død i 1996 at skabe et filosofisk ?uvre, der står som et af de betydeligste i efterkrigstidens tyske filosofi.

Fraværet af biografiske oplysninger og Blumenbergs sene og selvvalgte isolation afgiver alt i alt indtrykket af en filosof, der holder sig i det skjulte. Er man på udkig efter Blumenberg, er der derfor ikke andet at gøre end at begynde at læse hans værker. I forordet til et nummer af det tyske litteraturtidsskrift "*Akzente*" gør udgiveren således rammende opmærksom på, at "*den der vil se Blumenberg må læse ham*".[16] Imidlertid modsætter Blumenberg sig ikke bare mødet med ham i verden, men også i sine bøger. Her tænkes på det forhold, at Blumenberg er yderst vanskelig at læse. Ifølge Manfred

---

[15] Odo Marquard. "*Entlastung vom Absoluten*"; in: *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg.* Hrsg. von Franz Josef Wetz und Hermann Timm, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, p. 25

[16] Cf. Michael Krügers indledning i *Akzente*. *Zeitschrift für Literatur*. 37. Jahrgang, Heft 3, Juni 1990. *Hans Blumenberg zum Geburtstag*. Carl Hanser Verlag, München/Wien 1990

Sommer, der kendte Blumenberg personligt og i dag står for udgivelsen af hans efterladte skrifter, "*anså Blumenberg det som en måde at udvise respekt for sin læsere ikke at spare dem for komplicerede tankegange eller lange veje*".[17] Mødet med Blumenbergs tekster vil således i første omgang for de fleste forekomme fremmedgørende, og som læser griber man ofte sig selv i at ønske, at Blumenberg ikke behandlede en med helt så stor respekt. Kort sagt forekommer Blumenbergs tekster ofte at have en art hermeneutisk lukkethed. Vil man nærme sig Blumenberg, må man derfor til det yderste anstrenge sig for at bringe sig selv i en gunstig hermeneutisk situation. Til dette formål kan det være fordelagtigt at spørge til, hvad det er for en filosofikonception Blumenberg filosoferer udfra. Skal man ikke på forhånd stille sig skævt i forhold til Blumenberg, må man m.a.o. forsøge at skaffe sig en ide om, hvad det er, Blumenberg mener at foretage sig, når han bedriver filosofi. Et signalement af filosofiens væsen giver Blumenberg under overskriften "*Eftertænksomhed*" (*Nachdenklichkeit*).[18]

Ved eftertænksomhed forstår Blumenberg først og fremmest en vilje til at holde filosofiens store spørgsmål åbne og tillade sig selv at stille dem - også i en angiveligt "post-metafysisk" tidsalder. Eftertænksomhed vil således sige uforfærdet at stille de klassiske spørgsmål om Gud, menneske og verden, som i en lang tradition har været genstand for metafysikken. Kant havde som bekendt gjort opmærksom på, at fornuften var belastet med spørgsmål, som den ifølge sin natur ikke kunne undlade at

---

[17] Manfred Sommer i sin redaktionelle notits til Hans Blumenbergs *Zu den Sachen und zurück*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002

[18] Cf. Hans Blumenberg. "*Nachdenklickeit*", in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, 1980

stille, da de lå i fornuftens væsen, men som den heller ikke kunne besvare, da de oversteg fornuftens evner. Kant havde i den forbindelse talt om metafysik som et naturanlæg. For Blumenbergs vedkommende kan man sige, at eftertænksomhed er at tage dette naturanlæg alvorligt. Med en formulering fra Marquard: Filosofi udspringer af det forhold, at der er spørgsmål, som det ganske vist er overmenneskeligt at svare endegyldigt på, men som det ikke desto mindre ville være umenneskeligt ikke at have.[19] I denne betydning kan den samme Marquard skrive følgende om Blumenberg: "*Jeg kender ingen nutidig filosofi der - med den mest indgående kendskab til metafysikkritikkens historie - bedriver metafysik så uhildet og frugtbart som Hans Blumenbergs filosofi*."[20] Blumenberg var en filosof, der ikke anerkendte tankeforbud. At udsigten til endegyldige svar i filosofien er yderst ringe var for Blumenberg ingen grund til at ophøre med at beskæftige sig med filosofien. Der var således næppe noget, som Blumenberg havde mere foragt for end spørgsmålet "*Wozu Philosophie?*".[21] For Blumenberg var filosofi ikke en beskæftigelse, der, inden man evt. gik i gang med den, skulle legitimeres. For hvem filosofi var alvorlig ment, var den ikke et valg, man havde truffet, fordi man havde ladet sig overbevise om filosofiens nytte og mulige udbytte. For Blumenberg var filosofi snarere et menneskeligt vilkår, og at afskære sig derfra var derfor at afskære sig fra sin egen menneskelighed. At indlade sig på

---

[19] Cf. Odo Marquard. "*Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitliche Philosophie";* in: *Apologie des Zufälligen*. Reclam Verlag, Stuttgart 1986, p. 28-29

[20] Odo Marquard. "*Entlastung vom Absoluten*", p. 24

[21] Cf. Hans Blumenberg. *Zu den Sachen und zurück*, p. 13 ff.

spørgsmålet "*hvorfor filosofi?*" var således at indlade sig på en legitimationstvang, som måtte være inderligt imod den, for hvem filosofien nu en gang er en alvorlig sag. Heraf filosoffens karakteristiske forsvarsløshed overfor spørgsmålet om legitimation af filosofien. "*Bliver jeg stillet spørgsmålet >hvorfor filosofi?<*" skriver Blumenberg "*griber jeg straks efter min pistol, for imidlertid at opdage at jeg ingen har*".[22]

For Blumenberg er eftertænksomhed altså en beskæftigelse med filosofiens store spørgsmål; og det er en beskæftigelse med disse spørgsmål uden en tanke for nogen endegyldig besvarelse. Der gives spørgsmål, der hører med til et menneskeliv, og som nok så mange svar ikke kan forhindre at mennesket vil vedblive med at stille sig selv. Blumenberg vil ikke fritage mennesket fra filosofiens belastende spørgsmål ved at bringe dem til ophør, men eftertænksomt sørge for at holde dem i spil. Heri ligger også et signalement af det "*Geltungsanspruch*", der ligger i Blumenbergs tænkning. Herom skriver Blumenberg i "*Höhlenausgänge*":

> *"Filosofi er indbegrebet af ubeviselige og uigendrivelige påstande… […] De er hypoteser om en ubekendt tekst, hvis forfatter man aldrig kan spørge ud om hans hensigter. At forstå denne tekst, og lade sig berolige eller i hvert fald trøste med denne forståelse, overlader i det mindste ikke mennesket til den utrøstelige tilstand af fuldstændig*

[22] Hans Blumenberg. *Zu den Sachen und zurück*, p. 13

manglende forståelse for sin egen situation i verden."[23]

M.a.o. er det som filosof ikke Blumenbergs ærinde at bevise filosofiske påstande. Blumenbergs tekster åbner derimod et rum, hvor Blumenbergs læsere tillades og overlades til deres egen eftertænksomhed. Hvad Blumenberg tilbyder er m.a.o. ikke videnskabelige teorier om mennesket, men snarere tydningsforslag hvori og hvormed mennesket kan forsøge at finde sig til rette i og med verden. I denne ånd og udfra denne filosofikonception må man forstå Blumenbergs grundtanke, som jeg nu lige straks skal afsløre i afsnit 2 med titlen…

2) Grundtanke med variationer

Ved første øjekast, og for den sags skyld også ved mange efterfølgende øjekast, forekommer Blumenbergs samlede værk at være en tematisk heterogen og i høj grad usystematisk tekstmasse. Alligevel er der blevet gjort opmærksom på, at der i Blumenbergs tænkning er en grundtanke, som overalt er tilstede som en art baggrundsmotiv. Man kan i den forbindelse tænke på Heideggers udtalelse om, at enhver stor filosof i grunden kun tænker én tanke. Således skriver f.eks. Schopenhauer i forordet til sit ca. 1200 sider lange hovedværk "*Die Welt als Wille und Vorstellung*":

[23] Hans Blumenberg. *Höhlenausgänge*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, p. 22 og 23

> *"Hvad der skal meddeles i denne bog er én eneste tanke. Alligevel har jeg, uagtet alle mine anstrengelser, ikke kunnet finde nogen kortere vej at meddele den, end hele denne bog."*[24]

Hvorfor imidlertid ikke bare skrive en enkelt sætning, eller i hvert fald begrænse sig til nogle enkelte sider, hvis man alligevel kun har én tanke at meddele? Så kunne man måske oven i købet bruge resten af sit liv på noget mere fornuftigt og udbytterigt end filosofi? For hvem det der kan siges meningsfuld også må kunne siges kort og klart, må det i hvert fald forblive en gåde, at én tanke kan fylde et helt livsværk. Ikke desto mindre er dette netop tilfældet ikke bare med Schopenhauer, men også med Blumenberg. Blumenbergs tekster er variationer over ét og samme tema. Hertil er imidlertid at bemærke, at det *ikke* forholder sig således, at man på den ene side kan formulere grundtanken i Blumenbergs tænkning for herefter, på den anden side, at undersøge dens forskellige variationer. Grundtanken og dens variationer ligger ikke ved siden af hinanden. Tværtimod er Blumenbergs grundtanke altid kun til stede *i* sine forskellige variationer, hvoraf ingen kan gøre krav på at være den rene, metaforik- og retorikfrie fremstilling af "*sagen selv*". Dette betyder også, at der ikke gives nogen direkte vej til forståelsen af Blumenberg, men kun uendeligt mange og forskelligartede omveje.

---

[24] Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Atlas Verlag, Köln, p. 11

Én måde at formulere Blumenbergs grundtanke på har Marquard forsøgt sig med i sin mindetale over Blumenberg.[25] Marquard lancerer her den tanke, at Blumenbergs tænkning lader sig forstå som indeholdt i den tankefigur, Marquard kalder "*aflastning fra det absolutte*" ("*Entlastung vom Absoluten"*). Hvad menes der hermed? Man kan tilnærme sig denne grundtanke ved at dele den op i to motiver.

Det første motiv beskriver Blumenberg i sine værker på mangfoldig vis. I "*Arbeit am Mythos*" karakteriserer Blumenberg dette motiv som "*virkelighedens absolutisme*" ("*Absolutismus der Wirklichkeit"*). Hermed menes det karaktertræk ved virkeligheden, der lader mennesket erfare dets egen ubetydelighed og meningsløshed. Virkelighedens absolutisme vil således sige virkelighedens karakter af at være uberegnelig, overmægtig, uberherskelig, hensynsløs, indifferent etc. Eksempelvis undersøger Blumenberg dette karaktertræk i "*Die Genesis der kopernikanischen Welt*" fra 1975. Den verdensmodel den moderne naturvidenskab forlanger, at mennesket skal leve i er, set i lyset af de overleverede religiøse verdensbilleder, uundgåeligt en krænkelse. Mennesket er ikke mere centrum i universet (Kopernikus). Det er ikke mere centrum i nogen teleologisk skabelsesplan (Darwin). Og det er ikke mere herre i eget hus (Freud). Alt i alt betyder det, at der er en side af den moderne naturvidenskab, som tiltagende lader mennesket erfare sig selv som et usandsynligt og ubetydeligt væsen i et uendeligt, tomt og stumt verdensrum. Denne erfaring med "den kopernikanske

[25] Cf. Odo Marquard. *"Entlastung vom Absoluten"*. Cf. også Franz Josef Wetz. *Hans Blumenberg. Zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1993

verden" kommer uovertruffent til udtryk hos den unge Nietzsche, der i 1873 nedskriver følgende:

> *"I en afkrog af det i talløse solsystemer udbredte og flimrende verdensalt var der engang en stjerne, på hvilken kloge dyr opfandt erkendelsen. Det var det højmodigste og mest forløjede minut i >verdenshistorien<: men også kun et minut. Efter få af naturens åndedrag udslukkedes stjernen, og de kloge dyr måtte dø. Således kunne en eller anden opfinde en fabel, og ville dog ikke hermed tilstrækkeligt have illustreret hvor bedrøvelig, hvor skyggeagtig og flygtig, hvor meningsløs og tilfældig det menneskelige intellekt tager sig ud i naturen; der var evigheder hvor det endnu ikke var, og når det atter er forgået, vil det ikke efterlade noget spor."*[26]

Hvad Blumenberg i "*Die Genesis der kopernikanischen Welt*" især beskriver m.h.p. rummet, beskrives tilsvarende i "*Lebenszeit und Weltzeit*" m.h.p. tiden. Her melder virkelighedens absolutisme sig i form af en verdenstid, i lyset af hvis umådelighed menneskets livstid tager sig ud som en forsvindende lille episode. Imod Heideggers påvisning af verdenstidens angivelige irrelevans for vores endelighedsbevidsthed, viser Blumenberg, i anknytning til og i

---

[26] Friedrich Nietzsche. *"Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne"* in: Sämtliche Werke bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzinio Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, München 1999, p. 875

en egensindig læsning af Husserls genetiske fænomenologi, at det tværtimod netop er i dissociationen imellem livstid og verdenstid, at mennesket mest akut erfarer sin egen endelighed. Denne erfaring gør man sig i øvrigt uundgåeligt også som Blumenberg-læser. For læseren af Blumenbergs værker, må det nemlig hurtigt stå klart, at livets korthed og længden på Blumenbergs bøger står i en grel kontrast til hinanden. Dissociationen imellem livstid og verdenstid åbner sig her som en splittelse imellem den "*…begrænsede livstid en almindelig Blumenberg-læser har, og den læsetid han må spendere for at læse Blumenbergs værker så tålmodigt, langsomt og grundigt som de uden for al tvivl har fortjent det*".[27]

Så vidt det ene motiv i Blumenbergs grundtanke - altså de mangfoldige beskrivelser af virkelighedens absolutisme. Det andet motiv består i ligeså mangfoldige beskrivelser af menneskets forsøg på at aflaste sig fra og vinde distance til denne absolutistiske virkelighed. Eksempelvis undersøger Blumenberg sådanne forsøg i sit vel nok mest berømte værk "*Die Legitimität der Neuzeit*" fra 1966. Her optræder virkelighedens absolutisme som en såkaldt teologisk absolutisme. Hermed menes den senmiddelalderlige og nominalistiske teologi, hvor *Guds almagt potenseres med den konsekvens, at enhver ontologisk orden tilsvarende depotenseres*. Hermed menes følgende: Hvis alt hvad der er tilfældet er direkte udtryk for Guds vilje, og Guds vilje er så almægtig at mennesket er afskåret fra at have nogen erkendelse

---

[27] Odo Marquard. "*Lebenszeit und Lesezeit. Bemerkungen zum Æuvre von Hans Blumenberg*", in: Akzente. Zeitschrift für Literatur. 37. Jahrgang, Heft 3, Juni 1990. *Hans Blumenberg zum Geburtstag*. Hrsg. von Michael Krüger. Carl Hanser Verlag, München/Wien 1990, p. 268

af den, bliver virkeligheden uberegnelig for mennesket. Middelalderens forsøg på at forene en græsk kosmosrationalitet med et kristent gudsbegreb falder her fra hinanden derved, at det bliver teologisk illegitimt at begrænse Guds almagt gennem nogen værensorden. Virkeligheden bliver absolutistisk. I lyset af denne teologiske absolutisme undersøger Blumenberg det modernes genese som et forsøg på at afværge denne absolutisme gennem en human selvhævdelse ("*Selbstbehauptung*"). For Blumenberg består det modernes legitimitet således i, at mennesket i kraft af videnskab og teknik forsøger at opretholde sig selv og skabe en orden, der hvor en religiøst garanteret orden synes at være gået tabt. Imidlertid er naturvidenskaben en tvetydig strategi til at aflaste sig fra det absolutte. Ganske vist har mennesket vha. naturvidenskab og teknik gjort verden beherskelig i et omfang, som denne videnskabs initiatorer næppe ville have troet mulig. I modsætning til Adornos eller Heideggers beklagelser over den moderne videnskab - som den repressive identitetstænknings endelige sejr eller glemslen af væren etc. - så tilslutter Blumenberg sig videnskaben som menneskets legitime forsøg på at beherske en absolutistisk virkelighed. Det tvetydige ved naturvidenskaben er imidlertid, at den ikke blot er en succeshistorie om beherskelse af naturen, men at den samtidig er en historie om det Weber med et virkningsfuldt udtryk kaldte affortryllelse ("*Entzauberung*"). Altså netop også en historie om opkomsten af den verdensmodel, som Blumenberg behandler i "*Die Genesis der kopernikanischen Welt*", og som jeg ovenfor anførte Nietzschecitatet som vidnesbyrd om. Menneskets forsøg på at distancere sig fra virkelighedens absolutisme står derfor også i centrum i

Blumenbergs "*Arbeit am Mythos*", hvor det ikke er videnskab og teknik, der undersøges, men menneskets mytiske og metaforiske symbolproduktion. Blumenberg, der i denne forbindelse har hentet betydelig inspiration fra Cassirers omfattende "*Philosophie der symbolischen Formen*", undersøger her, hvorledes mennesket ved hjælp af myter, metaforer og andre former for narrativitet skaber betydning ("*Bedeutsamkeit*"). Blumenberg deler i den forbindelse ikke det syn, at moderne naturvidenskab har overflødiggjort menneskets behov for myter og historier. Tværtimod gælder at: *desto mere succesrig den moderne naturvidenskab bliver, desto uundgåeligere bliver også menneskets indstiftelse af narrativ betydning*. At se dette som en variant af den kompensationstanke der i Ritter-skolen har været fremsat m.h.t. forholdet imellem "*Naturwissenschaften*" og "*Geisteswissenschaften*" forekommer naturligvis nærliggende.

Omkring slutningen af halvfjerdserne og begyndelsen af firserne kan man konstaterer, at *ideen om en fænomenologisk antropologi* opstår hos Blumenberg. Dette planlagte værk skulle have sammenfattet Blumenbergs grundtanke gennem en samlæsning af den sene Husserls genetiske fænomenologi og en tilslutning til den moderne filosofiske antropologi, som den f.eks. findes hos Arnold Gehlen. Om dette planlagte værk skriver Marquard:

> *"Vi mangler hin fænomenologisk-antropologiske bog fra Hans Blumenberg, der måske havde givet os muligheden for, at begribe denne grundtanke i Hans Blumenbergs filosofi mere plastisk; netop at*

mennesket har behov for aflastning fra det absolutte".[28]

Det er på dette sted min specialeafhandling sætter ind. Ganske vist drister jeg mig i min afhandling ikke til at mene at kunne udfylde den mangel, som Marquard beklager. Blumenbergs fænomenologiske antropologi må man vente på, indtil den eventuelt måtte komme fra Blumenbergs efterladte skrifter, hvor den i en eller anden mere eller mindre færdiggjort form efter sigende skulle ligge. Hvad jeg har forsøgt er, udfra de ansatser der findes i det Blumenberg fik udgivet, at give konturerne af Blumenbergs fænomenologiske antropologi. Hvad jeg her, og i den resterende tid, har sat mig for er at forsøge at vise, hvorledes *afsked* og *erstatning* bliver en topos i en sådan fænomenologisk antropologi og i den særlige variant af Blumenbergs grundtanke, der udformes her. Dette kunne jeg tænke mig at gøre med ledetråd i den hulemetafor, Blumenberg gjorde til genstand for sin sidste store metaforologiske undersøgelse, nemlig "*Höhlenausgänge*" fra 1989. Derfor går jeg nu fluks til tredje afsnit med titlen…

3) Afsked og erstatning

Ved siden af "*Die Legitimität der Neuzeit*" og den diskussion der udspandt sig i den forbindelse, er Blumenberg vel nok hidtil blevet mest kendt i forbindelse med sine udkast til en metaforologi - første gang i 1960 i værket "*Paradigmen zu einer Metaphorologie*". Blumenberg bestemmer her metaforologiens primære emneområde som det, han kalder

[28] Odo Marquard. *"Entlastung vom Absoluten"* p. 22

absolutte metaforer (“*absolute Metaphern*”). Herved menes den type metaforer og myter, hvori og hvormed mennesket forsøger at besvare de store filosofiske spørgsmål angående dets egen stilling i verden.

> *“Absolutte metaforer >besvarer< de angiveligt naive, principielt ubesvarlige spørgsmål, hvis relevans ganske enkelt ligger deri, at de ikke lader sig eliminere, fordi vi ikke stiller dem, men finder dem stillet i grunden af vor egen tilværelse”*[29]

I Blumenbergs metaforologi er det en pointe, at absolutte metaforer ikke kan erstattes af entydig begrebslighed. Vil man derfor, som Blumenberg, tilgodese det forhold, at metafysik for mennesket er et naturanlæg - altså noget det ikke kan give afkald på uden at give afkald på dets menneskelighed - må det være mennesket tilladt at anvende absolutte metaforer, når det bedriver metafysik. Forsøget på at eliminerer metaforik og retorik fra filosofien har, for Blumenberg, det irrationelle ved sig, at det beløber sig til forsøget på at forbyde noget, der, med eller uden et sådant forbud, alligevel finder sted. Det er i denne betydning, at Blumenberg gør opmærksom på, at: “*Det kan være fornuftigt ikke at være fornuftig til det sidste*”.[30]

---

[29] Hans Blumenberg. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, p. 23

[30] Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, p. 180-181

I "*Höhlenausgänge*" undersøger Blumenberg hulemetaforen som et eksempel på en absolut metafor. Blumenberg undersøger her de mangfoldige variationer og konstellationer, hvori hulemotivet optræder og bringer menneskets forståelse af dets egen situation i verden til udtryk. Ifølge Blumenberg kan så godt som alle filosofiske spørgsmål stilles inden for den figuration Platons hulemyte afgiver. Det over 800 sider lange værk kan stå som manifest over, at det måske ikke er helt så uplausibelt, som det umiddelbart kan forekomme. I slutningen af værket spørger Blumenberg efter, hvorledes en samtidsadækvat hulemyte måtte tage sig ud. Blumenberg henviser her til Gehlen. Ganske vist har Gehlen ikke eksplicit knyttet an til hulemetaforen, men Blumenberg spørger sig selv, hvorledes en hulemyte *kunne* have taget sig ud, hvis den skulle genfortælles udfra den filosofiske antropologi. Dette lader sig formulere ved hjælp af begreberne *afsked* og *erstatning* på følgende vis:

> *Mennesket er det væsen der altid allerede har taget afsked med en ur-hule, og som i denne situation må erstatte dette tab med erstatningshuler, hvormed det kan skabe distance til virkelighedens absolutisme.*

Som andre metaforer for den ur-hule mennesket altid allerede har taget afsked med, anfører Blumenberg bl.a. Husserls begreb om livsverdenen såvel som Edens Have fra biblens paradismyte. Hvad Blumenberg i begge tilfælde har for øje er ideen om et grænsebegreb af tilpassethed imellem mennesket og verden. I paradiset har den gode Gud sørget for mennesket,

og alt hvad det skal bruge til sin opretholdelse, således at det ikke selv behøver at sørge herfor. Med Heidegger kunne man sige, at paradiset betegner den tilstand, hvor "*Dasein*" ikke længere er "*Sorge*", fordi det ikke har noget at bekymre sig om. Som bekendt har mennesket imidlertid for længst taget afsked med paradis og har siden hen stort set ikke haft andet end bekymringer. Da mennesket blev uddrevet af paradis og kom til verden betød det, som der står, at det med møje og i sit ansigts sved selv måtte skaffe sig sin føde. Hvad paradismyten på denne vis illustrerer for menneskehedens vedkommende finder en tilsvarende anskuelighed for individets vedkommende ved fødslen. Også her betyder dét at komme til verden at forlade et sted, hvor der er blevet sørget for os. Ved fødslen betyder dét at komme til verden i bogstavelig forstand at forlade en hule, nemlig hulen i vor moders skød. Blumenberg gør i den forbindelse opmærksom på, at man, når man taler om fødselssmerter, ofte med en underforstået selvfølgelighed taler om de smerter, der måtte tilstøde *den fødende* og tendentielt glemmer de smerter, fødslen måtte volde *den, der bliver født*. Hvad dem der allerede er i verden triumferende kalder "*at se dagens lys*" kan, for dem der tvinges hertil, meget vel tænkes ikke at opleves helt så triumferende. Det er ikke usandsynligt, at det første ønske man som nyfødt måtte have er at vende tilbage til der, hvor man kom fra. Således har f.eks. Kant hæftet sig ved, at det menneske der netop er kommet til verden kommer til verden uden at bliver spurgt. På dette initiale indgreb i sin selvbestemmelse replicerer det nyfødte menneske med det, Kant kalder "*ein Schrei der Entrüstung*".[31]

---

[31] Cf. hertil Manfred Sommers kantinterpretation i "*Identität im Übergang: Kant*" Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, p. 21 ff.

Mennesket, der til forskel fra dyrene ikke kommer lydløst til verden, begynder sin eksistens med et indigneret fødselsskrig. Dette skrig kan man meget vel se som den uartikulerede version af Kants tredje antinomi, altså antinomien imellem subjektiv frihed og objektiv nødvendighed; imellem lystprincip og realitetsprincip som det hedder i en for angiveligt flere velbekendt terminologi. Virkeligheden er fra første færd således indrettet, at den ikke imødekommer menneskets lystprincip. I lyset heraf er det ikke underligt, at man kan være af den opfattelse, at det ville være bedst ikke at være født. Som Polgar imidlertid gør opmærksom på, så kan det godt være, at det ville være bedst ikke at være født - men man må spørge, for hvem det egentlig sker?: Med Polgars egne ord lyder det: "*Das Beste ist es, nicht geboren zu sein: doch wem passiert das schon*".[32] Således er det karakteristisk for mennesket, at det fra første færd af må forsøge at finde sig tilrette i en verden, hvortil det ikke synes at være tilpasset. I den filosofiske antropologi udtrykkes denne manglende tilpasning imellem menneske og verden i bestemmelsen af *mennesket som mangelvæsen*. Med dette begreb, der står centralt i Gehlens filosofiske antropologi, betegnes det forhold, at mennesket er karakteriseret ved at akut fravær af fastlagte instinktive reaktionsmønstre, hvormed det nøje er tilpasset sine omgivelser. I stedet for at leve i en omverden af stimulus og respons, har mennesket en verden. I den filosofiske antropologi

[32] Cf. Odo Marquard. "*Zur Diätetik der Sinnerwartungen*"; in: *Apologie des Zufälligen*, Reclam Verlag, Stuttgart 1986, p. 52 (- jeg mener andetsted hos Marquard at have læst, at Blumenberg skulle have gjort Marquard opmærksom på, at citatet ikke stammer fra Polgar, men derimod fra Alfred Schnitzler, men har ikke kunnet genfinde stedet)

hedder det: I stedet for at leve i en "*Umwelt*" er mennesket "*weltoffen*". I Kants gisninger om menneskehistoriens begyndelse vælger han, meget passende i denne sammenhæng, at anvende paradismyten som ledetråd for sine gisninger. I denne forbindelse gengiver Kant afskeden med paradiset og menneskehistoriens begyndelse som en overgang fra *instinktets ledelse* til *fornuftens ledelse*. Dette beskriver Kant i vendinger, der kommer den filosofiske antropologi forbavsende nær. Jeg citerer Kant, 1786:

> *"Mennesket opdagede i sig en evne til selv at vælge sin levevis og ikke som andre dyr at være bundet til én eneste. Efter det øjeblikkelige velbehag opdagelsen af dette fortrin må have vækket, måtte dog straks angst og frygt følge: […] Mennesket stod ligesom på randen af en afgrund; for af de få genstande til indfrielse af sit begær, som instinktet havde anvist det, var der nu åbnet et uendeligt antal, som det var aldeles rådvild overfor at skulle vælge imellem; og i denne nu engang dyrt betalte tilstand af frihed, var det alligevel mennesket umuligt at vende tilbage i tjeneste under instinktets herskab."*[33]

Hvad paradismyten anskueliggør er m.a.o., ifølge Kant, antropogenesen som en uddrivelse af en umiddelbar tilpasning til et miljø, og den heraf følgende udsathed i en situation, hvor

---

[33] Kant, Immanuel: "*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*", in: *Ausgewählte und kleine Schriften*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, p. 31 f.

mennesket, for at opretholde sin eksistens, må betjene sig af sin egen fornufts ledelse. Således kan Blumenberg opsætte følgende sætning som grundsætningen i sin antropologi: "*Det er ikke selvfølgeligt at mennesket er i stand til at eksistere*".[34] Mennesket er m.a.o. det væsen, der må bekymre sig om dets egen opretholdelse. Altså det Heidegger udtrykker i begrebet om "*Sorge*" som "*Daseins*" struktur. I Heidegger jargon hedder det, og jeg afholder mig her fra at oversætte: "*Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*."[35] Undlader vi at sige det i Heideggers terminologi, betyder det noget i retning af: Mennesket har et refleksivt forhold til sin egen eksistens, og er således ikke blot i live, men må, for at forblive i live, tilligemed føre sit eget liv. Mht. Blumenbergs fænomenologiske antropologi betyder det, at den finder sin centrale opgave i en beskrivelse af, hvorledes mennesket varetager sin egen opretholdelse. Her viser begrebet erstatning sig at indtage en vigtig plads. Sin egen opretholdelse varetager mennesket nemlig derved, at det, udsat i en absolutistisk virkelighed uden at være blevet spurgt derom, formår at oprette erstatningshuler, der kompenserer for tabet af ur-hulen. Mennesket er m.a.o. *homo compensator*. Det er det væsen, der erstatter, hvad det må tage afsked med. Fra denne synsvinkel består livet i en fortløbende dialektik imellem afsked og erstatning. Sagt i psykoanalysens sprog: Hvad en absolutistisk realitet nægter menneskets lystprincip, må det lade fare og i

---

[34] Hans Blumenberg, Hans. "*Anthropologische annäherung zur der Aktualität der Rhetorik*"; in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, p. 414

[35] Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, p. 191

stedet kompensere for gennem erstatningsobjekter. Med denne proceslogik - afsked og erstatning - forsøger den filosofiske antropologi at begribe genesen af menneskets symbolproduktion, hvor symbol skal forstås i en meget bred betydning *ad modum* Cassirer. Symbolske former dækker således både sproglige, mytiske, videnskabelige, religiøse og samfundsmæssige institutioner, eller kort sagt indbegrebet af menneskets kulturverdener: "*Wirklichkeiten in denen wir leben*" som det hedder som overskrift for en samling af Blumenbergs artikler. Det er m.a.o. i erfaringen af splittelse og adskillelse - altså i erfaringen af at vi tvinges til at tage afsked - at virkeligheden artikulerer sig i tiltagende differentierede symbolske former, dvs. i tiltagende differentierede kulturverdener. Blumenberg skriver i "*Höhlenausgänge*":

> *"Individets historie begynder med en adskillelse, og den vil fremdeles være præget af adskillelser, der samtidig er eller kan være grader af realitetstilvækst."*[36]

Givet at det er en dialektik imellem afsked og erstatning, der på denne vis ligger til grund for antropogenesen og genesen af de kulturverdener, hvori og hvormed mennesket fører dets liv, er det klart, at det i livet på en afgørende og fundamental måde kommer an på evnen til at kunne tage afsked. Dette aspekt af Blumenbergs tænkning skal udgøre emnet for forelæsningens afsluttende og korte afsnit, med titlen…

---

[36] Hans Blumenberg. *Höhlenausgänge*, p. 20

4) Afskedsvanskeligheder

I sin teori om sorgarbejdet ("*Trauerarbeit*") bestemmer Freud sorg som den følelse, der opstår gennem tab af et objekt for individets libido. I det herpå følgende sorgarbejde skelner Freud imellem to faser. Den første fase kaldes "*afsked med det tabte objekt*" og udgør det egentlige sorgarbejde. Dette arbejde består i at frigøre vores bindinger til det tabte objekt. Så lang tid dette arbejde finder sted, befinder vi os i en tilstand af sorg. Den anden fase kaldes derimod "*afsked med afskeden med det tabte objekt*" og betegner fuldendelsen af sorgarbejdet. Her har vi frigjort os fra vores bindinger til det tabte objekt og har således indvilliget i tabet.

Franz Josef Wetz har betegnet Blumenbergs samlede tænkning som et udtryk for en form for sorgarbejde.[37] For Blumenberg er det, ifølge Wetz, karakteristisk, at han viser, hvorledes religionens og metafysikkens overleverede verdensbilleder mere eller mindre eksplicit indeholder en forjættelse om restitution af det paradis, mennesket altid allerede har tabt. Selvom meget religiøst og metafysisk dogmatik i dag har mistet sin forbindtlighed, er det ikke det samme som at de forventninger, der var forbundet med de tabte verdensbilleder, ikke stadigvæk har en virkning. Tværtimod står de forventninger, længsler og håb, som religion og metafysik var svaret på, desto smerteligere åbent i takt med at verden er blevet tiltagende affortryllet. Allehånde ideologikritikere har således ikke tøvet med at udpege

[37] Cf. Franz Josef Wetz. "*Abschied ohne Widersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens*", in: *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg.* Hrsg. von Franz Josef Wetz und Hermann Timm, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, p. 28-54

angiveligt illegitim erstatningsreligiøsitet og erstatningsmetafysik, hvormed det moderne menneske har forsøgt at kompensere for den tabserfaring, som den kopernikanske verden har beredt mennesket. At der er en *nexus imellem meningstab og meningssurrogater* er Blumenberg ikke i tvivl om. Ud fra den filosofiske antropologis synspunkt har Blumenberg imidlertid et knap så kritisk syn på kompensations- og erstatningsfænomener, som ideologikritikeren måtte have. Hvad der interesserer Blumenberg er en anden nexus, nemlig en *nexus imellem meningsforventninger og meningstab*. Hvad Blumenberg hermed gør opmærksom på er, at erfaringen af meningstab ikke behøver at skyldes, at virkeligheden ikke indfrier vores forventninger, men ligeså vel kunne tænkes at skyldes, at menneskets forventninger ikke står i noget tilstemt forhold til virkeligheden. Således skriver Blumenberg i "*Lebenszeit und Weltzeit*":

> *"Dette dilemma forbliver grundformen i alle mislykkede menneskelige erfaringer: Er verden ikke sådan som den skal være, eller står jeg skævt i forhold til den? Har jeg forandret mig, således at jeg må lide ved verden, eller har verden fjernet sig fra mig, således at mine håb ikke længere kan have noget forhold til den?"*[38]

Det er Blumenbergs mistanke, at når der opstår en diskrepans imellem menneskets forventninger til verden og dets erfaringer

[38] Hans Blumenberg. *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, p. 50

med verden, er det forventningerne, der som oftest er kilde til menneskelig ulykke. Det moderne menneskes altafgørende problem er derfor, ifølge Blumenberg, ikke primært et problem om meningstab, men et problem om overspændte meningsforventninger. For at indvillige i og finde sig til rette i den moderne affortryllede og kopernikanske verden må mennesket derfor lære at tage afsked med sådanne forventninger. Heri ser Blumenberg en vigtig opgave for sin filosofi, som han i denne ånd bestemmer som en art "*resignationens kunst*" ("*Kunst der Resignation*").

> *"Filosofi viser sig som en resignationen kunst. Den binder den energi der ligger i store forventninger, hvis skuffelse kan forføre til at vi vender os i vrede mod verden."*[39]

Når Blumenberg som idehistoriker og metaforolog bringer hele den over 2500 år lange vesterlandske metafysiske og religiøse tradition i tale endnu engang, er det således ikke mindst for at undersøge de underliggende forventninger, som forskellige dogmatiske lærebygninger har prætenderet at være svar på og givet forjættelser om at indfri. Hvad Blumenberg således sætter sig for er at stille det spørgsmål, om de erfaringer af meningstab mennesket gør i den affortryllede verden mon skyldes, at det underforstår at have tabt noget, som det egentlig aldrig har haft. Hvad Blumenberg er ude på at beskrive det, han med et næsten uoversætteligt udtryk kalder "*die Entstehung des*

[39] Hans Blumenberg. *Höhlenausgänge*, p. 791

Sinnlosigkeitsverdacht".[40] Altså tilblivelsen af menneskets mistanke om at verden ikke er, som den bør være, eller måske endog: ikke er som den har været. Som ledetråd for sine idehistoriske undersøgelser stiller Blumenberg således tre spørgsmål, som han overtager fra Kant. Kant angav som bekendt fornuftens tre grundspørgsmål til at være: Hvad kan jeg vide? Hvad bør jeg gøre? Hvad må jeg håbe? Karakteristisk for Blumenberg er, at han omformer disse spørgsmål, idet han spørger: Hvad var det, vi gerne ville vide? Hvad var det for en verden, vi troede at kunne få? Hvad var det, som vi mente at måtte håbe? Ved at stille spørgsmål af denne karakter udfører Blumenberg et sorgarbejde, der består i at tage afsked med metafysikkens og religionens forjættelser, og de overspændte forventninger de prætenderede at indfri. Når en sådan afsked er vigtig, skyldes det, at vor evne til at leve lykkeligt i den moderne verden ifølge Blumenberg i høj grad afhænger af vor evne til at foretage en sådan afsked. Blumenbergs anliggende er m.a.o. at øve sig og øve os i at tage afsked med overspændte forventninger og krav for derigennem at gøre det muligt for os at tilslutte os de erstatningsvirkeligheder, i kraft af hvilke mennesket opretholder sig selv.

Betænker vi Freuds model for sorgarbejdet, er denne beskæftigelse med den religiøse og metafysiske tradition imidlertid kun den ene halvdel af sorgarbejdet. Den anden bestod som sagt i at tage afsked med afskeden. Dette skridt fuldfører Blumenberg imidlertid aldrig. Her kan man se en ambivalens i Blumenbergs filosofiske gemyt; en ambivalens som giver Blumenbergs skrifter en vedkommende og uforløst

---

[40] Hans Blumenberg. *Die Sorge geht über den Fluß*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, p. 57

spænding. *På den ene side* er Blumenberg nemlig for meget oplyser til alvorligt at tro på en revitalisering af religionen og metafysikken i dens dogmatiske gestalter, dvs. som forbindtlige og orienteringsgivende lærebygninger. Dertil lever Blumenberg for meget i en gennem naturvidenskaberne naturaliseret og gennem åndsvidenskaberne historiseret verden. *På den anden side* er Blumenberg, der vel nok er en af de mest lærde forfattere i efterkrigstidens filosofi, for involveret i den filosofiske og religiøse tradition til at kunne eller ville tage endegyldigt afsked med den. Blumenbergs afsked med den filosofiske og religiøse tradition er, i modsætning til andre angiveligt post-metafysiske tænkere, en afsked, uden at der hermed nogen sinde tages afsked med afskeden.

Disse afskedsvanskeligheder var det sidste emne for min forelæsning i dag, som jeg hermed afslutter. Hermed tager jeg samtidig selv, og heller ikke helt uden vanskeligheder, afsked med syv gode år her på Syddansk Universitet i Odense. Tilbage er derfor kun at takke jer, mine tilhørere, for jeres store tålmodighed. Tak.

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. 400000 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.