

## Jamen, han tænkte jo...

Carl Henrik Koch. *Descartes*. Centrum 1999, 226 sider. 248 kr.

Der *kan* være noget irriterende over Descartes. Og det er egentlig ikke så meget Descartes' egen skyld. Snarere er det på grund af den filosofiske dåsemad hans tanker idag bliver serveret som. Aftenskolegendrivelsen af skepticisimen, der bruger cogito'et som trampolin og flyver direkte ind i den knaldhårde sjæl-legeme dualisme har godt nok gjort Descartes kendt af de fleste. Men samtidig er han blevet så letfordøjelig, at det kan være vanskeligt at se hvad der skulle have gjort netop *ham* til en af tidernes største filosoffer. Måske er det det, der er på færde. Hvis *det* er stor filosofi, så har de fleste nok lidt hjemmespunden lommeuld, de kan kaste ind i kampen.

Selvfølger er Descartes ikke helt uden skyld. *Metafysiske meditationer* er så let at læse, at det også er let at bilde sig ind, at man ved, hvad der er på færde. Descartes har gjort det nemt for os. Vi kan snildt sætte os i hans sted, følge hans tankegang og i den rene erkendelses interesse med et knips ophæve århundreders afstand. Med ét argument og én front er det ingen sag at være filosof.

Alene af den grund bør vi glædes over Carl Henrik Kochs bog om Descartes. Men det er sandelig ikke den eneste grund. Endelig får vi en anstændig fremstilling på dansk, der befrier Descartes fra den filosofiske køledisk og præsenterer ham som den komplekse tænker han var. Internationalt har den hemmelighed længe været kendt og kommer selvfølgelig heller ikke bag på folk herhjemme med en seriøs interesse for Descartes.

Kochs bog er imidlertid en

introduktion og dens publikum er primært dem der ønsker at få noget at vide om Descartes, men ikke som det første vil konsultere den udenlandske litteratur. For dette publikum er der tale om en uhyre vigtig bog. Med den i hånden er der ikke længere nogen undskyldning for at forfladige og reducere Descartes' argumenter til café au lait og tilbagelænet filosofisk friløb. Koch sætter argumenterne i sammenhæng i en række glimrende læsninger af Descartes' regler, skriftet om metoden, de metafysiske meditationer og værket om lidenskaberne. På den baggrund får argumenterne en dybde og mening på tværs, der ikke er synlig i de enkelte værker. En af Kochs store fortjenester er, at han netop præsenterer en sammenhæng, der giver mening og forståelse for hvad Descartes var ude på, hvorfor han var ude på det og hvem han kommunikerede med.

I den forbindelse er det vigtigt at være sig Descartes' gennemgribende naturvidenskabelige interesse bevidst; en interesse der førte til en række vigtige videnskabelige og matematiske erkendelser både på det praktiske og det metodologiske plan og i kraft deraf kom til at virke stærkt på samtidens videnskab. Heldigvis tager Carl Henrik Koch naturvidenskaben - og religionen for den sags skyld - alvorligt. Man ville da også være en både dårlig historiker og filosof, hvis man ignorerede de emner, der mere end noget andet optog Descartes, og motiverede og prægede hele hans tænkning. Læseren slipper ikke for at blive klar over, at intentionen med det ambitiøse værk *Le Monde* simpelthen var at forklare alle naturfænomener. Dette inkluderede områder som psykologi, fysiologi og kopernikansk kosmologi, der på baggrund af korpuskelteorien gav Descar-

tes muligheden for at redegøre for fænomenernes mekaniske årsager. Man er nødt til at kende denne ambition for at kunne forstå hvad der var drivkraften i Descartes' forsøg på at trænge ud af bevidsthedens fængsel og nå frem til erkendelsen af den fysiske verden. Men det er en videnskabshistorisk ligeså vigtig forudsætning for at kunne forstå den newtonianske reaktion mod den cartesianske naturfilosofi. Der er i de senere år kommet en del gode studier af Descartes og videnskaberne (se f.eks. William Shea, *The magic of Numbers and Motion - The Scientific Career of René Descartes*, Canton 1991 og Stephen Gaukroger, *Descartes - an intellectual biography*, Oxford 1995, medens vi kan glæde os til Daniel Garber, *Descartes Embodied - Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge 2001). Men Koch gør det godt på dansk.

Vi får en god fornemmelse af jesuitternes og Mersenne-netværkets betydning for udbredelsen og diskussionen af naturfilosofien generelt og for Descartes i særdeleshed. Det er næsten mere end man kunne forvente. Men det er på den anden side også nødvendigt, hvis man ønsker at fremvise bare en anelse af den komplekse historie som Descartes' filosofiske og videnskabelige virke skriver sig ind i. Jesuitternes kolossale betydning for udbredelsen af den matematisk-eksperimentelle metode i det 17. århundrede har i de senere år været genstand for en stor videnskabshistorisk interesse (se f.eks. Peter Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca 1990, samt *Discipline and Experience - The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago 1995). Også hér er det godt, at vi danskere ikke går glip af denne viden.

Det er klart, at en bog af

denne karakter bliver nødt til at udelade visse ting og ind imellem simplificere både historie og argumenter. Alligevel er det lidt ærgerligt, hér at blive præsenteret for det velkendte billede af renessancens interesse for de okkulte videnskaber overfor det 17. århundredes skeptiske naturvidenskabelige verdensbillede. Det passer selvfølgelig perfekt ind i skemaet hvor rationalisten Descartes lader fornuftens klare lys skinne og dermed afslører den alkymistiske overtro. Men det er et historisk set problematisk billede. Det er rigtigt, at Descartes både var en arg modstander af alkymien og en vigtig person for det 17. århundredes videnskabelige verdensbillede. Det sidste var Newton som bekendt også, men *han* brugte en meget stor del af sit liv og karriere på netop alkymien. Det er i dag almindelig kendt og det er Koch selvfølgelig klar over. Men vi får det ikke at vide i hans bog og det er en skam, for det kan få visse læsere til at vedblive i troen på, at hele den vestlige verden med ét slag blev gennemført rationalistisk. Det kan ikke engang filosofihistorien holde til, selvom der stadig er nogen der forsøger at slippe afsted med at fortælle den sådan.

Dette er dog en detalje. Carl Henrik Kochs bog *Descartes* er et velskrevet og velkomment bidrag til at gøre danske læsere klar over, at der hér er mere at hente end skråsikker caféfilosofi. Bogen har endvidere et andet plus. Koch melder klart ud. For ham består filosofi ikke af meninger, men af argumenter. Det kan man så synes om, hvad man vil - især på baggrund af Descartes' reaktion på Gassendis kritik af meditationerne - men man er ikke i tvivl om, hvor man har Koch. Og det er ubetinget en fordel.

Bogen udgør første bind i Cen-

trums nye serie *De Store Filosofer*. Der er planlagt yderligere bind om Platon, Aristoteles, Hume, Adorno og Wittgenstein. Det er selvfølgelig fint nok. Den første bog i serien er en kærkommen hjælp til at kvalificere undervisning og selvstudier i filosofiens historie. Men den bog vi rent faktisk mangler - nu vi har Kochs bog om Descartes - er en om Newton. Den er der *virkelig* brug for. Men hvornår får vi den?

Peter C. Kjærgaard

## Emanuel Swedenborg

Emanuel Swedenborg, *Drømmebogen*, Oversættelse ved Jette Frantzen, Hans Reitzels Forlag, Filosofibiblioteket, København 1999, 106 s. 148 kr.

Emanuel Swedenborg (1688-1772) inkarnerer om nogen en nordisk barok universallærd, ligesom en Leibniz på kontinentet. Han var en fremstående svensk videnskabsmand, vel bevandret i samtidens videnskabelige litteratur, uddannet i England og på kontinentet og med et kosmopolitisk kontaktnet; han havde en høj stjerne hos suverænen (Karl XII.), og var ansat i den dengang teknologisk avancerede og statspolitisk altafgørende bjergværksdrift.

Imidlertid var han som baroklærd netop også en bredtfavnende tænker, og - via en lige så tidstypisk religiøs åbenbaring - i sit senværk en lige så fremtrædende mystisk teolog, der endnu i dag har sin religiøse proslytter rundt om i form af swedenborgske selskaber. I udpræget grad er det

netop disse mystisk-religiøse visioner, der i dag påkalder den største interesse. Hans navn er kendt blandt religionshistorikere, hvorimod de fleste af hans videnskabelige teorier og indsigter hurtigt blev overhalet af de store videnskabelige fremskridt i det 18. og 19. århundrede. Af selvsamme grund har han aldrig fanget den samme opmærksomhed blandt videnskabshistorikere, hvilket man kan beklage. For en bredere idéhistorisk forståelse kunne det være al mulig grund til også at få den videnskabelige del af Swedenborgs værk belyst.

Når det ikke har været tilfældet skyldes det formodentlig, at videnskabshistorien typisk har beskæftiget sig med den sejrige videnskab med vægt på de i bagklogskabens lys avancerede genier, de store tænkere, de korrekte antagelser, forestillinger og begreber, der bidrog til videnskabens fremskridt. Det har nemlig den fordel, at man kan læse retrospektivt. Problemet er blot, at den metafysiske forestilling om en unilineær og enhedslig Videnskabs (Fornufts) fremskridt deklasserer alle medierende mellemregninger til kleingeister og hvileperioder - og Swedenborg er her en af de uheldige. Han er ikke nået op på højde med sine europæiske kollegaer. En sådan forestilling om videnskaben hører imidlertid ikke til i Swedenborgs *egen* tid, men er af nyere dato, og for videnskabshistoriens vedkommende taler vi her primært om det 19. århundrede og dets videnskabsapoteose. Men da var manden allerede diskvalificeret af sit mystisk-religiøse engagement, fordi religion og videnskab var blevet til gensidigt udelukkende størrelser. I det 17. århundrede - og endog langt ind i det 18. århundrede - havde de intellektuelle imidlertid

en anden opfattelse, og Swedenborg er her langt fra noget særtilfælde. Men det er også noget skidt.

For var Swedenborg først dømt ud af banen som en uoriginal excerptist, kollationist og kopist af andres indsigter uden egen praktisk-eksperimentel erfaring, så er der tillige også peget på den anden - positive - faktor for den ensidige religionshistoriske reception af Swedenborgs værk. For her var han vitterlig et *originalt* hoved. Det er dog den samme metafysiske præsupposition, der ligger til grund herfor, og den hviler på selvsamme (moderne) forestilling om det gensidigt udelukkende forhold mellem teologi og videnskab. Selv om denne præsupposition endnu skulle have plausibilitet i dag, så forkludrer den dog en saglig forståelse af barokperiodens mentale landskaber, hvor lige præcis *fusionen* mellem teologisk og videnskabelig spekulation er altafgørende. Således er det vigtigt, ikke blot at fremhæve, at hans videnskabelige arbejder fortjener interesse *i sig selv*, men at dette videnskabelige virke er afgørende for at forstå hans *teologiske* begreber og forestillinger, hans associationsunivers, hans mystiske tekster.

Når der nu således for første gang foreligger en dansk oversættelse af *Drømmebogen*, der uden tvivl danner et afgørende vendepunkt i Swedenborgs liv, så er det helt i tråd med den rådende receptionshistorie. Checker man efter hvad der i tidernes løb er blevet oversat af ham eller skrevet om ham her til lands, leder man forgæves efter de videnskabelige skrifter fra tidligperioden eller videnskabshistoriske studier, der rækker ud over det rent biografiske. At forlaget har valgt at udgive bogen i sin serie "Filosofibiblioteket" ændrer intet ved dette. *Drømmebogen* er uden tvivl et spændende dokument,

ikke blot anskuet opkomsthistorisk i Swedenborgs egen intellektuelle udvikling, men også i dens alt andet end uproblematisk udgivelseshistorie, der på sin vis netop fortæller en længere (og nyere) historie om den prekære demarkationslinie mellem videnskab og religion, som ikke så sjældent har at gøre med magt, prestige og videnspolitisk indflydelse. Sådanne videnskabshistoriske og -sociologiske studier genopstår.

Hvorvidt de vil lette forståelsen af *Drømmebogen* er imidlertid langt fra indlysende. Til trods for sit beskedne omfang er drømmeprotokollerne alt andet end letlæste, også selv om oversætteren har gjort et godt arbejde med noter og forklaringer til Swedenborgs stilistiske sammensurium af modersmål og fremmedsproglige ord og vendinger. Men hele det metaforiske univers, alle de teologiske symboler, billeder, allusioner og associationer, som Swedenborgs pen flyder over med, ville kræve et tydnings- og tolkningsarbejde, som mobiliserede alle forhåndenværende tekstanalytiske greb og tilgangsvinkler. Ældre biografiske studier ville her med fordel kunne kompletteres af såvel tekstanalytiske som mere kontekstualiserende læsestrategier, og ikke mindst ville et bedre indblik i den videnskabelige del af forfatterskabet (og samtidens europæiske intellektuelle landskab), give et bedre billede af barok-figuren 'Swedenborg' – som ikke er to, men én.

*Drømmebogen* er nok lille, forfattet på modersmålet, og skrevet i en personlig form, men hvis man tror den er en genvej til forståelsen af Swedenborg, tager man gruelig fejl. Men den er givetvis et godt udgangspunkt.

Tore Eriksen

## Wittgensteins billeder

Peter K. Westergaard: *Ludwig Wittgenstein*, Forlaget Slagmark, Århus 2000, 423 sider, 225 kr.

“Bogenerenudførligintroduktion til den østrigske filosof Ludwig Wittgensteins (1889-1951) sprogfilosofiske og religionsfilosofiske tænkning” - hedder det i den pressemeddelelse, som forlaget Slagmark har udsendt i forbindelse med udgivelsen af Westergaards bog. Jeg anfører pressemeddelelse fordi jeg har tænkt en del over, hvordan man kan karakterisere, hvad bøger “er”, hvad den går ud på, hvem den henvender sig til, hvad den vil, hvad den kan osv. Med andre ord: hvilken genre, hører den til? Og her er pressemeddelelsen brugbar, fordi den er så forkert. Det er forholdsvis let at sige, hvad bogen ikke er (omend der også her er mangemuligheder). En af de ting den ikke er er en introduktion. Det er der en række grunde til. Grunde, der hver især er tilstrækkelige, mens som sammenlagt hinsides enhver tvivl gør, at bogen ikke kan kaldes en introduktion: dens omfang (423 sider), ingen systematisk indføring i eller systematisk kommentar til hele Wittgensteins filosofi, men derimod perioderne 1913-16 og 1936-39; der er stort set ingen referencer til andre filosoffer eller til, hvad det var for et filosofisk problem landskab Wittgenstein stødte ind i, og som han begyndte at navigere i; teksterne meget omstændelig, bl.a. på grund af dens allestedsnærværende referencer til Nachlass’ væld af tekstvarianter - herunder opstilling af konkordansskemaer, som ingen nybegynder kan stille noget op med - eller bør bruge tid på; der er meget, meget få biografiske oplysninger (og i Wittgen-

steins tilfælde er de ikke bare alment underholdende, men også teoretisk relevante, f.eks. ikke mindst i forhold til de to eksistentielle kriser som de to perioderummer). Altså ingen introduktion.

Men hvad er bogen så? Den er engennemgang-meget omhyggelig og grundig - af to (måske de vigtigste) perioder i Wittgensteins liv og især i hans filosofisk produktive tid, hvor der i disse perioder fokuseres dels på sprogfilosofien og dels på overvejelser over etisk-religiøse problemstillinger. Det forbindelse eller overordnede er i begge tilfælde (omend på meget forskellig vis) billedbegrebet.

Westergaard har bl.a. og ikke mindst vigtig haft adgang til arbejdet med Wittgenstein arkivet i Bergen. Her har man i ti år periode opbygget en komplet elektronisk udgave af, hvad der har kunnet opdrives af Wittgenstein manuskripter - vist nok omkring 30.000 sider - som er skrevet ud og parallelt hermed affotograferet. Tillige er der meget effektive søgeredskaber. Arbejdet er lige afsluttet (og vil blive tilgængeligt gennem Oxford University Press). Wittgenstein arkivet i Bergenskab ny mulighed i Wittgenstein forskningen. I Wittgensteins tilfælde er et offentligt tilgængeligt arkivala Bergens ekstremt vigtigt, ikke mindst på baggrund af, at Wittgensteins selv (stort set) kun udgav et værk, nemlig *Tractatus*. Alle andre udgivne værker er redigeret af udgiverne. Og med redigeret menes der virkelig redigeret, for Wittgensteins arbejdsmåde var igennemgribende forstand præget af rettelser, overstregninger, indklip, omorganisering osv. - hele tiden var de tekster, han selv så i et udgivelsesperspektiv, under forandring og i bevægelse. Noget af det samme gør sig

gældende med de manuskripter, han ikke betragtede som udgivelsesorienterede.

Westergaards arbejde er en frugt af især dette arkiv, der om man så må sige ikke gør det lettere af være Wittgensteinforsker. Måske mere interessant og udæskende, men ikke lettere. Tillige vil arkivet stille store krav til forskerens - filosofiske - proportionalssans. Hermed tænker jeg på, at der nu er rig og forførende lejlighed til at løbevild blandt træerne uden at kunne se nogen som helst skov længere.

Bogens første del - de første 200 sider - handler om Wittgensteins arbejde fra 1913 til 1919. Altså den periode, der minder om udgivelsen af Tractatus.

Tractatus stod og står for mange i samtiden og nutiden som et fascinerende orakel op med entvingende dybde i lapidariske sætninger, tilsyneladende bygget op som et logisk deduktivt system - men for de fleste uden sammenhæng og nærmest uforståeligt. Man fornemmer dog, at der er tale om i hvert fald følgende komplekser: sprogfilosofiske refleksioner, logiske og ontologiske udsagn og etisk-religiøse udsagn plus mystik. Problemer i rikkemindst, hvor dan de hænger sammen - hvis de gør det. I lange strækninger minder Tractatus mere om poesi end filosofi (hvad Wittgenstein næppe ville opfatte som en indvendig).

Det rådes der i nogen grad bod på med Westergaards analyse, der vel er et af de hidtil mest minutiøse desangående. Det gennemgående tema er billedteorier (som bogens undertitel lyder: "Hele billedligheden i vor udtryksmåde"). Med billedteori menes, at sproget (dersom det anvendes korrekt, og det vil i perioden frem til

Tractatus sige, naturvidenskabeligt eller naturvidenskabeligt analogt) er en lingvistisk-symbolsk afbildning af kendsgerninger i verden, hvor grunddogmet er, at sproget og verden har samme logiske form, hvor sproget kan afbilde verden.

Der er en række klarificeringer i Westergaards arbejde: dateringen af billedteoriens fremkomst i Wittgensteins tanker om (uden at der dog gøres noget forsøg på at afdække, hvor han kunne være inspireret fra); afdækningen af opkomsten af den etisk-religiøse dimension på baggrund af Wittgensteins eksistentielle krise i 1916. Og så forsøg på at samtænke disse to momenter. Her er der meget informativt om det udsigelige og det mystiske. Et centralt punkt i Westergaards insistering på, at det etisk-religiøse udsagn samt udsagnene om det mystiske (og andre fænomener med familielighed) i Tractatus ikke umiddelbart bør interpreteres på baggrund af optegnelserne i dagbøgerne (hvad der siden disse blev offentliggjort har været nærliggende, da Tractatus milder taler ordknapher). Westergaard viser derimod, at dersker en række ændringer og forskyndninger under vejs fra dagbogs optegnelserne til Tractatus. (En lille bemærkning i forbi-farten: at Westergaard citerer dagbogs-optegnelserne på engelsk er mig en gåde; både de almindelige og de hemmelige var skrevet på tysk).

Arbejdet er meget omhyggeligt - ja til tider så omhyggeligt, at det for en læser kan være vanskeligt at følge med, især fordi billedet flimrer på grund af de mange henvisninger til Nachlass, som man jo ikke har for hånden, mens man læser. Problemet er måske objektivt eller uundgåeligt: Westergaard kan ikke dokumentere uden at referere, men det kan virke

trættende og distraherende.

Arbejdet er dog styret, og yderst informativt, dersom man på forhånd er inde i, hvad det drejer sig om - altså haret vist, helst ikke ringe, kendskab til Wittgenstein. Om det lykkes at få sprogfilosofien til at hænge sammen med det etisk-religiøse kan der stilles spørgsmålstil. Men der er ikke en kritik af Westergaard, for han forsøger virkelig at bygge bro- og viser, at det sker med absolut fodfæste i Wittgensteins efterladte papirer og hans selvforståelse. Westergaard citerer en optegnelse (fra 6.7.1916), hvor det lyder: "Habe viel über alles Möglichen nachgedacht, kann aber merkwürdigerweise nicht die Verbindung mit meinen mathematischen Gedankengängen herstellen". Den forbindelse, de to drejer sig om er forbindelsen mellem de etisk-religiøse tanker/udsagn og så de sprogfilosofiske. Dagen efter lyder det i en optegnelse: "Aber die Verbindung wird hergestellt werden!". På grund af den meget rigoristiske, kantede og til det yderste meningsreduktives progteorier forbindelse, der oprettes hele vejen igennem egentlig en art via negationis-forbindelse, idet koblingspunkterne bliver "det mystiske", det "uudsigelige" osv. som er indekser på det forhold Wittgenstein omtaler i et brev til en potentiell udgiver af Tractatus, nemlig at han har skrevet en bog, hvor det vigtigste er det, som ikke står i den. Hele Tractatus projektet er en stor performativ selvmodsigelse. Måske er det det, som til syvende og sidst giver værket dybde, men det er også med til at gøre det hermetisk og meget vanskeligt at forstå. Samtidens logikfeticister betragtede den etisk-religiøse dimension som et personligt, egentlig filosofisk uvekkende, vedhæng. Men sagen er, at heller ikke den rent logi-

skesprogforståelse og de kriterier, den hviler på, undgår at være performativt selvmodsigende. Ifølge overleveringen skulle den italienske økonom Sraffa (der var i Cambridge) efter Wittgensteins tilbagekomst i 1929 have gjort ham opmærksom på, at der var et stort problem med hans billedteori: den kunne nemlig ikke vise selve afbildningen, men kun det afbillede. Hvilket er korrekt, men i og for sig blot en anden måde at udtrykke hele konstruktionens mærkværdighed. Fordersom det skulle gælde, hvad der siges om billedteorien, så kunne det ikke siges. Eller, hvis Tractatus' sprogfilosofiske påstande er rigtige, så kan de ikke siges, fordi ethvert udsagn om et udsagn på forhånd er gjort meningsløst.

Der er tale om et respekt af vindende immanent rekonstruktionsforsøg hos Westergaard. Og det vises, hvilket spring, der optræder. Der er også mikrologiske overvejelser over eventuelle teorikonsekvenser på baggrund af små terminologiske forandringer, f.eks. mellem brugen af "hemmelighedsfuld" contra "mystisk". Somme tider har jeg dog under læsningen haft en fornemmelse af, at det kunne have været rart, dersom Westergaard en gang imellem var stoppet op for at give en overordnet fremstilling og tolkning. Nu følger vi forskydninger og ændringer så tæt, at det ofte er som om det er forskydningerne i sig selv, som bliver tolkningsafgørende. Det er næsten som om Wittgensteins afsky for metarefleksion har smittet af på Westergaards fremstilling. Det gælder især afdækningen af den første periode fra 1913 til 1919, men ikke kun.

Anden delen af bogen - de sidste 200 sider - omhandler som nævnt perioden 1936 til 1939, en peri-

ode, hvor Wittgenstein i lange tidsrum opholder sig i hytten i Skjolden i Norge og hvor hans senfilosofi er ved at modne. Medsenfilosofimenes først og fremmest hans brud med Tractatus' sprogopfattelse og fremkomsten af en praxis-semantisk teori for sprog.

Westergaard følger firespor iden periode: ensproglig filosofisk, en antropologisk, en billedteoretisk og en religionsfilosofisk (s. 207).

Dens sproglig filosofiske vending er kendt, hvad Westergaard tilføjer er en redegørelse for de mange små ryk fra opfattelsen af sprog som lingvistisk repræsentation, hvor logikkene er semantikens grund (Tractatus) over opfattelsen af sprog som kalkule til forståelsen af sprog som brug, hvor ved dagligs sproget kommer til at spille en central rolle. Det opdages og understreges nu - med et udtryk lånt fra Løgstrup - at ordene har vidde og prægnans, og at det er i kraft heraf og ikke (længere) som opposition hertil, at de har mening. Der er oplysning af de afklæbninger af mellemregningerne i denne udvikling hos Wittgenstein.

Mer nyter der i påpegningen af det antropologiske træk. Hermed menes, at sprog er et træk ved den menneskelige organisme - overdisponeret sags: sprogbriker funderer i den menneskelige organisme og dennes tilegnelse af sprog. Træk kører antydte i det tidligere periode, men nu kommer der mere kød på sagen. Westergaard giver en klar redegørelse for, hvilke pointer og hvilke problemer, der er forbundet hermed: pointen er bl.a. at en platonisk sprogforståelse nu ikke bare kan afvises, tillige kan dens forførelseskraft afdækkes. Problemerne kommer derimod af, at vi bevæger os på en grænse, idet der sammen med den antropologiske insistering marke-

res, at der ikke kan være tale om en referencetilen "ren" sproguafhængig biologisk natur. Der er her tale om noget der udelukkende refererer "til en antropologisk fond af visse førsproglige handlingsabiliteter, eller lad ossigeets spektrum af visse prototypiske udtryksformer-urformer(...), skemaer (...)" - der også er at betragte som et repertoire af delvis diffuse rudimentære reaktionstilbøjeligheder der gennem afretning først substitueres af simple lingvistiske udsagn, som siden danner grundlag for de mere kompleksesproganvendelsesammenhænge" (s. 322). Sådan lyder Westergaards forsigtige markering. Han har uden tvivl fat i et spor, som er til stede hos Wittgenstein, og som vel er vigtigt, mens som det på den anden side er vanskeligt at stille noget op med. For en ting er, at det måske med plausibilitet kan hævdes, at den menneskelige sprogbriker har den diffuse rudimentære reaktionstilbøjeligheder, noget andet er, at vi fornemlig aldrig vil kunne afdække transmissionen og transformationen af disse frem til "udviklet" sprogbriker - ikke mindst fordi den faktiske sproginlæring jo altid vil foregå i et sprogmiljø, hvor hovedparten af det stede værende altid allerede har et udviklet sprog. Men det er ikke et problem, som Westergaard kan klandres for - tvært imod er det en stor fortjeneste, at han nu har dokumenteret, at sporet findes i Wittgensteins tænkning. Andre har påstået det før, men nu er det dokumenteret.

Wittgenstein brød i senfilosofien med Tractatus' sprogopfattelse og dens billedteori. Men også i senfilosofien anvendes billedbegreber. Westergaard spørger nu: er der tale om en videreførelse fra Tractatus? Svaret er selvfølgelig nej, for dersom der var tale

omensådaniurokketbetydning,villesenfilosofienganskeenkeltikkekunneartikuleres-dentractarianskebilledteori ville blokere. Men er der da tale om en helt ny teori om billeder? Både ja og nej. For visse træk fastholdes - således at mennesket er et billedskabende og billederkendende væsen (dette moment harrødder i den antropologiske dimension, dersom Westergaard har vist både gælder i *Tractatus* og i senfilosofien). Men det afgørende nye er, at billedbegrebet integreres i den nu nye og overordnede prakseologiske semantisk ramme. Deter dog noget af en tilsnigelse bare at operere med en størrelse, som kaldes billedbegrebet. Forsom Westergaard meget omhyggeligt demonstrerer er det tale om en række - ikke til hinanden tilbageførlige - billedformer, f.eks. ikoniske, mentale, partikulære lingvistiske og konstitutive lingvistiske. Westergaards konklusion lyder her, at der er tale om en moderat kontinuitet fra *Tractatus* til senfilosofien. Billedbegreberne bibeholdes og knyttes til det antropologiske spor, men transformeres i kraft af, at de indgår i en prakseologisk ramme. Han understreger endvidere, at der hos Wittgenstein (i den periode han undersøger) er tale om en ansats - altså ikke om nogen fuldt udfoldet og systematisk artikuleret teori. Vel, dette med ansats præger i øvrigt hele senfilosofien.

Midt i perioden 1936-39 - som i perioden 1913-16 - kom Wittgenstein i en dyb eksistentiel krise; hele hans voksne liv var vel en krisesammenhæng, men der er dog perioder, hvor det brændte mere på end i andre. Atter betød det, at han begyndte at læse religiøse tekster og i det hele taget at reflektere over religiøse spørgsmål. Men en ting er den parallel, en anden

er, at den nye beskæftigelse med religiøse spørgsmål - imodsætning til den tidligere periode - ikke søges integreret i den nye teori, som denne tager form i forarbejdet til *Philosophische Untersuchungen*. Den et tanker udfoldede Wittgenstein der i mod tre forelæsninger over religiøs tro, som han holdt i Cambridge i 1938. Vi har kun disse forelæsninger overleveret gennem deltagernes nedskrivninger, samt fragmentariske optegnelser i Nachlass. Westergaard belyser disse tanker ved endnu en gang (og det forekommer ikke på klippet) at sætte tanker i rapport til et billedbegreb. Det kommer der en fin analyse ud af - hvor hovedsynspunktet er, at religiøs sprogbrug i endnu højere grad end anden sprogbrug er henvist til billeder. Også disse er integreret i den prakseologisk-semantisk ramme, dvs. at de er underkastet til tegnelsesformer - afretning, indøvelse og forklaringer - som andre sprogformstegnelse. Og deres mening er deres brug; de refererer ikke til noget i den empiriske verden. Og de kan ikke oversættes (her understreger Westergaard med rette, at denne uoversættelighed også angår emotioner: religiøse billeder i sprogbrug lader sig hverken oversætte til emotionsprog eller forklare/legitimere ud fra et sådant). Mens billedbegrebet i *Tractatus* afskar religiøse artikulationer deres betydning, ikke fordi de var præget af meningsløshed, men fordi de egentlig var udsigelige, så sker der nu det forbløffende, at det religiøse sprog faktisk bliver eksemplarisk som eksempel på et billedbegreb in actu.

Som det blev sagt i begyndelsen af denne anmeldelse er Westergaards bog ikke nogen introduktion. Den er derimod en yderst omhyggelig og meget immanent rekonstruktion af

Wittgensteins tænkning i to af de mest afgørende perioder i hans (filosofiske) liv. Der fokuseres på sprogfilosofierne (hvad der er selvfølgeligt) og etisk-religiøse forestillingskomplekser (hvad der er mindre selvfølgeligt) og så billedbegrebets opkomst og fastholdelse (hvad der er er yderst usædvanligt). Der er mange afdækninger, som må have relevans for og i Wittgensteinforskningen. Det er ikke helt ringe (for at sige det på jysk), at vi nu på dansk har fået et så vægtigt bidrag, der går i clinch med Wittgensteins *Nachlass*.

Hans-Jørgen Schanz

## Marx og fremmedgørelsen revisited

Jens Peter Kaj Jensen, *Det frie menneske - en bog om fremmedgørelse, frihed og frigørelse*, Odense: Odense Universitetsforlag 2000, 239 sider. 248 kr.

At det intellektuelle klima kan ændre sig markant på ganske få årtier - ja, nogle gange endda på ganske få år - virker indlysende. Et henkastet blik på den nyeste tids idehistoriske rækker, hvis man vil forsikre sig om en sådan påstands banalitet. I 1970'erne kunne man således kun dårligt gennemføre sit studie ved det humanistiske fakultet uden i større eller mindre grad at inddrage en vis grad af venstreradikal, gerne marxistisk, emancipatorisk teori i disse selvsamme studier. Begreber som fremmedgørelse og frigørelse kom i et sådant intellektuelt klima helt naturligt til at stå i centrum. Med 80'erne kom imidlertid en ny idehistorisk bølge rullende ind over de universitære og

intellektuelle miljøer i Danmark (efter i en årrække at have hærget under sydligere himmelstrøg) og begreber som de førnævnte forsvandt med et trylleslag fra dagsordenen for at blive erstattet med andre begreber, der bedre kunne beskrive *la condition postmoderne*. Andre begreber, andre sprogpil, kom på mode. Nu står vi så i en tid (og i et intellektuelt miljø), der på mange måder ikke længere kan kaldes postmoderne. En tid, hvor oplysningsfilosofiske begreber og ideer igen vinder indpas (jf. Per Aage Brandts semiotiske korstog, Sokal-affæren). I kølvandet på denne oplysningsfilosofiske strømning kan vi også passende placere den bog som er omdrejningspunkt for denne anmeldelse - *Det frie menneske - en bog om fremmedgørelse, frihed og frigørelse* af Jens Peter Kaj Jensen (JPKJ), filosof fra Odense Universitet - hvor der uden større besvær, faktisk med stor overbevisningskraft, tages afsæt i en vis Karl Marx - idehistorisk protagonist af delvis oplysningsfilosofisk observans - der ellers til for ganske nylig (og stadig til en vis grad) i de intellektuelle miljøer har været betragtet som en "toten Hund". Dette er i sig selv en beghenhed. At JPKJ samtidig også har begået en særdeles velskrevet og spændende bog skal der her selvfølgelig ikke klages over. Lad os i stedet se lidt nærmere på bogens indholdsmæssige side, hvor der til gengæld - kritikens natur tro - er enkelte klagepunkter.

Kort skitseret er JPKJs projekt i *Det frie menneske* ... at undersøge den fremmedgørelse som han - i selskab med den unge Marx - mener særligt kendetegner det moderne kapitalistiske samfund og dets produktionsmåde, for i samme åndedrag at undersøge muligheden for menneskets frigørelse fra denne fremmedgørelse, som igen

for Jens Peter Kaj (med Marx) falder sammen med en bestemt politisk strategi (socialisme/kommunisme).

JPKJs gennemspilning af disse temaer, som de kommer til at udfolde sig i resten af bogen, er perspektivrig. Vi kommer både omkring Darwins evolutionslære, Hegel, Feuerbach, fænomenologien, Bloch, Bergson, Mounier, Katzenelson, strukturalismen, Gorz og Althusser (samt mange andre). Af disse fremstår - udover Marx naturligvis - særlig Bloch, Bergson, Katzenelson og Gorz som heltene i fortællingen. Hvad JPKJ i sin historiske gennemgang af problematikken (fremmedgørelse-frihed-frigørelse) når frem til er på mange måder inspireret af disse og beslægtede teoretikere. Så da JPKJ i bogens afsluttende afsnit opstiller tre overordnede hypoteser, som - hvis de holder stik - vil kunne medvirke til fremmedgørelsesproblematikkens løsning, optræder disse teoretikere helt automatisk på credit-listen.

Den første tese lyder: "Den historiefilosofiske optimisme er meningsfuld" (og indgår som et naturligt element i det menneskelige væsen). Med Ernst Bloch mener JPKJ at kunne spore en latent potentialitet i mennesket, en rettedhed mod et Heimat, der har form af et kommunistisk, fremmedgørelsesfrit samfund: "... *materien som sådan* er i bevægelse frem mod et latent mål (die Heimat)"/"Die Heimat bestemmes politisk som kommunisme"/"Som kommunistisk menneske savner man intet uden for sig selv (s. 82, 86 og 87)". Der knyttes her tydeligt an til utopismen, men utopismen forbindes umiddelbart herefter med et begreb om mennesket som naturligt rettet mod et bestemt mål (kommunismen), der efter denne

anmelders bedste overbevisning underminerer netop den betydning af ordet utopi, som kunne udgøre dette ords mulige politisk-teoretiske attraktion - at der netop ikke findes nogen endegyldig udformning af et samfund (utopi betyder som bekendt ikke-sted). Hvis menneskets latente natur er kommunistisk, så skal vi vel bare læne os tilbage og - uafhængigt af om vi måtte ønske denne kommunisme - blot afvente naturens gang? En filosofisk overbevisning man vistnok kalder deterministisk og som JPKJ da også til en vis grad tilslutter sig, idet han - med oplysningsfilosofisk optimisme - ikke ser nogen direkte konflikt, snarere et sammenfald mellem den frie vilje og naturens latente rettedhed. For denne anmelder er det dog svært at se omridset af en progressiv, endsiges revolutionær praksis i denne teoretiske position. Man ville nok mere kunne se det omvendte - en fastfrysning (determinering) af praksis - i en sådan positionering. Bogens anden overordnede hypotese er: "Mennesket er et primært socialt væsen". Inspireret af bl. a. den danske udviklingsteoretiker Boje Katzenelson beskriver JPKJ mennesket som et genetisk bestemt socialt væsen. Det er simpelthen en træk ved evolutionen, et naturvidenskabeligt faktum (og elsker vi ikke dem?), at mennesket "primært" vil optræde socialt i forhold til næsten. Altså endnu engang: Mennesket er af naturen socialistisk/kommunistisk. Vi behøver vist ikke at gentage vor kritik?

Endelig er det bogens tredje hypotese, at: "Selvrealisering i det frie arbejde harmonerer med almindelig behovsopfyldelse". Denne hypotese hænger sammen med JPKJs pragmatisk erkendelse af, at afskaffelse af al industrielt formidlet, fremmedgørende

arbejde ikke er mulig. En vis del af vort arbejde er nødvendigt for at opfylde de almene behov. Først herefter er selvrealiseringen i det frie arbejde en mulighed. Overordnet set en ganske fornuftig betragtning, dog virker formuleringen "harmonerer med" lige lovlig optimistisk.

JPKJ sammenfatter slutteligt disse tre hypoteser i en samlet hovedtese: "Der kan opstilles en socialistisk utopi som adækvat løsning på det fremmedgørelses-problem, der rejses af den unge Marx". Om denne løsning nu også er adækvat forbliver - på baggrund af vor kritik af den naturdeterministiske holdning hos JPKJ - et åbent spørgsmål. Og selvom JPKJ prøver at imødegå denne kritik, så forbliver det - i vore øjne - et problem at forholde en progressiv, socialistisk praksis/politik til et teoretisk fundament, hvor alle vigtige elementer på forhånd synes at foreligge med naturlig nødvendighed.

Med disse uenigheder antydningsvist blotlagt, så er det vigtigt for mig samtidig på det varmeste at anbefale Jens Peter Kajs bog, der - udover at tjene som en ganske glimrende introduktion til sit emne - vidner om stort overblik, syn for frugtbare teoretiske kombinationer og en sproglig formidlingsevne, man sjældent oplever i filosofiske afhandlinger.

Paw Hedegaard Amdisen

## Humanistens ignoramus og den oversete danselse

Thomas Hylland Eriksen. *Charles Darwin*. Viborg: Tiderne Skifter 2000. 175 sider. Kr. 198.  
Paul Strathern. *Darwin og evolutionen*. Lyngby: Polyteknisk Forlag 1999. 87 sider. 98 kr.

Der er næppe nogle videnskaber der i dag har så gennemgribende og omfattende indflydelse på vores hverdag og umiddelbare fremtid som de biologiske. Vi har i de senere år oplevet en markant vækst indenfor forskellige grene af biologien, samtidig med at den teknologiske udvikling har muliggjort et mere aktivt manipulerende forhold til naturen, inklusive mennesket, end nogensinde før. Det velanskrevne videnskabelige tidsskrift *Nature* har således i løbet af 1990erne lanceret ikke mindre end fem specialiserede tidsskrifter, der alle relaterer sig til nye områder indenfor biologien. Det prestigefyldte *Human Genome Project* har allerede fejret store succeser. Det er netop lykkedes amerikanske forskere at konstruere et computerstyret eksperimentelt system, der automatisk kan designe og fremstille robotagtige livsformer ud fra principperne om evolution ved naturlig udvælgelse. I vores køleskabe hober de genmodificerede madvarer sig op. De biologiske videnskaber er med andre ord for alvor blevet vedkommende. For at kunne påvirke den dagligdag vi alle lever i, er det blevet nødvendigt at tage stilling. Og det gør man stadig bedst på et informeret grundlag.

På den baggrund er der gode argumenter for at vide noget mere om den moderne biologi og hvordan

den er opstået. I den historie spiller Charles Darwin en rolle der vanskeligt kan overvurderes. Men der er også et andet element, der spiller ind. Et godt kendskab til Darwin burde simpelthen høre med til ens klassiske dannelse. Det har Thomas Hylland Eriksen forstået og går i *Charles Darwin* offensivt til værks imod de selvgede humanister, der til enhver lejlighed kan citere Marx, Freud og Foucault, men som står med plirrende, glasklare øjne når talen falder på fysik og biologi. Hylland Eriksen har ret. Det er slet og ret for dårligt.

I England og USA er der en overvældende Darwin industri, men herhjemme går man for det meste både langt og forgæves. Derfor er det godt at se, at der nu er et par muligheder på markedet. Hylland Eriksen taler, som socialantropolog, så at sige til sine egne om noget, de burde vide. Paul Strathern derimod leverer med *Darwin og evolutionen* et designet videnskabeligt og biografisk portræt, der ikke går ud over genren. Vi får en velfortjent og tiltrængt intellektuel opsang med i købet af Hylland Eriksen. Hos Strathern får vi bare noget at vide.

Forventningerne til de to bøger er derfor vidt forskellige. Efter Hylland Eriksens gang skældud, kræver man til gengæld, at han på højt kvalificeret vis udfylder ens dannelseshuller. For lige at hanke op i de humanistiske læsere, der sidder med våd pels og hængeører overfor en naturvidenskab, der for Gud ved hvilken gang får lov at score points på humanioras bekostning, er Hylland Eriksen smart. I modsætning til stort set alle andre skildringer af Darwin hvor han fremstår som en kompleks person, hvilket gælder selv for de viktorianske heltekvad, får vi nu at vide, at Darwin var

et ukompliceret menneske. Han var let at forstå og set fra en humanistisk og filosofisk synsvinkel en ligefrem uinteressant person. Med et par friske sætninger får vi sat Darwin på plads i skemaet, der lader naturforskeren betale for sin viden ved at give afkald på både dannelse og dybde. Så har vi heldigvis naturvidenskabsfolkene, hvor vi vil have dem, samtidig med at vi får lov at beholde vores særlige kulturelle og æstetiske forståelse, der hæver os langt over den empiriske videnskabs enstrengede virkelighed.

Der er heldigvis én ting, som vi kan bruge uden forbehold og det er den rendyrkede, gennemsækulariserede ateisme der, i modsætning til naturvidenskaben, ikke er blind for verdens skønhed og mysterier. Gud og hele det frygteligt tankestækkende dogmatiske apparat som kristendommen har bragt med sig er heldigvis lige blevet klaret af den rationelle støvsuger. Men så er det også tiltrængt med lidt intellektuel bedreviden. Således lægger Hylland Eriksen i sidste ende bolden op til humanisten. Det er bare om at hugge til den og så kan vi alligevel få det sidste ord overfor en darwinistisk videnskab, der bombastisk bliver erklæret "potentielt livsfarlig".

Det er ærgerligt, for Hylland Eriksen kommer nemlig til at spænde ben for sig selv. Darwin skal pinedød tilpasses dette simple skema og som resultat bliver vi præsenteret for en række urimeligheder, modsigelser og overfladiske betragtninger. I modsætning til forventningen om, at nu bliver sagen bragt i orden, sidder man som læser tilbage med følelsen af at have fået anklagen bekræftet. Og det var jo ikke meningen.

Hylland Eriksen forsøger at peppe sin fortælling op med et enga-

geret og indlevende sprog. Det er der selvfølgelig intet i vejen med. Tværtimod. Men det skal bare *virke* hvis ikke populariseringen skal slå over i det rene pjat. Det er nemlig ikke nødvendigt. Der er for eksempel ingen grund til at forklare læseren, at moderne informationsteknologi ikke var til rådighed i 1830'erne, men at man altså godt kunne sende breve og pakker alligevel! Ligeledes er der alt for mange løse påstande og for meget historisk spekulation. Den og den *må* have følt dit og dat i forskellige situationer, ellers ville det da have været mærkeligt.. *Hvis* nu det engelske uddannelsessystem *skulle* have fundet på at sætte "den store Hegels filosofi" på læseplanen, så *ville* Hooker nok have rystet vemodigt på hovedet. Under udforskningen af de primitive flustra-organismer *må* Grant have følt, at han var på sporet af livets begyndelse. Darwins farfar, Erasmus Darwin, *må* have haft fritænkende forældre, *hvorfor* skulle han ellers hedde det samme som den store humanist fra Rotterdam? Det sidste kan man selvfølgelig checke - spørgsmålet er så bare, om ikke Hylland Eriksen burde være gået videre i sine undersøgelser end til "større engelsksprogede opslagsværker" og "*Den Store Danske Encyklopædi*". Men den historiske spekulation er rent sludder.

Der er også så meget rygmarvsretorik i bogen, at man efterhånden bliver træt af det. Selvfølgelig langes der ud efter det klassiske portræt af den hvidskæggede Darwin som et rent propagandaprodukt. I stedet bør vi se Darwin først som "en rank mand med bidsk mine og hidsige sorte bakkenbarter" og senere som sløj og syslende i et grimt hus langt fra verden. Sproget er hele tiden så ladet - ikke mindst i skildringen af de "forkvaklede og

hjernevaskede kristne" - at det kritiske opgør med tidligere Darwin-biografier mister sin troværdighed. Desværre begynder Hylland Eriksen efterhånden at tro på sin egen retorik og drage konklusioner på denne baggrund. For eksempel får vi at vide, at Darwins opvækst og baggrund ikke gav ham noget valg. Hvad andet kunne han gøre end "at arbejde smalsporet og videnskabeligt?" Følger man logikken i Hylland Eriksens portræt, så er svaret: ikke særlig meget. Men det skal ses på baggrund af, at ting der ikke lige passer ind i billedet afvises under henvisning til, at "måske giver en sådan forklaring en plausibel fortolkning, men jeg ved sandelig ikke rigtig".

Det er heller ikke altid lige vellykket, når vi får referencer til den videnskabshistoriske kontekst. Sammenligningen mellem Darwin og Kopernikus er velkendt. Darwin brugte den selv ret tidligt. Hylland Eriksen er da heller ikke sen til at gribe parallellen og fortælle os, at "systemet (det biologiske) begyndte at vakle under vægten af sine egne epicykler". Det er selvfølgelig en smart formulering, men det tager lidt af effekten, når man ved, at Kopernikus ikke fik gjort det af med epicyklerne. De spillede stadig en stor rolle i det kopernikanske system og forsvandt først senere. Der er endvidere flere ejendommeligheder, hvor nogle er uden betydning og andre mere alvorlige. Det gør ikke så meget, at William Thomson udelukkende præsenteres som geofysiker, eller Thomas Henry Huxley som en "nådesløs formidler" (sic!). Men det er problematisk, at vi gentagne gange hører om "akademiet" uden at det bliver forklaret, hvad katten dét nu er. Flere gange kan man regne ud, at sammenhængen enten er *Royal Society* eller *British Asso-*

ciation for the Advancement of Science. Men man skal vide det i forvejen. Mistanken man sidder tilbage med er, at Hylland Eriksen mener "akademikere", når han skriver "akademiet". Det ville i det mindste give mening. "Akademiet", som det fremstår i bogen, er en opfindelse. Det fandtes simpelthen ikke.

Vil man have en hurtig og lettilgængelig introduktion til Darwin, er Paul Stratherns uprætentiøse og ligefremme *Darwin og Evolutionen* et godt bud. Den er ærlig i sit ærinde, lige at gå til og hurtigt læst uden at man partout skal på tvungen rutschebanetur i forfatterens idiosynkrasier. Vi får kort at vide, at mennesket med Darwin mistede sin position som privilegeret art, uden at vi af den grund er blevet reduceret til videnskabelige automater. Tværtimod blev vores menneskelighed i Darwins selvforståelse forstærket gennem den moderne biologi. Strathern fortæller uden de store svinkeærinder om den første videnskabelige teori i historien, der vandt folkelig berømmelse - en teori der overlevede, ikke fordi den var uden problemer, men fordi den simpelthen var for god til at være forkert.

Tonen er afdæmpet, men entusiastisk. Ind imellem bliver formuleringerne dog for diskrete, som når vi får at vide, at racehygiejnen er en lære som kom i miskredit efter "visse begivenheder" i det 20. århundrede. Læseren har nok en fornemmelse af hvad der hentydes til, men der er ingen grund til at tie stille. Det bliver det hverken kortere eller lettere af. Stratherns bog har imidlertid en særlig kvalitet. Den er slet og ret morsom. Samtidig bliver de små underholdende kommentarer brugt til at fortælle noget. Man får for eksempel meget at vide gennem oplysningen om at der var femten reolme-

ter bøger på det tredive meter lange skib *Beagle*, der i øvrigt havde en besætning stort set udelukkende bestående af analfabeter under femogtyve år.

Hvor Hylland Eriksen bygger sin fremstilling op over forskellen mellem naturvidenskaben og "andre tænke måder" begrundet i Darwins ringe opmærksomhed overfor de skønne kunster, ser Strathern en sammenhæng. De modsigelser der får Hylland Eriksen til at erklære Darwin simpel og ureflekteret, kommer for Strathern til udtryk i de senere videnskabelige synteser på baggrund af en i høj grad kreativ og poetisk tankegang. Darwin havde nemlig en kunstners tankegang, hævder Strathern. Han forsøgte ikke at bearbejde modsætningerne i de videnskabelige teorier, han kendte. Modsætningerne lå i stedet og ulmede indtil de kom op til bevidsthedens overflade i en mere acceptabel form. Præmissen for hele Hylland Eriksens læsning er Darwins totale mangel på kreativ tænkning. Når man læser de to bøger sammen, er det vanskeligt at retfærdiggøre.

Noget andet er, at den ateistiske Darwin som Hylland Eriksen fremstiller, bliver brugt som anledning og argument i kampen mod kreationisterne i Norge og USA. Der er gode grunde til at være bekymret over kreationisternes indflydelse på læseplaner og museumsopbygninger i det amerikanske samfund. Men der er ingen grund til at sætte kikkerten for det blinde øje og ignorere pointen og dybden i den viktorianske videnskabelige agnosticisme, samt det faktum at en meget stor del af datidens såvel som nutidens videnskabsfolk var og vedblev at være religiøse. Det kom bag på Francis Galton, Darwins fætter, der i 1874 udgav sin *English Men of Science*:

*Their Nature and Nature*. Men han tav ikke med sin viden. Hans undersøgelser viste, at hovedparten af den engelske videnskabelige elite ikke så noget modsætningsforhold mellem videnskab og religion. Heller ikke Strathern mangler blik for dette aspekt i det korte afsnit om facts, fantasier og fusere om evolutionen. I 1916 viste en undersøgelse foretaget blandt amerikanske videnskabsmænd, at 60% ikke troede på Gud. I 1997 blev en lignende undersøgelse foretaget blandt britiske videnskabsmænd. Den viste, at 40% troede på Gud.

Huxley kaldte i sin nekrolog i *Nature* Darwin for den ideelle videnskabsmand. I *Charles Darwin og Darwin og evolutionen* får vi to meget forskellige bud på hvad det kunne indebære. Og hvad skal man så råde den travle læser? Tag Thomas Hylland Eriksens opgang alvorligt og læs Paul Stratherns bog.

Peter C. Kjærgaard

## Til kamp for fædrelandet

Søren Krarup: *Dansen om menneskerettighederne* Gyldendal, Nordisk Forlag A/S, Viborg 2000, 144 sider. 150 kr.

Søren Krarup har begået endnu et opus i en imponerende lang række af kritiske og debatskabende bøger, der med årene har opnået stadig større opmærksomhed i den danske politiske og kulturelle offentlighed. Oglad det være sagt med det samme: undertegnede anmelder et ikke en stor kender af forfatterskabet. Alligevel mener jeg som iagttagere af den offentlige debat at kende hans grundlæggendes synspunkter ganske godt: Verden gik af lave

medoplysningstidens humanisme; det danske folk udgør en autentisk og velafgrænset enhed med urgamle rødder i sproget og historie, samt i den evangeliske kristendom; den enhed er truet af indvandringen og af de intellektuelle forrædere, der legitimerer den med et opkøg af fornævnte humanisme.

Med *Dansen om menneskerettighederne* underbygger Søren Krarup disse synspunkter med en idéhistorisk kredsgørelse for menneskerettighedens virkningshistorie, og derfor skal den selvfølgelig også anmeldes i Danmarks eneste idéhistoriske tidsskrift. Bogen lanceres indledningsvis som et bind II af *Demokratisme fra 1968*, som vi passende kan hive ned fra reolen og tage med i vurderingen. Begge bøger erkorte og forholdsvis lettilgængelige foret folkeligt publikum, som Krarup dog savnede i 68. Tonen er skarp i dens kånse sløse hudfletning af nogle af samtidens politisk korrekte åndsfyrster, der hegles igennem efter tur: moralisten PH, skolemanden Kragh-Müller, filosofen Villy Sørensen og kirkemanden Jørgen Bøgh. Den gennemgående kritiske figur er næstene elegant i sin enkelhed: På baggrund af en abstraktion om det hele og sund menneskeforsøgerefterkrigstidens moralister at distancere sig fra nazismens autoritære ideologi gennem en terapeutisk praksis, derskal opdrage folket til demokrati. Dette forsøg på omsorg for folkets ve og vel dækker imidlertid over et formynderisk forsøg at påtvinge folket deres egne abstrakte og uvirkelige forestillinger om livet og mennesket. Forsøget på at distancere sig fra nazismen bliver således bare en gentagelse af den med modsat fortegn, dvs. en undertrykkende ensretning, der hverken har respekt for det enkelte menneske eller det konkrete folk og

dets historiske særegenhed. Demokratiet senkle princip om flertals afgørelse er således degenereret til demokratiisme: "I demokratiet epoke er det demokratiske princip blevet demokratisk terapeutisk underskændet ret til for demokratiet skyld at drive deres terapi" (s. 10).

32 år efter er det første, der slår læseren, en imponerende ensartethed og overensstemmelse i argumenter og holdninger. Andet bind om det moderne demokratis elendighed skrives ikke, fordi nye perspektiver har åbnet sig og bevæget forfatteren, eller fordi den mellemliggende tids voldsomme forandringer har stillet en ny dagsorden, men fordi der desværre stadig - ja, måske i højere grad en nogensinde - findes farisæere og skinhellige hyklere, der påtvinger folket deres vranglære. Man skal dog ikke tro, at Krarup dermed selv ønsker at tage patent på sandheden. De er der nemlig ingen der kender, særligt ikke imennesker eksistentielle forhold der nogen, som ved besked med andre, som det hedder i Demokratiisme. Denne opfattelse er begrundet i nogle mere eller mindre beslægtede kilder, hvoraf ihvertfald tre er tydelige: Den evangeliske kristendoms forståelse, der sætter troen i stedet for loven og dermed distancerer sig fra farisæernes gerningsretfærdighed, fordi kun Gud kender sandheden; Kirkegaardseksistenslære, som i forlængelse af den evangeliske kristendom skærper blikket for "hin enkeltes" særegne eksistens; og endelig en konservativ tradition, der stammer fra Edmund Burkes opgør med oplysningen gennem et forsvar for vores ret til at have fordomme, der styrker rodfæstetheden i traditionen og sammen-

hængen i vores tilværelse.

Når Søren Krarup ikke tilføjer den hermeneutiske tradition fra Herder, som ellers fikser godt med hans parallelisering af begrebet om "hin enkelte" til også at gælde hin enkelte folk, skyldes det måske, at det alt for tydeligt vil associere hans underliggende kulturteori med den kulturel relativistiske tradition, der hævder eksistensen af flere inkommensurable kulturelles sandheder. I dag associeres kulturel relativismen nemlig som regel med en pladderhumanistisk mellemfolkelighed, der dyrker de eksotiske fremmede. Den har imidlertid lige så solide idéhistoriske rødder i en nationalisme, der hævder umuligheden af at kommunikere på tværs af kulturer og traditioner, og som derfor kan bruge den samme teori til at plædere for isolationisme. I Krarups version af kulturel relativismen gælder det, at sandheden er forbeholdt Gud alene, og den nationale sager derfor ikke funderet i hævdelser af nogen højere ret, men i en bekendelse til - hold nu fast - virkeligheden! Thi "... i denne uretfærdige og syndige verden må et menneske være tro imod sin givne virkelighed i en bøn til Gud om sine synders forladelse" (s. 24). Omdrejningspunktet for Krarups kritik af de moderne farisæere bliver derfor det kendte bibelord om at give kejseren, hvad kejserens er og Gud, hvad Guds er; at skelne mellem det verdslige og det åndelige regimente.

Koblingen af et sandhedsbegreb, der reserverer sandheden til det hinsides uden for menneskers rækkevidde, og et virkelighedsbegreb, der er bundet til historien og sproget, bliver nu angrebepunktet i hudfletningen af ethvert forsøg på at gøre universelle idealer gældende. Oplysningstænkerne og menneskerettighedsforkæmper-

nes dødssynd viser sig derfor at bestå iguddommeliggørelsen af mennesket. Denne velkendte kulturkonservative idé begrundes altså i selve det forhold, at menneskerettighederne postulerer en intelligibelsandhed, der gælder for alle mennesker. Krarups evangeliske kristendom tror selvfølgelig også på eksistensen af en sådan sandhed, men nøjes med at tro. Måske er det derfor, at han har givet afkald på at gå ud og gøre alle folkeslag til Herrens disciple, og i stedet valgt at forbinde denne tro med de ubevægelige fordomme, som han værnensånidkært om. Troen på en guddommelig sandhed følger sig på denne måde smukt sammen med den "givne virkelighed", der skal minde os om, at troen er en del af vores overleverede fordomme, hvorfor vi selvfølgelig heller ikke kan have noget at gøre med folk, der tror noget andet. Der er imidlertid højst en negativ sammenhæng mellem troen og fordommene: Den evangeliske tro kan bruges til at afvise muligheden af absolutte verdslige sandheder, men den er trods alt ikke leveringsdygtig i noget positivt forsvar for fordommene. Den er kort sagt ikke national. Man må derfor også lede forgæves efter en begrundelse for, at kristendommen skulle udelukke en stræben efter international retfærdighed i denne verden.

En ting synes dog stadig sikkert: Søren Krarup vil selv forblive tro mod sine egne fordomme. Og dette udsagn er faktisk mere end en retorisk plathed, hvor fristende det ellers kan være overfor hans patetiske retorik. Ved at lukke af for adgangen til sandheden og lukke virkeligheden inde i fordommene udfolder han nemlig en politisk overbevisning, der trods ihærdige besværgelser af adskillelsen af verdslig og åndelig regime beva-

reret af den religiøse tros væsentligste karakteristika: Den er principielt utilgængelig for kritik, fordi den er rodfæstet i forhold som mennesker ikke har indflydelse på. Man kan ikke argumentere mod 'det nationale', fordi det udgør selve den grund, som ethvert accepteret argument bygges på. Ligesom Luther står Krarup, hvor han står, for han kan ikke andet.

Krarup er næppe blind for denne sammenhæng, for det samme viser sig på sin vis at være kernen i hans kritik af menneskerettighedernes religiøse karakter. Også 'menneskerettighedsfundamentalismen' ophæver enhver diskussion. Umiddelbart skyldes det selvfølgelig, at den føres frem af en intellektuel elite af meningstyranter, der gennemtvinger deres skinhelte holdninger. Men mere interessant er det, at fremstillingen af menneskerettighedernes idéhistorie placerer dem som et ægte født barn af en puritansk tradition, der rækker tilbage til de tidligste kampe om den rette fortolkning af kristendommen. I en serie af skrapt optrukne modsætninger præsenterer Krarup den rette evangeliske tradition overfor den skinhellige puritanske tradition. På den ene side heltene: Augustin, Luther, Burke, Grundtvig, Kierkegaard, Dostojevskij, Churchill. På den anden side skurkene: Pelagius, Erasmus, Calvin, Locke, Rousseau, Jefferson, Robespierre, Marx, Hitler (!), Eleanor Roosevelt, ja undskyld, hvis jeg glemmer nogen. Den besindig læser vil måske rynke brynene og anføre, at der er væsentlige forskelle og betydelige brud også der, hvormans selvfølgelig er bekendt med den virkningshistoriske sammenhæng. Men nej! Pointen ligger nemlig ikke i selve den virkningshistoriske sammenhæng - som tendentiøse udlægninger til trods i og for sig er

vanskelige at være uenige i - men i den bastante tolkning af deres betydning. Det bedste man kan sige om denne tolkning er, at den er fuldstændig kohærent med idéen om det nationale alsidige rødder i historie og sprog. Ligesom det nationale betegner uoverskridelig historisk og kulturel horisont, således bliver også menneskerettighederne lukket inde i en virkningshistorie, som gør alle de åndelige forfædres synder til uafrystelig arvegods. Menneskerettighederne erganskes enkeltvis af deres virkningshistorie. Hvis én var en religiøs, skinhellig puritaner, er alle religiøse, skinhellige puritanere.

Derfor skal man heller ikke misforstå bogen titel - Dansen om menneskerettighederne - som metaforisk. Søren Krarup er bogstavets mand. Det viser sig f.eks. i hans forargelse over EU-kommisær Poul Nielson, der citeres for det ene udsagn, at socialisme er "organiseret næstekærlighed". Krarup reagerer: "Frygteligt! Den mest afskyelige gudsbespottelse. Nej, kristendom er ikke farisæisme, ikke gerningsretfærdighed ..." (s. 25). Jeg skal ikke kunne sige, hvad den arme kommissær præcist har ment, men den formastede udtalelse er åbenbart vigtig nok til senere at blive gentaget med en apokalyptisk advarsel: "Ja, vejer, I skriftkluge og farisæere, I hylklere!" (s. 37). Hvad skal de frygte? Det forbliver usagt. Til gengæld er det klart nok, at udtalelsen i Krarups univers er en anfægtelse af den evangeliske kristendoms forståelse, men det er lige så klart, at der aldrig har fundet nogen sekularisering sted i dette univers. Athenvise til det begreb må vel være at lignede med fornægtelse af egne rødder og dermed hykleri. Der er derfor heller ikke plads til nogen nuancer, hverken i karakteristikkene af menneskerettighedernes grundelse eller

af deres brug. Ja, oplysningen varsandt nok naiv på mange punkter, men hævdelsen af menneskerettighedernes gyldighed er ikke længere snævert knyttet til bestræbelserne på at gøre dem gældende. Derfor kan de fungere som et pragmatisk instrument for den realpolitik, der er nød til at legitimer sig bredere end blot en nations snævre grænser. Ja, principperne er abstrakte i deres udgangspunkt, men netop derfor kan de også bruges af ethvert menneske og ethvert folk til at beskytte deres særegne eksistens og kultur. Og derfor holder Krarups entydige modsætning mellem konkret eksistens og abstrakte principper ikke. Men det er selvfølgelig et ringe argument i lyset af en opfattelse af den "givne virkelighed", der kun medregner den aktuelle virkeligheds begivenheder og forandringer som en trussel, og i stedet for dets troskab til en forestilling om virkeligheden, der angiveligt harsedimenteret sig i folkesjælen siden Arilds tid.

Men hvad er denne "givne virkelighed" egentlig foren størrelse, og hvad er det teoretiske eller filosofiske fundament for Krarups kritik og hans anræbelse af det nationale? Det er vanskeligt at finde ud af, fordi Krarup ikke ulejlig sig med at udrede sit eget grundlag, men nøjes med at bruge det nationale som en selvfølgelig og uanfægtelig reference i kritikken af alt det, han ikke kan lide. Vi befinder os tilsyneladende hinsides ethvert behov for grundelse. Vil man videre, må man kættersk følge rekonstruktionens vej og forsøge at bane sig vej ind i Krarups univers ved at trække på den hermeneutiske tradition. Den har især nyere filosofiske varianter af dækket oplysningens forsøg på at gøre op med alle fordomme som udtryk for oplysningens egen grundlæggende fordom.

Oplysningenermåskebarefangetisit egetvirkningshistoriskespinn?Heidegervunderselvebegrundersestanken om med forsøget på at forklare tilværelsen ud fra den konkrete tidslige eksistens i stedet for de evige idéer, og Gadamer følger op ved at fundere forståelsen i traditionen. »Den givne virkelighed» må vel være af samme familie skønt Krarup ikke søger de sammenfilosofiskedybder, ja, nærmest synes at nære modvilje mod et intellektueltrefleksionsniveau, derrækker ud over hans egen lærde doceren i folketstjeneste. Dergårdaogsåkludderifamilieforholdene, når Gadamer i erkendelse af, at en konsistent teori må kunne forklare såvel forandringer i traditionens kommunikation på tværs af forskellige fakticiteter, indfører begrebet horisonts sammensmeltning. Man fornemmer straks ved ordets klang, at besværgelserne vil hagle ned oversligkættersktale. Der er ikke plads til denslags overskridelser af det nationale i Krarups univers, og det er der ikke fordi det nationale er en politisk idé. Med velberåd hu undgår Krarup ordet 'nationalisme', forman må ikke tro, at der her er tale om ideologi. Ideologi er noget de andre lider under: menneskerettighedsforkæmperne, de intellektuelle, hyklerne.

Der postuleres således et grundlæggende modsætningsforhold mellem ideologi og autenticitet i Krarups kritik, men hvor autentisk er egentlig dette nationale, derersådybt forankret i historie og sprog? Skal man følge Krarups patetiske sprogbrug, må man konkludere, at det er så grundlæggende for vores verdensopfattelse, at det ville være uanstændigt at stille spørgsmålstegn ved det. Bevæger man sig imidlertid bare en smule ud over den idéhistoriske horisont, hans selv har

afmålt til sine læsere, bliver det tydeligt, at hans kritik bliver til på baggrund af en konsekvent fornægtelse af dens eget ideologiske grundlag. Der er bemærkelsesværdighed med den ellershedengængendisciplin, ideologikritikken, der i 70'erne blev brugt til at afsløre andres ideologier fra en position, der selv gav sig ud for at være befriet for enhver ideologi. Krarups idé om det nationale har da også et slet skjult slægtskab med nogle af de kilder, han har mest travlt med at hudflette. Det er f.eks. almindeligt kendt, at nationalstaten først opstod i kølvandet på den franske revolution og dens ideologer, som en overbygning på det gamle regimes autoritære territorialstat. Først derefter begyndte den at legitimere sig på grundlag af den moderne fiktion om det nationale som enheden af territorium, sprog og folk. En fiktion som de europæiske stater siden forsøgte - og nogen steder stadig forsøger - at virkeliggøre gennem vold. Det være sig indadtil i form af undertrykkelse af minoriteter eller udadtil gennem en uundgåelig formindskelse af landet i krige, som i Danmarks - og i dag Serbiens - tilfælde.

Mens Krarups nøjes med at ignorere dette faktum i sin egen ideologivirkningshistorie, så roder hans sig ud i større krumspring for at undsige det iøjnefaldende slægtskab mellem det nationale og nazismen. Én ting skal faktisk siges til hans forsvar i denne sammenhæng: Han har ret i, at nazismen ikke er "den store undtagelse og det store brud i europæisk historie" (s. 117), men han bruger iagttagelsen til en grotesk nivellering, der lader alle ideologiske og åndelige retninger ikølvandet på oplysningens angivelige opløsning af skellet mellem Gud og menneske være et fedt. Nazismen kan

derpå falde i hak med såvel kommunesommenneskerettigheder, fordi de har internationalismen til fælles: de vil alle "erobre verden". (Pudsigt nok går de gamle nationalstaters imperialism fri af denne kritik. Her finder Krarup i stedet anledning til indignation over, at FN og menneskerettighederne er blevet gjort til redskab for de afrikanske og asiatiske landes trang til at ydmyge deres tidligere herrer. Med noget der ligner Nietzscheansk vitalisme, harcelerer han over, at imperier magter nestidligere styrke tempest som ondskab.) Argumentationen støtter sig igen til begreberne historie og sprog: "Det nationale er over hovedet det modsatte af ideologisk ved at være bestemt af historien. Det nationale er et andet ord for et folks vilje til at være sig selv. Men nazismen er ideologien om den ariske race, der skal erobre verden." (s. 120). Her skal vi så tænke "nå-ja!", og indrømme den indlysende forskel. Men hvori består argumentet? Efter at have angrebet sin modstanders abstraktioner og underkastet deres idéer en grundig historisk undersøgelse, forlader Krarup sig på noget så abstrakt som en definition, når hans egen position skal forsvares. Sådan er det bare, må vi jo nok kunne forstå! Derfor er det heller ikke overraskende, at han kort forinden har reddet det tyske ønske om nationalgenrejsning fra identifikation med nazismen med ordene: "Det er alment kendt og fælles menneskeligt" (s. 119). Så vander alligevel noget, der var universelt. Kulturrelativismens klassiske paradokssætter sig igennem: for at kunne opdele verden i autentiske og usammenlignelige enheder må den universalisere sine egne principper. Derfor ved Krarup også, hvad der er det eneste rigtige for alle flygtninge, nemlig at skrubbe 'hjem' og kæmpe

deres 'nationalesag', hvor de kommer fra. Således åbenbar den universelle sandhed sig alligevel i denne verden.

Iskrivendestund meddeles det i medierne, at Søren Krarup stiller op som folketingskandidat for Dansk Folkeparti. Hvor han tidligere ikke følte behov for medlemskab af andet 'parti' end det danske folk, dér har han nu ladet sig overtale med en udtalelse om, at Dansk Folkeparti må betragtes som en folkebevægelse, hvor han kan aftjene sin værnepligt for fædrelandet. I lyset af hans seneste udgivelse er der ingen grund til at opfatte denne udtalelse metaforisk. Dets skal blive interessant at se, hvad det kan komme til at betyde for det politiske debatniveau og den opportunistiske midtsøgendelinie, partiet på det seneste har slået ind på. Hører mande socialdemokratiske bukserryste i det fjerne eller vender de blot tålmodigt på næste eksklusionsbølge i en stadig mere underholdende føljeton?

Henrik Borup Nielsen

## Kærlighed!

Erich Fromm: *Kunsten at elske - et essay om kærlighedens kultur*. Lettere revideret 3. udgave i oversættelse ved P.W. Perch. København: Hans Reitzels forlag 2000, 136 sider. 148 kr.

For 2000 års siden indledte Ovid sit digterværk *Elskovskunsten* med ordene:

“Findes i Roma en mand, ukendt med kunsten at elske, ham har jeg viet mit digt; læs det, bliv kyndig og elsk!”

De, der er bekendt med Ovids værk, vil vide, at det ud over at være et kunstværk er meget praksisorienteret, og først og fremmest giver gode råd til manden, der vil have elskov. Derfor er det nok bedre at rubricere hans værk under digtekunsten, *ars poetica*, for ikke at forveksle den med elskovskunsten, *ars amandi*. Men idet vis springer to tusind år frem i tiden, møder vi en anden form for *ars amandi*, der måske kan lære os noget.

Nogle mænd fik til opgave at beskrive en elefant i mørke. Den ene, der rørte ved snablen, sagde: “Dette dyr ligner en vandpibe.” Den anden, der rørte ved øret, sagde: “Dette dyr ligner en vifte.” Den tredje, der rørte ved et af benene, beskrev dyret som en søjle.

Historien refereres af Erich Fromm i *Kunsten at elske* for at vise, at det ikke er de rette tanker, der fører til den endelige sandhed, men at det er handlingen, der er afgørende. Kun på den måde kan der gives en udpræget tolerance, som kan føre til forskellige

og paradoksale resultater.

Det stik modsatte er sket i Vesten. Her forventer man at nå frem til den endelige sandhed gennem logisk tænkning, og derfor er hovedvægten lagt på tanken. Det har gennem historien ført til endeløse diskussioner om formuleringen af dogmer og til intolerance over for den vantro og hedningen. Det har også ført til videnskaben: “Kortsagt, paradoksalt tænkning førte til tolerance og til bestræbelser på at laves sig selv om. Det aristoteliske synspunkt førte til dogmer og videnskab, til den katolske kirke og til opdagelsen af atomenergi”. Hvordan kunne det gå så galt og hvad har det med kærlighed at gøre?

Fromms stillerspørgsmål: “Er kærlighed en kunst?”, og viser, at det at elske - eller mere præcist at udøve kærlighed - ikke er en behagelig følelse, som man oplever, hvis tilfældet vil det. Kærlighed er en vanskelig sag. Det er netop en kunst, dvs. ikke noget, man bare kan, men noget man skal lære. Først og fremmest fordi det ikke kun er et spørgsmål om at finde den rette og at blive elsket, men om at elske. Kærlighed er ikke noget man “falder for”, men noget man “går ind for”. Det er ikke en byttehandel, hvor det at give er et offer og gør en fattigere, tværtimod er det et udtryk for en livs styrke. Kærlighed avler kærlighed.

Fromm er ikke kun fortæller for kærligheden, den skal også være løsningen på den tilværelsens problem. Det er muligt, fordi mennesket i sin væren er ensomt, og dets dybeste behov er at overvinde sin adskilthed fra andre. Mennesket har således altid forsøgt at tackle sit forhold til sin andethed ved mere eller mindre at forsøge at ophæve den. I tidligere samfund via dyretilbedelse, orgiastiske fællesskaber

og kunstnerisk skabelse. Men i dag ser det ud til, at de tilsyneladende selvstændigt tænkende individualister foretrækker et fællesskab, der bygger på konformitet, og kun ser det som et tilfælde, at flertallets ideer er de samme som deres egne.

Skurken er den moderne masseproduktion, der ikke blot standardiserer sine produkter, men også sine mennesker. Derfor er det gode tider for forlystelsesindustrien: "At have det rart består i tilfredsstillelsen ved at forbruge og 'indtage' varer, mad, drinks, cigaretter, mennesker, foredrag, bøger, film - alt konsumeres, nedsvælges. Verden er ét stort mål for vor appetit, et stort æble, en stor flaske, et stort bryst. Vi er pattebørnene, de evindeligt ventende og håbende og - de evindeligt skuffede".

Denne udvikling har fået konsekvenser for kærligheden, for den slags mennesker kan kun udveksle deres "personlighedslager" og håbe på en god handel. Manden skal "forstå" sin kone og være hjælpsom, og omvendt må hun ikke blive vred, når han glemmer hendes fødselsdag. På den måde bliver kærligheden og ægteskabet en nødhavn, hvor man er beskyttet mod den ensomhedsfølelse, der er drivkraften for menneskeligt fællesskab. Der er heller ikke hjælp at hente i den rigtige seksualteknik, der i krisetider kan pustes op som mulighed for kærlighed og lykke, for det ville blot være at bekræfte industrialismens illusion, at den rigtige teknik også er løsningen på menneskelige problemer. Fromm taler alternativt om, at mennesket må vise mod til at ville kærligheden og være sig selv. Han tror på, at mennesket har mulighed for at realisere sig selv, men at det kapitalistiske samfund for tiden forhindrer, at den slags menne-

skeidealer kan realiseres på en ordentlig måde.

Dette i store træk opsummerende referat af *Kunsten at elske* kan virke som en lidt omstændelig - og forældet - opsummering af kapitalismens dårligdomme, der endda ikke tager fat ved ondets rod, men er en omgang reformistisk og moralsk pladder-humanisme, hvis man skal tro de historiske opgør, der har været med Fromm fra kritiske hoveder som Horkheimer, Adorno og Marcuse fra slutningen af 1930'erne og fremefter. Men først: Hvem var Erich Fromm?

Erich Pinchas Fromm er født den 23. marts 1900 og dør få dage før sin 80 års fødselsdag i marts 1980. Hans 100-års jubilæum kan altså fejres i år 2000, selv om det ikke på behørig vis er blevet gjort i Danmark. Bevæger man sig derimod ind på internettet til "The International Erich Fromm Society" ([www.erich-fromm.de/](http://www.erich-fromm.de/)) ses det, at der i både det tysk- og engelsksprogede område stadig er stor interesse for Fromm, og at der i løbet af år 2000 alene på tysk har været holdt over hundrede foredrag og seminarer om ham.

Fromm er i dag kendt som amerikansk psykoanalytiker og forfatter, men er født og opvokset i Tyskland, hvor han studerer sociologi, filosofi og psykologi og videreuddanner sig indenfor psykoanalysen. Fra omkring 1930 og i over 45 år forbliver han, først i Tyskland og siden i USA, praktiserende psykoanalytiker. Han får amerikansk statsborgerskab og er i mange år professor forskellige steder i USA og Mexico.

I 1930 bliver han leder af den socialpsykologiske afdeling af Institut for Socialforskning i Frankfurt am Main - også kaldet Frankfurterskolen. Han repræsenterer her psykoanalysen,

der er en af de sociale videnskaber, som instituttets leder Max Horkheimer mener, det er nødvendigt at arbejde med for at få den fulde forståelse af samfundet. Men allerede i 1933 lukkes instituttet på grund af dets "statsfjendtlige tendenser", det flytter til Geneve, så til Paris og endelig i 1934 til New York, hvor Fromm fortsætter samarbejdet med instituttet.

Fromm studerer som søn af en ortodoks jødisk familie Talmud og det gamle testamente, og det præger sammen med en interesse for bl.a. buddhisme, taoisme, eventyr og myter hele hans forfatterskab. Ikke fordi han vil være irrational tænker, ikke for det mystiske-religiøses skyld, men for at syntetisere det ubevidste med det samfundspolitiske. Han har da også samtidig en lidenskabelig interesse for den socialistiske tænkning og ser hos Marx nøglen til en forståelse af historien, hvor det bliver muligt at realisere en radikal humanisme i sekulariseret form. Helt fra sine studenterdage har han også været socialist og mener, at han altid har været en ekstremt politisk person, men det er først fra 1950'erne, at han bliver politisk aktiv (i hhv. det amerikanske socialistparti og fredsbevægelsen).

Med *Flugten fra friheden* i 1941 etablerer han sit eget selvstændige grundsyn, en humanistisk etik, som siden udfoldes og differentieres i en lang række værker, hvor problemet i sig selv ikke er, at mennesket mere og mere fritstilles, men at friheden forvaltes dårligt, fordi det moderne menneske vælger autoritære afhængighedsrelationer. Menneskets situation i de industrialiserede samfund har resulteret i en form for universel fremmedgørelse, der kun kan overvindes, hvis både de økonomiske, politiske og kul-

tuelle betingelser fundamentalt forandres i retning af en demokratisk og humanistisk socialisme.

Fromm bliver i løbet af 1960'erne godt repræsenteret på dansk, da mange af hans bøger oversættes. Heraf er de mest kendte *Flugten fra friheden* (1941) og fortsættelsen *Det sunde samfund* (1953) samt *Kunsten at elske* (1956), der er og bliver bestsellersen i både Danmark og andre lande. Den oversættes til 28 sprog og sælges i mere end halvanden million engelsksprogede eksemplarer før 1970 og er hidtil blevet solgt i næsten fem millioner eksemplarer i det tyske sprogområde.

Det spændende er i et historisk perspektiv, at i midten af 1930'erne er Fromm den eneste medarbejder af Frankfurterskolen, der støtter Horkheimer i sine studier af "den schopenhauersk-buddhistiske inspirede modifikation af den marxiske og freudske tænkning". Men da Adornos indflydelse på Horkheimer samtidig er voksende, daler Fromms tilsvarende, og da Adorno bliver fuldgældigt medlem i 1938 trækker Fromm sig kort tid efter. Meget tyder på, at det er personlige og intellektuelle uoverensstemmelser mellem Fromm og Adorno, der er årsagen til bruddet. Med Adorno re-filosoferes den kritiske samfundsteori og Horkheimers dialektiske projekt kommer i instituttets focus og udmønter sig i maj 1944 i det berømte og uomgængelige værk *Ophysningens dialektik*.

I Herbert Marcuses ligeså berømte bog *Eros og civilisationen* er der afslutningsvis en systematisk hudfletning af Fromms tænkning. Problemet er, at Fromm begynder at tale om kærlighed og helbredelse indenfor det bestående samfund, og det svækker

både den samfundsteoretiske og psykoanalytiske teoris eksplosive indhold. Vi lever i et repressivt samfund, og hvis man taler om ægte kærlighed og individuel lykke som værdier, der kan realiseres inden for dette samfund, så bliver de selv repressive. Det bliver til ideologiske formuleringer, som overser, at kærlighed i det kapitalistiske samfund er destruktiv.

Marcuse anvender den biologisk orienterede Freud som våben imod Fromm. Med Freud kan Marcuse alternativt insistere på, at seksualiteten grunder i det fuldkomne lystprincip, og at der nede i dybet, bag om de individuelle erfaringer, er nogle rødder, som Fromm bliver blind for. Det er disse rødders polymorfe perversitet, Marcuse vil fastholde, for på den måde forbliver menneskets driftkonstitution modstandsdygtig over for samfundet, og det samfundsforandrende kan overlades til den objektivt sprængende kraft, der er iboende produktivkræfterne og klassekampen. Det biologiske anvendes som murbrækker for en anden samfundsorden, der kan gå bag om alle ideologierne i stedet for at forsøge at tilpasse individerne til et umenneskeligt samfund. Marcuse siger som Freud, at kærligheden i vor kultur kan og må praktiseres som "målhæmmet seksualitet" med alle de tabuer og hæmninger, som det monogamt-patriarkalske samfund udsætter det for: "Bortset fra disse legitime manifestationer er kærligheden destruktiv og medvirker ingenlunde til produktiviteten og det konstruktive arbejde. Kærligheden som tages alvorligt er ulovlig".

I *Kunsten at elske* replicerer Fromm med direkte henvisning til Marcuse, at der er nogle, der opfatter koblingen mellem kærlighed og et normalt verdsligt liv i vort samfund som umu-

ligt. De kommer til det resultat, at man blot gør sig skyldig i et almindeligt bedrag, hvis man taler om kærlighed i dag. Fromm mener, at denne "radikalisme" resulterer i moralnihilisme: "Både 'den radikale tænker' og gennemsnitsmennesket er automater, der ikke kan elske, og den eneste forskel mellem dem er, at den sidste ikke er klar over det, medens den første ved det og anerkender det som en 'historisk nødvendighed'".

På den måde åbner Fromm op for, at også under kapitalistiske forhold kan man foretage kærlige handlinger, selv om han er overbevist om, at kærlighed aldrig kan blive noget centralt i vore dages vestlige samfund. Det afgørende er, at menneskelige forhold ikke skal forstås psykoanalytisk som driftskilder, men som samfundsmæssigt satte lidenskabelige bestræbelser grundet i forgængelige menneskelige relationer. Derfor er de nye produktionsmidler ikke, som Marcuse og Adorno siger, kun negative.

Interessant er det, at Jürgen Habermas i *Theorie des kommunikativen Handelns* historisk tilbageskuende siger, at der tegner sig to interpretationslinjer: "Horkheimer, Adorno og Marcuse holder fast ved Freuds driftsteori og regner med dynamikken i en indre natur, som ganske vist reagerer på samfundsmæssige tryk, men i sin kerne forbliver resistent imod socialisationens karakter af vold. Fromm derimod, tager impulser fra jeg-psykologien op og forlægger jeg-udviklingens proces til de samfundsmæssige interaktioner, som gennemtrænger og strukturerer driftsimpulsernes naturlige substrat" (Band 2, s. 558). For Marcuse og de andre frankfurterere er verden totalt forvæltet, og det understøttes af en tilsvarende repressiv socialisationsmodus,

der simpelthen udelukker den indre natur, til fordel for en altgennemtrængende social kontrol, der udøves via massekommunikationens kanaler. I modsætning hertil ser Habermas, at bl.a. Fromm og Benjamin - forskellene til trods - har en mere differentieret vurdering af den komplekse og modsigelsesfulde karakter af såvel integrationsformerne i postliberale samfund som af den familiære socialisation og massekulturen. Måske er det ikke tilfældigt, at både Fromm og Benjamin har haft interesse for Chassidisme, kabala, jødisk mystik og på forskellig vis knytter disse elementer sammen med den marxsske vision om socialisme. Men Habermas skal man ikke fæste lid til, for han er jo reformist ...

Endnu mere konkret kritiserer Anthony Giddens i *Intimitetens forandring* Marcuse, fordi han overser, at de seksuelle forandringer i det 20. århundrede også er et resultat af en kamp, hvor eksempelvis kvinderne har opnået seksual frihed på en række områder, der er bemærkelsesværdig i sammenligning med for blot nogle få årtier siden. Men Giddens er jo også reformist ... Det er ikke, fordi det ikke er godt med Marcuses form for knivskarpe differentieringer, men de må tages med et gran salt, for ellers forpligter man sig i forhold til en ren ikke-paradoksal teori, som kun kan brydes ved at være radikalt paradoksalt (negationen, den rene avantgarde). Eksempelvis siger Marcuse, at revisionisterne mener, at produktionsproblemet næsten er blevet løst, for vi kan nu - med et Fromm citat - "forestille os den dag, da bordet vil stå dækket for alle, der ønsker at spise". Her kommer Marcuses uforsonlighed ind (det som Adorno mestrer bedre end nogen anden): "Disse udtalelser er sande, men kun i lyset af deres egen modsigelse: netop fordi mennesket aldrig har været så tæt ved en

opfyldelse af sine forhåbninger, har det aldrig været så hårdhændet afskåret fra at opfylde dem; netop fordi vi kan forestille os den universelle tilfredsstillelse af individuelle behov, lægges der de sværeste hindringer i vejen for en sådan tilfredsstillelse". Det er teoritvang og har ikke nødvendigvis noget at gøre med den virkelige verden.

I stedet for en ren ikke-paradoksal teori eller den radikalt paradoksale teori tager Fromm paradokserne med ind i tænkningen. Det giver plads til kærligheden, der er den eneste vej til den fuldstændige viden, der dog samtidig overskrider tankens og ordets grænse, for at elske er ensbetydende med at overgive sig uden garantier og at give sig selv helt hen i det håb, at kærligheden vil fremkalde kærlighed hos den elskede: "Kærligheden betyder, at jeg aktivt trænger ind i den anden, og mit ønske om at lære ham at kende tilfredsstilles ved foreningen med ham. Gennem sammensmeltningen lærer jeg dig at kende, jeg lærer mig selv at kende, jeg lærer alle at kende - og dog 'ved' jeg intet".

Det er Fromms tese, at uden kærlighed kunne menneskeheden ikke bestå en eneste dag, samtidig med at overvejelserne herom nødvendigvis må ende før det afgørende skridt er taget. Kærlighed er der slet ikke meget at sige om, men det gør den ikke irrational. Kærlighed er tværtimod den mest radikale konsekvens af en rationalistisk indstilling: "Den bygger på indsigt i, at vi aldrig skal 'fatte' menneskets og universets hemmelighed, men at vi ikke desto mindre gennem vor kærlighed kan forstå den". Det er som at beskrive en elefant i mørke og det er en anden form for *ars amandi*.

Ole Morsing

## Filosofi som stil

Ole Fogh Kirkeby: *Secunda philosophia*, Forlaget Samfundslitteratur, 268 sider, 245 kr.

Titlen på Ole Fogh Kirkebys seneste bog *Secunda philosophia* signalerer et opgør med prima philosophia. Denne prima philosophia kendetegnes ved, at den ikke tåler, »at der er noget udenfor dens synsfelt. Den vil være perfekt, *perfectio*, i den forstand, at alt hvad der findes, skal kunne rammes af dens lys.« Den perfektion, prima philosophia aspirerer til hos såvel Descartes og Kant - ja, selv Heidegger ligger ifølge Kirkeby under for denne perfectio-figur -, er uopnåelig. Den indsigt må en post-postmoderne eller senmoderne filosofi ifølge Kirkeby besinde sig på for i stedet at blive til en secunda philosophia. Dette søger Kirkeby at virkeliggøre i form af »en fænomenologi, der tematiserer social handlen, hvor hovedvægten lægges et andet sted end på cogito, nemlig på *hexis*.«

Begrebet hexis er sammen med dets tvillingebegreb steresis et omdrejningspunkt i fremstillingen. Begrebsparret hexis og steresis henter Kirkeby fra Aristoteles. Hexis ligger op ad perfectio-figuren og henviser til det der er helt og nødvendigt: »Det er et 'antibegreb', der virtuelt ophæver modsætningen mellem begreb og virkelighed.« Imidlertid annulleres ophævelsen, idet hexis møder steresis. Steresis er en brudkategori, der handler om 'det andet'. Dette spil mellem identitet og ikke-identitet er den bærende bevægelse i bogens diskussion af forholdet mellem ord, tanke og virkelighed. Dette spændingsfelt kommer for eksempel til syne, når Kirkeby skriver: det at »sproget ikke slår til kan også være en erfa-

ring af, at sproget næsten slår til.«

At Kirkeby henter sine grundbegreber i antikken er en konsekvens af den opfattelse, at filosofiens historie er historien om forvandlingen af den græske filosofis begreber gennem middelalder, renaissance, modernitet og postmodernitet. Fremstillingen lider til tider under følgerne af denne opfattelse, idet Kirkeby ynder at diskutere filologiske detaljer, som ofte distraherer mere end de underbygger den filosofiske bestræbelse. Dette kontrasteres imidlertid af den lethed, hvormed Kirkeby benytter sig af sin idehistoriske kompetence. Med imponerende uimponerethed udvikler Kirkeby sin filosofi i dialog med filosofihistoriens mestertænkere - lige fra Platon til Derrida. En praksis med mange faldgruber, som Kirkeby undgår at falde i takket være sin veludviklede idehistoriske sans for kontekstens betydning. I modsætning til inddragelsen af de filologiske overvejelser serveres de idehistoriske betragtninger med en velgørende autoritet.

Det bør nævnes, at *Secunda Philosophia* indgår i et større filosofisk projekt. Mens et disputatsforsvar for nogle er en afslutning, havde Ole Fogh Kirkeby det tilsyneladende lige omvendt med sin afhandling *Begivenhed og kropstanke. En fænomenologisk-hermeneutisk analyse* fra 1994. For den syntes at have være startskuddet til den serie på seks bøger - næsten halvandet tusinde sider - som *Secunda Philosophia* ifølge forfatteren nu afslutter. Jeg skal ikke her forsøge at forholde mig til dette opus i sin helhed. Blot vil jeg nævne, at Ole Fogh Kirkeby i dette projekt synes båret af en ubændig trang til at filosofere - på egne betingelser.

Indsigten i perfectio-figurens uholdbarhed har som en af sine kon-

sekvenser, at selve formen bliver lagt under pres. Stilen bliver med indre filosofisk konsekvens helt særegen. »Således må bogens stil selv være u-perfekt, altså sammenstykket, blandet, brudt.« Aforismen, metaforikken og det poetiske sprog er blandt de virkemidler, Kirkeby benytter sig af. Stilen er til tider bevidst dunkel, og paradokset opsoeges lige så gerne som det undgås, idet klarhed for Kirkeby ikke er et ideal, der hører til filosofiens væsen. Kort sagt opfattes sproget som utilstrækkeligt. Som Kirkeby adværer i forordet til *Om betydning. Tetragrammatonske refleksioner*: »Ordene må derfor sættes ind i modstrid med sig selv. Og det er ensbetydende med et krav om, læseren selv går med til grænsen for den mening, han umiddelbart kan fatte.«

Peter Bjørntoft

### Vagn Lyhne (red): *Ulvens tid. Massemord og sult i Weimarrepublikken*.

Oversættelse, efterskrift & redaktion ved Vagn Lyhne, Forlaget Klim, Århus 1998, 319 s., illustreret, 285 kr.

I årene fra 1918 til 1924 myrdede Fritz Haarmann mindst 27 unge mænd og drenge ved at bide deres halspulsåre over. Alle mordene blev begået i Haarmanns lille tagværelse i byen Hannover.

I Tyskland udkom der i 1995 to bøger om tilfældet Haarmann. Den ene er den kendte jødiske skribent Theodor Lessings samtidige beskrivelse af sagen mod Haarmann, der bygger på en serie avisreportager, og som i 1925

udkom som bog under titlen, *Haarmann. Die Geschichte eines Werwolfs*. Den anden bog, *Die Haarmann-Protokolle*, er en udskrift af en række samtaler Haarmann førte med den kendte sindsygelæge Ernst Schultze. Disse protokoller er redigeret og bearbejdet af Christine Pozsár og Michael Farin, der har fundet dem frem fra Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv og samlet dem kronologisk i deres 639 siders store bog. Begge bøger blev udgivet som opfølgning af Romuald Karmakers film, *Der Totmacher*. Götz George, der spillede rollen som Fritz Haarmann, fik prisen som bedste skuespiller på filmfestivalen i Venedig i 1995.

*Ulvens tid. Massemord og sult i Weimarrepublikken* består af Vagn Lyhnes oversættelse af Theodor Lessings gennemgang af sagen, suppleret med et fyldigt uddrag af samtalerne mellem Haarmann og Schultze. Derudover gengiver bogen Haarmanns "selvbiografi" og afsluttes med Vagn Lyhnes efterskrift, hvor han analyserer Haarmanns livsløb, det homoseksuelle miljø omkring hovedbanegården i Hannover og psykiatrien og justitsens forsøg på at bringe det umådelige under kontrol.

Tore Eriksen

### Per Buvik: *Georges Bataille*.

Gyldendal Norsk Forlag, Ariadne-serien, Oslo 1998, 144 s., 178 Nkr.

Buvik leverer her den første introducerende og sammenhængende præsentation af Batailles værk i Skandi-

navien. Georges Bataille (1897-1962) er endnu en uopdaget filosof for mange, og vanskelig tilgængelig for nye læsere, der nu kan få en overkommelig og klar fremstilling af ledende motiver i hans tænkning. Der trækkes linier gennem hele forfatterskabet, og forholdet til kendte filosofiske navne som Hegel, Nietzsche og Sartre belyses. Det samme gør forbindelseslinierne til Lacans psykoanalyse og litteraturfilosoffen Maurice Blanchot. Et selvstændigt kapitel er viet forholdet til André Breton og surrealismen.

Bogen er overskuelig inddelt i en fortløbende tematisk-kronologisk organisering af kapitlerne omkring kodeordene: materialisten, aktivisten, den ateologiske mystiker, den alternative økonom, tidsskriftredaktøren, litteraturtænkeren og romanforfatteren.

Bogen er derfor ikke bare en monografi om en spændende tænker og forfatter og hans biografiske data, men leverer også et sideblik til hans idéhistoriske samtid, til et fascinerende stykke nyere fransk intellektuel historie.

Per Buvik er professor i almen litteraturvidenskab ved Universitetet i Bergen og har skrevet en række større og mindre studier bl.a. om Huysmans og Baudelaire.

Tore Eriksen

## Filosofi. Fra antikken til vor tid

af Keld B. Jessen (red.), Dietrich Harbsmeier, Astrid Holm, Johannes Iversen, Arne Jørgensen, Jens Frørup Madsen, Anne Okkels Olsen, Bent Rensch og Bjarne

Troelsen, Forlaget Systime 1999, Bog (342 sider) inkl. hjemmeside, 280 kr.

Under redaktion af Keld B. Jessen har Forlaget Systime udgivet en filosofihistorie med tilhørende Internet hjemmeside. Bogen gennemgår i hovedtræk filosofiens historie fra førsokratikerne til i dag. Teksten er suppleret med illustrationer, kort og skemaer. Supplerende redegørelser – fx om encyklopædisterne, feministisk filosofi, økofilosofien, mm. – et elektronisk filosofi leksikon samt diverse filosofi links kan findes på Forlaget Systimes hjemmeside på adressen [www.systeme.dk](http://www.systeme.dk)

Mads P. Sørensen

## Pragmatismens renaissance

(red. af Anders Egeblad, Cheryl Mealor og Henning Høgh Laursen), *Philosophia*, årg. 26 3-4, 200 sider, 140 kr.

Såvel ældre som nyere pragmatikere kommer til orde i det seneste nummer af tidsskriftet *Philosophia: Pragmatismens renaissance* (vol. 26, 3-4). Temaet tager udgangspunkt i den 'pragmatismens renaissance', som Richard Rorty har været eksponent for igennem de seneste par årtier. Temaet forsøger at undersøge forbindelsen mellem Rortys pragmatisk position og de forskellige amerikanske varianter af pragmatikken, der blomstrede i slutningen af 1800-tallet og begyndelsen af 1900-tallet med navne som William James, Charles San-

ders Peirce og John Dewey. *Pragmatismens renaissance* indeholder artikler af William James, Richard J. Bernstein, Richard Rorty, Susan Haack, Søren Christensen, Anindita N. Balslev, Henning Høgh Laursen, Rune Dalgaard og Róbert H. Haraldsson. Uden for tema bringes en artikel om Jean-Paul Sartre af Niels Brügger.

Mads P. Sørensen

### Steen Brock: Bohr

Modtryk 2000, 62 sider, 64 kr.  
 Ole Morsing: *Kierkegaard*, Modtryk 2000, 52 sider, 64 kr.  
 Hans-Jørgen Schanz: *Platon*, Modtryk 2000, 58 sider, 64 kr.

Forlaget Modtryk har udgivet de tre første bøger i en ny serie med titlen: ALLE TIDERS TANKER. Serien er rettet mod højskoler, mellemuddannelser, ungdomsuddannelser og mod 'alle os med almen interesse i det filosofiske', som det hedder i den medsendte pressemeddelelse. De første bøger er *Platon* ved Hans-Jørgen Schanz, *Kierkegaard* ved Ole Morsing og *Bohr* ved Steen Brock. Fælles for bøgerne er, at de er korte (52-62 sider), prismæssigt tilgængelige (64 kr./stk.) og delt mellem et essay *om* og tekststud- drag *af* den tænker, der behandles.

Mads P. Sørensen

### Jimmy Zander Hagen: Eksistens og Ansvar

Gyldendal 1999, 160 sider, kr. 156,- uden moms. Jimmy Zander Hagen: *Erkendelse og Sandhed*, Gyldendal 2000, 180 sider, 156 kr. uden moms.

Jimmy Zander Hagens to bøger *Erkendelse og Sandhed* og *Eksistens og Ansvar*, der behandler henholdsvis teoretisk og praktisk filosofi, er rettet mod Gymnasieskolen, VUC, aftenskolekurser mv. De to bøger er inddelt i kapitler, der behandler traditionelle filosofiske emner som fx 'Retsfilosofi', 'Eksistentialisme' og 'Viljens frihed'. De enkelte kapitler gennemgår hovedtanke og præsenterer de vigtigste filosoffer indenfor området. Desuden er der efter hvert afsnit opgaver til 'repetition', 'kritisk vurdering' og opgave skrivning. De to bøger har også fået en hjemmeside – [www.zander.gyldendal.dk](http://www.zander.gyldendal.dk) – hvor man kan stille spørgsmål til forfatteren og tjekke sin nyerhvervede viden via 'multiple choice-opgaver' til bogens kapitler.

Mads P. Sørensen

### Platon: Symposion

(Oversat og udgivet af Niels Henningsen), Det lille Forlag 2000, 103 sider, 150 kr.

**George Berkeley: Principperne for den menneskelige erkendelse**

(Oversættelse, indledning og noter ved Harald v. Hielmcrone), Det lille Forlag 2000, 120 sider, 175 kr.

Det lille Forlag har udgivet yderligere to klassikere i nyoversættelse. Det drejer sig om Platons *Symposion* og George Berkeleys *Principperne for den menneskelige erkendelse*. Begge tekster er forsynet med noter og indledning. *Symposion* er desuden tilføjet et appendiks med 'hulelignelsen' fra *Staten*.

Mads P. Sørensen

**Hans Lassen: Samvittighed på dagsordenen**

Aschehoug 2000, 200 sider, 199 kr.

I bogen *Samvittighed på dagsordenen*, der bærer undertitlen 'et dokumentarisk essay', sætter Hans Lassen fokus på den udvikling, der har ført begreber som 'den politiske forbruger', 'den etiske investor', 'den politiske virksomhed' mf. med sig. Bogen søger på den ene side via en række 'faktabokse' at dokumentere, at der i disse år faktisk finder noget nyt sted på markedet og i virksomhederne. På den anden side forsøges denne udvikling forstået som et udtryk for en ny 'samvittighedsbølge', der ifølge forfatteren i øjeblikket skyller ind over den vestlige verden.

Mads P. Sørensen

**Peter Høilund: Socialrettsfilosofi - Retslære for socialt arbejde**

Gyldendal Uddannelse, Nordisk Forlag A/S, København 2000, 227 sider, 228 kr.

Peter Høilunds *Socialrettsfilosofi* dækker med den første danske udgivelse på feltet et behov for retslære og retsfilosofi for det sociale område, der længe har været åbenlyst. Høilund giver en grundig indføring i relevante juridiske og filosofiske termer, der både henvender sig til den almindelige læser og til den studerende, der har behov for et oversigtsværk. Høilunds grundantagelse er den, at det sociale arbejde er udspændt mellem kærlighed og magt (eller omsorg og kontrol). Han forkaster det økonomiske syn på socialt arbejde og sætter i stedet fokus på betydningen af menneskesyn, etik og magt i anvendelsen af retsregler i sociale institutioner.

Henrik Borup Nielsen

**Joachim Wrang: Cellen og øjet – om overvågning, forbrydelse og straf**

Serien Genmæle, Forlaget Klim, Århus 2000, 119 sider, 115 kr.

I serien Genmæle, en udgivelsesrække af politiske debatbøger, er udkommet den tiende bog, der omhandler fængselscellen og det overvågende blik. På den ene side er der tale om konkrete analyser af moderne fængselsystemer, på den anden side

indikeres det, hvorledes cellen og øjet kan forstås som karakteristiske elementer i et moderne overvågningssamfund.

Kim Su Rasmussen

**Hans Jørgen Thomsen:**  
**Det foreløbige mirakel:**  
**kontingent filosofi –**  
**barokke forsøg**

Forlaget Modtryk, Århus 2000,  
 256 sider, 248 kr.

I Hans Jørgen Thomsens seneste bog om *Det foreløbige mirakel* bliver der eksperimenteret med formen. Gængse humanvidenskabelige skriftformer blandes op med ideosynkrasier og selvbiografiske refleksioner i en stadig spiral af barokke foldninger omkring det erfaringsvilkår, der kaldes kontingens.

Kim Su Rasmussen

**Søren Kjørup:** **Kunstens**  
**filosofi – en indføring i**  
**æstetik**

Roskilde Universitets Forlag, Frederiksberg 2000, 210 sider, 198 kr.

Og på Roskilde Universitets Forlag er der kommet en bog af Søren Kjørup om *Kunstens filosofi* med undertitlen *En indføring i æstetik*. Bogen bestræber sig på at præsentere og afklare nogle af de begreber, som man ofte støder på i diskussioner af kunst.

Indføringen er et forsøg på at tilnærme sig kunsten på baggrund af en række sprogfilosofiske antagelser. Det er med andre ord en begrebsorienteret tilgang til det æstetiske problemfelt, hvor netop forholdet mellem det æstetiske som sansning og det æstetiske som begreb har spillet en fremtrædende rolle.

Kim Su Rasmussen

**Sats – Nordic Journal of**  
**Philosophy**

eds. Steen Brock, Anders Moe Rasmussen & Søren Harnow Klausen, Philosophia Press, Århus 2000, 127 sider, 125 kr.

Der er med *Sats* kommet et nyt nordisk tidsskrift for filosofi. Det er, som det hedder i pressemeddelelsen, et "forskningsbaseret tidsskrift med udgangspunkt i den aktuelle diskussion inden for alle filosofiens områder og discipliner". Der er nedsat en stor redaktionskomité, og alle bidrag vil blive underlagt en anonym vurdering.

Kim Su Rasmussen