

# Filosofiske Anmeldelser

Nr. 4

Årgang 8, 2020

Dansk Filosofisk Selskab, DFS, har blandt andet til formål at udbrede filosofisk interesse og forståelse i samfundet. Meningen med nærværende tidsskrift, *Filosofiske Anmeldelser*, som udgives af DFS, er således at stimulere til læsning af nyere, dansksproget filosofisk litteratur. Tidsskriftet vil i tillæg bringe anmeldelser af oversat, udenlandsk filosofisk litteratur. Anmeldelserne er skrevet af filosofistuderende og filosoffer. *Filosofiske Anmeldelser* redigeres af lektor og ekstern lektor mag.art Erik Bendtsen.

## Indhold

- Hegel til folket.** Rune Lykkeberg (red.): *Hegel - for et større publikum*, v/ Andreas Beyer Gregersen.....s. 156
- I sprogets vold.** Judith Butler: *Ordenes vold*, v/ Charlotte Torp Nielsen og Andreas Beyer Gregersen.....s.159
- Alt det menneskelige.** Hans-Jørgen Schanz: *Mennesket og alt andet*, v/ Lise Sølund.....s. 164
- Det højrenationale gespenst.** Theodor W. Adorno: *Aspekter af den nye højreradikalisme*, v/ Andreas Beyer Gregersen.....s. 166
- Et antipædagogisk stridsskrift.** Jacques Rancière: *Den uvidende lærer: Fem lektioner i intellektuel emancipation*, v/ Anders Frederiksen Jensen og Andreas Beyer Gregersen.....s. 169
- En frihedens fænomenologi.** Jean-Paul Sartre: *Etik. Hæfter til en moral*, v/ David Mathias Paaske og Andreas Beyer Gregersen.....s. 173
- En farverig filosof.** Ludwig Wittgenstein: *Bemærkninger om farverne*, v/ Lise Sølund.....s. 178
- Homo psychologicus.** Michel Foucault: *Sindssygdom og psykologi*, v/ Andreas Beyer Gregersen.....s. 181
- En værdi, der kaldes Gud.** Bernard Taureck: *Lévinas - en indføring*, v/ Andreas Beyer Gregersen.....s. 184

## Hegel til folket

Rune Lykkeberg (red.)

*Hegel - for et større publikum*

Informations Forlag, 2020

116 sider

149,-

v/ Andreas Beyer Gregersen

Den 27. august 2020 ville den tyske filosof G.W.E. Hegel være fyldt 250 år, og det skal ifølge Informations Forlag fejres med en særlig form for festskrift. Som chefredaktør Rune Lykkeberg nævner i sit forord, har ambitionen været at skabe et værk, der rækker ud til alle interesserede ved "klart, pædagogisk og kort" at introducere en ellers vanskelig tilgængelig tænker som Hegel (s. 8). Ifølge Lykkeberg har avisen Information haft held med at præsentere sådanne 'dannelsesprojekter' til folket tidligere ved for eksempel at lave artikelsier om tysk kulturhistorie og om økonomiske grundbegreber - og hvorfor ikke fortsætte i samme spor med denne indflydelsesrige filosof, nu hvor Lykkeberg hele sit voksenliv har været overbevist om, at Hegel havde grundlæggende ret? Det er der kommet en mindre antologi ud af, som med sine otte bidrag kan siges at præsentere Hegel igen og igen fra forskellige vinkler.

Dermed får bogen også på godt og ondt mere karakter af en journalistisk præget præsentation af hegelsk og hegeliansk filosofi end af en grundig og kritisk diskussion af en kontroversiel tænker. Til gengæld fungerer antologien på sine egne præmisser som en introduktion til grundlæggende temaer i Hegels tænkning såsom hans dialektiske tænkning, historiesyn, modernitetsforståelse og kunstfilosofi. Om alle og enhver så kan gå ind fra gaden og "forstå Hegel helt forfra" med *Hegel - for et større publikum* er dog tvivlsomt. Dertil kræver især oversættelsen af Judith Butler alligevel en del af sin læser i forhold til at sætte sig ind i mere 'abstrakte' tankebaner. Til gengæld tales der så heller ikke ned til læseren, da det anerkendes, at Hegel *er* en vanskelig tænker, og at selv den mest pædagogiske introduktion kan være svær for nogle at forstå. Men uanset hvad er en antologi ikke det bedste format til at introducere Hegel helt forfra.

### **Hvorfor skal vi læse Hegel i dag?**

Antologien begynder med en biografisk orienteret introduktion til Hegels liv og virke skrevet af Rune Lykkeberg selv med den sigende titel "Du skal forstå Hegel hvis du vil forstå din samtid - vi forklarer Hegel forfra". Ifølge Lykkeberg er både det bemærkelsesværdige og det indflydelsesrige ved Hegels tænkning, at han, som Jürgen Habermas også har understreget, gjorde det moderne til et problem: at han anså fremkomsten af moderniteten som lig med udviklingen af en række frihedskampe, som skabte historiske brud. Den franske revolution, der begyndte, da Hegel var blot 19 år, blev for ham mere end noget andet ærkeeksempel på en moderne frihedskamp og de indre samfundsmodsatninger, som dermed udvikler sig. For Lykkeberg er det imidlertid idéen om en 'verdensånd', der realiserer menneskets frihed og fornuft gennem vores kultur, historie og fællesskab, som stadig i dag er værd at abonnere på. Men den måde, hvorpå Lykkeberg præsenterer denne idé, viser samtidig en 'tæmmet' eller 'koffeinfri' udgave af Hegel, som går igen flere gange i antologien: en *Hegel light*, hvor det som stemmer overens med nutidens moralske intuitioner drages frem, mens mere omdiskuterede aspekter såsom spørgsmålet om individets rolle i verdensåndens udvikling forties.

Den oversatte tekst af Judith Butler "Hvorfor skal vi læse Hegel i dag?", som følger derefter, er til gengæld mere udfordrende. Læseren får af uransagelige grunde ikke at vide, hvor teksten stammer fra, men uanset hvad er det en tekst, der på forbilledlig vis diskuterer spørgsmålet om, hvad der egentlig gør Hegel relevant for os i dag. Ifølge Butler hjælper Hegel os især til på ny at stille spørgsmålet om, hvilken tid vi lever i, og om en ny tidsepoke er under opsejling. Samtidig giver Hegel os i *Åndens Fænomenologi* en forståelse af de sociale bånd og anerkendelsesrelationer, der skal til for at danne fællesskaber og undgå vold. Den overbevisende pointe her hos Butler er nemlig, at det kun er som et socialt væsen, at den enkelte kan begynde at reflektere over sig selv - at det sociale felt også er grundlæggende for vores egen selvforståelse.

Blandt de efterfølgende indlæg er der forskellige tematikker på spil. Den mest gennemgående er Hegels betydning for vores historiesyn og modernitetsforståelse. Det gælder især Hans-Jørgen Schanz' tekst, som understreger, at Hegels historiesyn kan siges at være revolutionært, fordi det modsat andre på hans tid ikke anskuer menneskets historie ud fra en stigende naturbeherskelse

men ser historiens dynamik som et resultat af modsætningsforhold *inden for* kulturen selv. Det samme fokus finder vi i Lotte Lists bidrag med den sigende titel "For Hegel er konflikten det, der driver historien fremad". Heri udfoldes også den hegelske idé om 'sædelighed' som en historisk betinget enhed af institutionaliserede normer og moralske principper. Endelig sætter Anna Cornelia Ploug fokus på Hegels historiefilosofi og den tilsyneladende spænding, der ligger i, at verdensåndens udvikling gennem historien både implicerer en gradvis fremkomst af frihed, fornuft og fællesskab samtidig med forekomsten af vold, ødelæggelse og andre forfærdelige ting, der finder sted på 'historiens slagtebænk'. For Ploug betyder det, at frihed kun kan anskues med Hegel som "resultatet af en møjsommelig social og konfliktfyldt proces" (s. 103). Men dermed går hun som Schanz og List ikke for alvor i kritisk dialog med Hegels teleologiske fremskridtstro - som nævnt får vi i stedet igen en 'Hegel light'.

De andre bidrag til antologien har fokus på forskelligartede men hver især mere afgrænsede dele af Hegels forfatterskab. Christian Dahls indlæg "Ingen kunne læse græske tragedier som Hegel" sætter fokus på hans læsning af den oldgræske tragedie *Antigone*. Ifølge Dahl er den gennemgående pointe hos Hegel, at *Antigone* fortæller os om modsætningerne i den græske sædelighed, som i sin kollektive frihedsforståelse ikke kan rumme den subjektive frihed, som hovedpersonen Antigone repræsenterer. At det også spiller en rolle for Hegel, at Antigone var kvinde, sætter Dahl dog ikke specielt fokus på.

I Niels Grønkjærs bidrag handler det i stedet om kristendommen som "fornuftens religion", som Hegel karakteriserer den (s. 83). For Hegel, som ifølge Grønkjær er tydeligt eurocentrisk på det punkt, er kristendommen den mest fornuftige og frigørende religion, fordi den fremviser det absolutte selv i historisk udvikling gennem Guds død på korset og Jesu genopstandelse.

Endelig skriver Isak Winkel Holm i "Hegel og kunsten: En krop af øjne" om Hegels kunstsyn. Winkel Holm udfolder i den forbindelse den grundlæggende kobling mellem sanselighed eller fremtrædelse og åndens udvikling. Kunstens rolle er nemlig at give udtryk til den slags fortolkning af verden og forståelsesramme, som vi ikke kan udsige gennem sprogets system og begreber. Som Winkel Holm selv formulerer det: "Kunst er en form for tænkning, fordi vi

kommer til selvbevidsthed om den måde, hvorpå vi giver mening til verden” (s. 112). Winkel Holm kommer til sidst ind på, at dette samtidig handler om frihed, idet kunsten også har som rolle at fremme frihed og fællesskab. Men hvordan Hegel præcist forstod forholdet mellem kunst og frihed, får læseren imidlertid ikke svar på i denne omgang.

Som det således kan ses, er en antologi som denne snarere en sammen-sætning af lynhurtige introduktioner til Hegel, end det er en mere grundig gennemgang. Alt andet lige kan dette format sagtens vække interesse for Hegel hos netop ’et større publikum’ af filosofiinteresserede og andre, der søger en form for tankens dannelse. Men dette dannelsesprojekt, som Rune Lykkeberg selv kalder det, bør ikke stå i vejen for en mere kritisk og udfordren-de tilgang - ellers kan der være en tendens at, at vi hos Hegel finder det, som vi allerede ved og mener i forvejen.

## **I sprogets vold**

Judith Butler

*Ordenes vold*

Oversættelse af Peter Borum

Forord af Carsten Stage

Forlaget Klim, 2020

279 sider

299,-

v/ Charlotte Torp Nielsen og Andreas Beyer Gregersen

De fleste har de seneste år forholdt sig på den ene eller anden måde til på-gående diskussioner om, hvorvidt ord bør revideres ud af bøger, om vi bør ændre på de kønnede betegnelser af børn, eller om eksempelvis navnet på en is skal ændres eller helt censureres væk. Det er heller ikke mange år siden, at den danske fabrikant af produkter med lavt sukkerindhold, ISIS, valgte at ændre deres navn til EASIS, da netop førstnævnte firmanavn forbandt fabrikanten sprogligt med terrorbevægelsen af samme navn. Men hvad er det rette at gøre? Bør vi bortcensurere sårende ord, eller bør vi anerkende ordene som en

del af vores historisk relaterede og muligvis 'forældede' sprog? Bør vi straffe hadtale eller forbyde hadefulde ytringer? Sådanne spørgsmål tages op i nyoversættelsen af bogen *Ordenes vold* af Judith Butler, som er første oversættelse i en større planlagt udgivelsesrække af Judith Butlers værker fra Forlaget Klim. Bogens originale titel er *Excitable speech* og den blev udgivet tilbage i 1997, men bogen er afgjort ikke mindre relevant i dag. Desuden er essayet "at gentænke sårbarhed og modstand" fra 2016 medtaget, hvilket giver yderligere perspektiv til værkets relevans i forhold til for eksempel nutidige protestbevægelser. Judith Butlers tekster er ikke just letlæste, men den tålmodige læser kan finde nye perspektiver og umådeligt spændende analyser i denne bog, der - som nævnt - må siges også at være yderst aktuel i dag.

Butler definerer sjældent begreber, inden hun anvender dem, hvilket på den ene side gør læsningen vanskelig og 'unheimlich', men på den anden side bliver ordene kontekstuel forklarede gennem analyser og metaforer, som giver en særlig åbenhed i teksten. Først kan det virke svært og ligefrem angstprovokerende at dykke ned i teksten, men det er et spørgsmål om tid, før man finder formen og finder "hjem". Butler omsætter på den måde sin teori om sproget direkte til sine tekster. For Butler handler det om sprogets *flux* og altså de foranderlige konnotationer, der opstår i vores forståelse af ord og ordenes forandring af os. Grundtanken i *Ordenes vold* består nemlig i, at subjekter skabes og udvikles i sociale og samtidig sproglige relationer. Vi indsættes i diskursive praksisser fra vores fødsel og udvikles gennem sprog. Det suveræne subjekt eksisterer med andre ord ikke, men det betyder på samme tid ikke, at subjektet mangler handlekraft. Derfor kan der i bogen findes såvel et fokus på sprogets begrænsninger som håb om og mod på forandring.

### **Talehandlinger og lovens neutralitet**

Udgivelsen introduceres af Carsten Stage, som placerer *Ordenes vold* midt imellem Butlers tidligere kønsteoretiske værker og hendes senere om politik og sårbarhed. Stage formår samtidig at give et godt overblik over bogens temaer og teoretiske tilgang. Til gengæld mangler Stages introduktion en mere kritisk diskussion af Butler og nogle overvejelser over værkets konkrete receptionshistorie. Hvordan er det for eksempel blevet læst og diskuteret af andre filosoffer, der også beskæftiger sig med sprogets performative og nogle gange sårende kraft? Butler selv lægger i værket også ud med en længere indledning,

som udfolder den gennemgående tankegang om, at sproglig sårbarhed hænger sammen med selve menneskets sproglige væsen: "Ville sproget kunne såre os, hvis vi ikke i en eller anden forstand var sproglige væsener, væsener, der har brug for sprog for at kunne være til?" (s. 31). Det teoretiske udgangspunkt er i den forbindelse J.L. Austin's berømte talehandlingsteori, der blandt andet skelner mellem 'illokutionære' og 'perlokutionære' talehandlinger. De førstnævnte karakteriseres som i øjeblikket at gøre det, som man siger, mens de sidstnævnte efterfølgende frembringer en række virkninger af det sagte. Butlers kritiske holdning til dette er, da hun især trækker på Jacques Derridas diskussion af talehandlingsteori, at der ikke findes en 'ren' illokutionær talehandling, der kun foregår i øjeblikket, da enhver talehandling overskrider sig selv i fortidige og fremtidige retninger: fordi en hver talehandling, for at virke, må trække på en tidligere brug af sproget og samtidig være eksemplet på et nyt tilfælde, der får betydning for den fremtidige brug. Det er på denne måde, at Butler får koblet sin tilgang til performativitet som en *citational praksis* udstrakt over tid, der også spiller en vigtig rolle i hendes tidligere værker, til selve sprogets karakter og udvikling.

Dette syn på sproget udfoldes endnu mere i første kapitel "Brændende handlinger, sårende tale", hvor denne iboende gentagelighed over tid kobles til subjektet som et 'interpelleret væsen', hvilket betyder, at vi som sproglige væsener lever og forstår os selv gennem den løbende tiltale til os gennem sproget. Selve vores eksistens er således koblet op på navngivningen af os som sociale subjekter og som aktører, der kan hævde sig som 'ophavsmænd' til givne ytringer, trods dettes fiktiv oprindelse, fordi enhver ytring i virkeligheden mobiliseres af en lang kæde af forudgående talehandlinger. For Butler er det i den forbindelse indiskutabelt, at ord kan såre og kvæste. Det er blot væsentligt at tilføje, at denne sårende kraft ikke kan reduceres til en isoleret situation, hvor én skyldig person på 'illukotionær' vis verbalt skader en anden. Sårende ord fungerer, som de gør, fordi de trækker på historiske uretfærdigheder og samtidig rokker ved selve subjektets plads inden for den sproglige performativitets rammer. Det er ud fra denne optik, at Butler i det næste kapitel, "Suveræne performativer", stiller sig skeptisk over for idéen om lovens neutralitet, og at staten ved hjælp af censur og andre virkemidler effektivt kan modvirke hadtale. Ved at bringe den hadefulde tale i form af for eksempel racisme ind i en juridisk praksis risikerer statsmagten nemlig blot at gentage og



dermed reproducere denne igennem en offentlig fremvisning. Som Butler formulerer det kort og præcist: "Hadtale er gentagelig tale, og den kommer til at gentage sig selv, så længe den er hadefuld" (s. 151). Problemet er således snarere, hvordan vi slipper af med det had, der giver sig udtryk i tale.

### **Implicit og eksplicit censur**

En form for censur diskuteres i tredje kapitel, "Et smitsomt ord - paranoia og "homoseksualitet" i militæret", hvor Butler kritisk analyserer det amerikanske militærs "Don't ask-don't tell"-regulativ fra 1993 til 2011. Problemet med denne regel, der ikke bare forbød enhver i militæret at 'praktisere' homoseksualitet men også blot dét at erklære sig som homoseksuel, er ifølge Butler, at den offentligt rammesætter homoseksualitet som en "overfaldsagtig og smitsom handlingsform" (s. 76). Denne regel er dermed også et godt eksempel på en talehandling, der må siges at have haft en særdeles sårende kraft uden, at den kan spores tilbage til én ophavsmand. I fjerde og sidste kapitel, "Implicit censur og diskursiv handleevne", påpeges der i begyndelsen, at censur ikke altid fungerer lige så eksplicit, som det blev præsenteret i det tidligere eksempel. Tværtimod fungerer sproget altid gennem en såkaldt 'prækclusion', en konstituerende skelnen mellem det sigelige og dét, som er sat uden for sigelighedens domæne. Det allermest sårende i den forbindelse er derfor også at blive sat uden for dette domæne som én, hvis "sprogliche livs sikkerhed" er i fare - en effekt, som blandt andet kan opnås ved konstant at kalde folk ved øgenavne eller tilfældige tal, som det kendes fra koncentrationslejre og visse fængselsforhold (s. 224).

Efter dette mere teoretiske kapitel slutter bogen med en artikel fra 2016 "At gentænke sårbarhed og modstand". Selvom artiklen kun delvist knytter sig til de andre af dennes tematikker, synes den alligevel at passe godt ind til sidst, da den gør bogen mere relevant i forhold til nutiden og mere tydeligt samfundskritisk. Ved især at fokusere på nyere protestbevægelser insisterer Butler nemlig i denne artikel på, at også politisk modstand er karakteriseret ved den samme sårbarhed, som ses hos det sproglige subjekt. Det fascinerende ved denne tilgang er, at Butler på overbevisende måde påstår, at det netop er vores skrøbelige plads inden for såvel sproglige som forskellige politiske fællesskaber, der giver os muligheder for at rykke på tingenes tilstand: at det er sårbarheden selv, der udgør et "vedvarende modstandsmoment" (s. 276).

### En anvendt filosofi

Som nævnt indledningsvist er bogen yderst relevant i dag, på den måde at læseren kan finde mod til at skabe forandring gennem sprogets performativitet, selv om det er selvsamme performativitet, der samtidig begrænser os. Butler analyserer igennem værket alt lige fra forskellige typer hadtaler, blandt andet øgenavne, til brændende kors foran en sort families hus og pornografi. Hun forklarer overbevisende, at på grund af ordenes mangfoldighed og historie kan vi ikke længere knytte en enkelt betydning til den enkelte sårende ytring. Det specifikke ord har ikke længere en fast referent, en essens. Således indgår sårende ytringer og ord i det sproglige flux, omskifteligt og uindfængeligt. Og netop derfor, argumenterer Butler, kan vi ikke stille enkeltpersoner til ansvar juridisk for en given ytring men snarere anskue ord, selv de mest hadefulde, som en mulig åbning for modstand. Sproglig vold skal snarere forstås som historiske og kollektivt opretholdte logikker end som udelukkende personlige. Det betyder samtidig, at subjekter kun kan handle inden for et socialt felt, der allerede er skabt, og begrænses af andres handlinger; men som også kan tegnes op på nye måder, gennem nye handlinger.

Dette kan måske eksemplificeres ved den aktivistiske gruppe GirlSquad, som er tilhængere af den såkaldte 'fjerdebølgefeminisme', og som øjensynligt er inspirerede af Judith Butler. GirlSquad udtrykker, at de ønsker at *reclame* ordet luder. Ordets anvendelse er typisk brugt nedladende over for kvinder, hvorimod der ikke findes et tilsvarende nedladende ord for mænd, som knytter sig til deres seksualitet eller kønnethed. Derfor argumenterer GirlSquad for, at anvendelsen af ordet er med til at reproducere en idé om kvindens seksualitet som skamfuld. De forsøger at bringe ordet ind i nye sammenhænge, som når de for eksempel påberåber sig selv ordet luder, mens de som højtuddannede, veltalende og ressourcestærke deltager i TV-programmet Deadline eller som oplægsholdere på Bogforum. Sådan udvider de ordets rækkevidde og bryder på den måde med de indlejrede forestillinger, der tidligere har været forbundet til ordet. Som Butler skriver: "[...] navnet rummer [en] mulighed: ved at blive kaldt noget får man paradoksalt nok også en vis mulighed for social eksistens og indføres i et sprogligt liv, der udfolder sig i tid, og som overskrider det forudgående formål, der har ansporet til denne kalden" (s. 32). Vi er således altid i ordenes vold, men samtidig viser Butler os, at der altid er

en mulighed for at bryde ud af ordenes voldelige fangarme; at genopfinde selve vores sproglige livs rammer.

## **Alt det menneskelige**

Hans-Jørgen Schanz

*Mennesket og alt andet*

Forlaget Klim, 2020

152 sider

Kr. 149,95

v/ idéhistoriker og forfatter Lise Sjøelund

Nogen gange kunne man ønske sig at blive et nyt menneske eller endda et bedre menneske, men man finder snart ud af, at et menneske ikke bare er et menneske, for det er meget mere nuanceret end som så. Man kan være A- eller B-menneske, familiemenneske, karrieremenneske eller simpelthen et dobbeltmenneske, men bare man ikke opfattes som magtmenneske eller betragter sig selv som overmenneske, så er man stadig ganske menneskelig. Bedst er det at være medmenneske og ikke menneskefjendsk, selvom man bor på et menneskeforladt sted, og i det hele taget kan man og har man til alle tider grundet over, hvad et menneske er. Mennesket har en natur, men det har også en ånd, og gennemgående bliver det understreget, at menneskene er hævet over alt andet. Hans-Jørgen Schanz får analyseret disse menneskelige forhold i sin gode bog *Menneskene og alt andet*, og det bliver i hvert tilfælde slået fast, at netop spørgsmålet om menneskene forbliver et spørgsmål, som formentlig aldrig kan fuldt besvares, men alligevel vil man formentlig heller aldrig opgive at stille det spørgsmål. Bogen er god, let tilgængelig, men måske en anelse ustruktureret.

### **Livets læremester**

Vi kommer vidt omkring og langt tilbage i historien, og der reflekteres over, hvorvidt historien er livets læremester, eller som det hedder hos Cicero og derfor på latin *historia magistra vitae*. Imidlertid er ånden væsentlig at tage med i betragtning, og det får vi Hegels bud på i Schanz' fortolkning: "Kort

fortalt mente Hegel, at det ikke var arbejdet, men ånden, som var den egentlige historieskabende kraft. Ånd betød her ordningsform for modsætninger. Hegel hævdede, at i enhver historisk situation vil der være modsætninger, men når disse modsætninger vinder en form (ånden), som de kan bevæge sig i, eksploderer eller imploderer situationen ikke, tværtimod skabes der udviklingsretning. Ånd er former, hvori modsætninger og konflikter kan bevæge sig." (s. 69).

I forlængelse heraf bliver det understreget, at menneskets anden natur kunne være historie. Også Marx bliver inddraget, og det forklares, at han naturaliserede og historiserede menneskenaturen, mens man kan sige, at Darwin historiserede naturen ved at vise, at den biologiske naturs historie er evolution. Ind imellem skal man lige holde fast, for ikke at blive hægtet af i forbindelse med tekstens sprogfingurige finesser. Ellers kommer den særdeles interessante iagttagelse angående Rousseau og ulighedens oprindelse ikke frem:

"Den beroede ikke på hudfarve eller andre psykiske eller fysiologiske træk, men på ejendom. Som han skrev: den første, der slog en pæl i jorden og hævdede, at dette stykke jord er min ejendom, var den, som skabte uligheden blandt mennesker. Hans stemme blev imidlertid stort set ikke hørt, før de første socialister begyndte at artikulere sig under den franske revolution." (s. 84).

Det blev dog i imperialismens navn klart, at den hvide mand var moralsk og intelligensmæssigt - samt viljemæssigt alle andre overlegne fra naturens hånd, og den del og de synspunkter har vi kæmpet en del med lige siden.

### **Natur eller ikke natur**

Ellers kan man også kæmpe en del med at undersøge, hvorvidt menneskene er natur eller om de ingen natur har, og det gør forfatteren så, hvor vi er kommet op omkring det tyvende århundrede. Man kan sige, at idéen om historiens afslutning i forbindelse med murens fald i høj grad var en liberal utopisk drøm, som det bliver formuleret i bogen, og man kunne fornemme og spore en generel historietræthed i den vestlige civilisation. Snart kommer dog også tænkningen ind i billedet, og her bruges den dybe filosof Kant, som forklarer, at menneskene kan bryde en såkaldt kausalkæde, hvilket medfører, at de

sætter noget helt nyt i verden, og dermed opstår en form for uforudsigelighed, når man skal definere menneskenes karakteristikon. Tænkningen er det helt særlige hos mennesket, og det udmønter sig i sproget, fordi det at tænke er at bruge sproget på en måde, som lader sproget tale i åbenhed og med udsigt til, at noget nyt åbenbarer sig. Kombinationen af sproglæring og sprogbrug giver i henhold til Schanz en form for spontanitet og frihed, hvilket igen er noget helt unikt for mennesket. Pudsigt bliver det sagt, at man har det med at sige det, som man ikke ønsker at sige, mens det, man ville have sagt, får man ikke sagt.

Når det så er sagt, som er blevet en vanvittig irriterende frase i vort sprog i dag, så skal det siges, at bogen om menneskene og alt det andet er værd at læse, skønt den måske ikke giver så meget aldeles nyt, men til gengæld sammenfatter den en viden og indsigt, som ingen kan få for meget af eller blive træt af. Spørgsmålet om menneskene er kommet for at blive, om end det ikke vil komme til at blive fuldt besvaret.

## Det højrenationale gespenst

Theodor W. Adorno

*Aspekter af den nye højreradikalisme*

Oversættelse af Henning Goldbæk

Forord af Malte Frøslee Ibsen og efterord af Volker Weiss

Forlaget Klim, 2020

99 sider

129,-

v/ Andreas Beyer Gregersen

Den 6. april 1967 holdt den allerede da berømte filosof Theodor W. Adorno et foredrag på Wiens Universitet med den sigende titel *Aspekter af den nye højreradikalisme*. Foredraget viser en anden side af Adornos intellektuelle virke end det, man kan finde i et hovedværk som *Negativ dialektik*, men alligevel ligger det i god forlængelse af Adornos samfundskritiske arbejde igennem årtier sammen med kredsen omkring ham selv og Max Horkheimer, der grundlagde det indflydelsesrige Institut für Socialforschung i Frankfurt. *Aspekter af den*

*nye højreradikalisme* viser Adorno som en altid skarp iagttagelse af tidens politiske strømme. I 1960'ernes Tyskland var tilbagekomsten af højreekstreme kræfter pludselig på alles læber med grundlæggelsen af partiet *Nationaldemokratische Partei Deutschlands* (NPD) i 1964 - et parti, der fik mere og mere succes på det tidspunkt, hvor Adorno holdt sit foredrag. Den korte tekst, som bygger på lydoptagelsen fra foredraget, viser Adorno som en samfundskritisk intellektuel, der både formår at fremhæve tidens særlige kendetegn, samt karakterisere hvad der går igen inden for højreradikale bevægelser på tværs af forskellige perioder i det 20. århundrede.

Men hvorfor genudgive og oversætte en tekst, som ikke fylder mere end fyre sider, og hvis fokus handler om at analysere og kritisere politiske tendenser i 1960'erne? Ifølge Malte Frøslee Ibsen og Volker Weiss, der har skrevet henholdsvis forord og efterord til udgivelsen, er der en altoverskyggende grund: Det "højrenationale gespenst", som Frøslee Ibsen udtrykker det, er vækket til live igen med for eksempel partiet *Alternative für Deutschland* i Tyskland. Dette parti er blevet langt mere succesfuldt i de senere par år, end NDP (*Nationaldemokratische Partei Deutschlands*) nogensinde var. På trods af visse forbehold fra både Frøslee Ibsen og Weiss er argumentet således, at Adorno kan bruges direkte til at analysere vor tids tendenser, hvis vi blot skærer det kontekstuelle fra det fundamentale i Adornos tilgang, som Weiss formulerer det. Som en intellektuel værktøjskasse af velegnede begreber, skarpe perspektiver og tankeprovokerende påstande er *Aspekter af den nye højreradikalisme* utvivlsomt relevant for vores forståelse af højreorienterede bevægelser i dag. Men ifølge især Weiss skyldes det ikke, at vi kan adskille et ahistorisk indhold fra Adornos historiske situerethed. Hvis en sådan adskillelse nemt kunne lade sig gøre, ville der sandsynligvis ikke være nogen grund til at læse en sådan bog i første omgang, da vi allerede ville besidde en klar forståelse af, hvad der karakteriserer 'højreradikalisme' til alle tider! Det er præcis, fordi Adornos analyser af 1960'ernes udviklinger bringer en ny og alligevel gammel kontekst ind i vores refleksioner over nutiden, at det kan ændre vores perspektiv og give os indsigt i, hvordan for eksempel nationalisme og højreradikalisme hænger sammen.

Adorno starter foredraget med en introduktion til den marxistiske tilgang til ikke bare højreradikalisme men også til nationalisme i det hele taget - en til-

gang, der kobler sådanne fænomener til en øget kapitalkoncentration i vestlige samfund. Øget kapital betyder i det perspektiv også øget magt og dermed muligheden for en "permanent deklassering af samfundslag" (s. 30). Men det betyder ikke for Adorno, at nationalisme og 'deklassering' af grupper, der sættes uden for det nationale fællesskab, blot udgør kapitalisternes forlængede arm. Tværtimod er den analytiske pointe, at især fascisme, som den eksempelvis kom til ekstremt udtryk i den tyske nazisme, ofte antager sit eget selvstændige liv, der også kan gå imod kapitalinteresser.

Fra et socialpsykologisk perspektiv er et gennemgående element i Adornos fremstilling af højreradikale kræfter dét, som man kan kalde for en patetisk retorik og ideologi. Med brugen af ordet 'patetisk' skal det dog ikke blot forstås sådan, at højreradikalisme er en følelsernes politik: det er lige så meget den brutale følelseløsheds politik. Men enhver idé inden for højreradikalismen er ifølge Adorno ladet med et dramatisk anstrøg, som om ethvert lille spørgsmål var et spørgsmål om liv eller død, og som om den samfundsmæssige katastrofe lurede lige om hjørnet. I den forbindelse fremhæver Adorno særligt to kendetegn, som kan synes modsatrettede, men som netop forbindes af højreradikalismens 'patos'. Det første, formalisme handler om at insistere på officielle regler, på lov og orden, mens den anden, vulgæridealisme, implicerer det at insistere på idéens forrang; på det vigtige i at individer og samfund styres af en altoverskyggende idé, uanset om denne så er sand eller ej. Problemet er imidlertid, at denne blanding af formalisme og vulgæridealisme giver de højreradikale mulighed for at give enhver spontan idé et skær af brutal nødvendighed og af 'samfundsorden'.

I både Adornos generelle karakteristik af højreradikalisme og hans dybtgående analyse af NDP er det tydeligt, som både Ibsen og Weiss påpeger, at der kan ses klare paralleller mellem for eksempel Adornos kritik af højreradikale kræfters lemfældige forhold til sandheden og nutidige debatter omkring postfaktualitet og 'fake news'. Men snarere end blot at fokusere på sådanne paralleller, der mere forstærker eksisterende intuitioner, end det giver os ny indsigt, er der meget andet at hente i *Aspekter for den nye højreradikalisme* for den tålmodige læser. Som filosof kan Adorno først og fremmest bidrage med et mere udviklet og tankevækkende vokabular på dette område med eksempelvis brugen af nye begreber såsom 'vulgæridealisme'. Kritisk teori har i denne

forstand stadig meget at byde på i dag. Og nogle gange skal der bare en tænker fra en anden tid til for at se vores egen tid i et skarpere lys.

## **Et antipædagogisk stridsskrift**

Jacques Rancière

*Den uvidende lærer: Fem lektioner i intellektuel emancipation*

Oversættelse af Holger Ross Lauritsen

Antipyrine, 2020

222 sider

200,-

v/ Anders Frederiksen Jensen og Andreas Beyer Gregersen

Den franske filosof Jacques Rancières *Den uvidende lærer: Fem lektioner i intellektuel emancipation* fra 1987 er et værk, der kan siges at være lige så relevant for nutiden, som det er forvirrende at læse. Rancière, der allerede på daværende tidspunkt var anerkendt inden for fransk filosofi som en marxistisk tænker med en fortid som 'medlem' af kredsen omkring Louis Althusser, forsøger nemlig i værkets fem dele at udfolde en radikal lighedstænkning centreret omkring, hvad uddannelse og læring egentlig vil sige. Med gennemgående fokus på den franske lektor og uddannelsesreformatør Joseph Jacotot (1770-1840) hævder Rancière, at en lærer bør frigøre sine elever ved at hjælpe dem til selv at lære frem for at forklare dem, hvad der er rigtigt og forkert. Den bedste lærer kan i den forstand lige så vel være en uvidende lærer som én, der har et særligt kendskab til sit fagområde. Dette bygger på et lighedsprincip mellem intelligenser, som må siges at være den mest provokerende og radikale del af Rancières tænkning - at lighed og intelligens faktisk er to sider af samme sag.

Spørgsmålet er så bare, hvordan et sådant lighedsprincip hænger sammen med det åbenlyse faktum, at vi lever i yderst ulige samfund, som ifølge Jacotot var et universelt grundvilkår. Med Jacotot som talerør kan Rancière i den forbindelse siges at tale overbevisende for en mere lighedspræget undervisningspraksis, der også er relevant i dagens Danmark men samtidig kan siges at være lidt vag med hensyn til, hvordan enhver undervisningskontekst relaterer til det



omgivende samfund. I forhold til det sidstnævnte spørgsmål må andre af Rancières værker såsom det endnu ikke oversatte politiske værk *La Méésentente: Politique et Philosophie* (1995) siges at være mere relevant. Undervisning er for vigtig en sag til at kunne isoleres fra resten af samfundet.

Værket er genudgivet af det lille forlag Antipyrene og er baseret på en rigtig god og læsevenlig oversættelse fra 2007 af Holger Ross Lauritsen. Genudgivelsen er blevet til i samarbejde med Kunsthall Aarhus, som har lavet en udstilling med selvsamme titel *Den uvidende lærer* i efteråret 2020. Udstillingen er opstået på baggrund af, at kurator Mikkel Elming har inviteret fem kunstnere til at skabe kunstneriske reaktioner på bogens forskellige kapitler i den 'frigør-ende ånd', som man kan sige, at værket indeholder. Undertegnede anmeldere har ikke selv haft mulighed for at se udstillingen, men det kan anbefales at besøge Kunsthall Aarhus' hjemmeside og blandt andet høre de podcasts, som er produceret af og med kunstnerne for at få et nærmere indblik.

### **Den universelle undervisnings metode**

I indledningen beskriver Rancière baggrunden for Jacotots intellektuelle eventyr, som danner omdrejningspunktet for bogen. Efter at have undervist i Frankrig på en række vidt forskellige områder, fra retorik til artilleri, blev Jacotot nødsaget til at søge eksil i Holland. Her blev han ansat på universitet i Leuven og skulle undervise hollandske studerende uden at kunne kommunikere med dem, da han ikke talte flamsk og de ikke fransk. Rancière beskriver, hvordan dette mærkelige tilfælde skulle blive starten på en ny og revolutionerende undervisningsmetode. Jacotot kunne nemlig ikke forklare sine elever noget som helst. Han gav dem blot en fransk og en flamsk udgave af den didaktiske roman *Les aventures de Télémaque* af Fénelon, og så var det op til eleverne selv at lære fransk ved at give sig i kast med denne roman. Det viste sig for Jacotot, at eleverne havde lært rigtig meget, hvilket ledte til den grundlæggende erfaring, at man kan undervise i dét, som man ikke ved noget om; en praktisk erfaring der grundlægger en ny pædagogik og en radikal kritik af hele undervisningssystemet og dets rolle i samfundet som sådan.

Rancière forklarer løbende gennem udlægningen af Jacotots 'eventyr', hvordan undervisning hidtil altid havde prioriteret forklaringer. Man kunne kun lære noget, hvis der var en lærd og forklarende lærer, der kunne forklare elev-

erne, hvordan indholdet skulle forstås. Denne idé kalder Rancière for 'den Gamle', og forstår han som en fordømmende tanke. Modsat dette står den universelle undervisning, der modsat det at være fordømmende karakteriseres som emanciperende. Man kan lære sig selv noget ved at være opmærksom og overføre det nye til, hvad man allerede ved. Et eksempel herpå er måden, hvorpå børn lærer deres modersmål, idet de ikke som sådan får forklaret sproget men mere lærer det ved at bruge det, eksperimenterer med det og så videre.

Et af hovedelementerne i den universelle undervisning er idéen om lighed. Ifølge Jacotot, og for så vidt også Rancière, er alle menneskers intelligens lige. Selve begrebet om den menneskelige intelligens indebærer nødvendigvis en lighed, og det er denne lighed, som 'den Gamle' forsøger at ødelægge til formål for uligheden og sin egen påståede overlegenhed. Selvom Rancières udlægning af den universelle metode og kritikken af forklaringer samt den forklarende model til tider virker konstraintuitiv, synes der at være noget indlysende i modsætningen mellem intellektuel frigørelse og en forklarende lærer - nemlig ulighedsforholdet: den vidende over for den uvidende. Langsomt bevæger Rancière sig fra at beskrive et pædagogisk alternativ til den forklarende metode til at beskrive noget, der har et helt andet formål. Det handler ikke længere om, hvorvidt den universelle undervisning er bedre eller dårligere, hurtigere eller langsommere i undervisningen og uddannelsen af elever. Det handler derimod om emancipation: om frigørelsen af den menneskelige intelligens og om universel lighed som under det forklarende undervisningssystem er blevet "lemlæstet", som han farverigt udtrykker det (s. 40).

Men hvordan relaterer alt dette til det større samfundsplan, hvori undervisningsinstitutioner indgår? Ifølge Rancière kan den radikale lighedstanke i princippet føre til et samfund af netop ligeværdige og emanciperede borgere: et samfund bestående af kunstnere eller "handlende ånder" som ikke anser sig som overlegne over for hinanden, men som skaber og deler deres fælles verden: "Man kan således drømme om et samfund af emanciperede, som også ville være et samfund af kunstnere" (s. 116). Problemet er imidlertid, som Rancière især fokuserer på i det fjerde kapitel, "Foragtens samfund", at der kun findes det samfund, som vi lever i. Man skal med andre ord ikke forvente nogen fornuft fra den samfundsmæssige orden; den er vilkårlig, da det kun er

individer, som kan være fornuftige og tænke ud fra lighedsprincippet. Som Jacotot citeres for at sige, så er det "netop fordi, vi alle er lige af natur, at vi alle må være ulige af omstændigheder" (s. 142). Der synes således at være en tragisk samfundsforståelse på spil, hvor vilkårlige konventioner anses for altid at tvinge os til at acceptere visse ulighedsskabende strukturer og hierarkier.

Selvom Rancière og Jacotots stemmer ofte smelter så meget sammen i værket, at de bliver uskelnelige - som én samlet stemme, man kunne kalde 'Rancotots' stemme - er det imidlertid svært at tro, at Rancière selv med sit tidligere forfatterskabs fokus på oprør og revolution står helt inde for det, som han skriver på disse sider. Mener Rancière virkelig, at "der findes kun folk af borgere, det vil sige folk, der har afhændet deres fornuft til ulighedsfiktionen" (s. 145)? Dette synes i hvert fald at stride imod den senere Rancières politikforståelse, hvor politik netop forstås som en samfundsforandrende hævde af lighed inden for et politisk rum ellers præget af ulighed: at man ikke er tvunget til én gang for alle at 'afhænde' sin lighed til tidens magthavere. At dette heller ikke synes at være helt umuligt for den universelle undervisnings vedkommende, ses i det femte og sidste kapitel "Emancipatoren og hans efteraber". I denne endelige del af bogen vises det netop, at den universelle undervisning vandt en vis udbredelse på Jacotots tid blandt især de såkaldte "fremskridtets mænd", som var særligt villige til at afprøve denne undervisningsform (s. 174). Det må dog siges, at der selv blandt disse var en tendens til at misfortolke lighedsprincippet i den universelle undervisning og i stedet se folket som en underlegen fåreflok, som for eksempel den indflydelsesrige Monsieur de Lasteyrie kritiseres for at gøre. At den universelle undervisning forsvandt igen som uddannelsesmæssig tilgang synes dermed at tyde på i hvert fald en vis modstand fra resten af samfundet - uligheden er uanset hvad en magtfuld faktor.

Alt i alt er det positivt, at bogen præsenterer en så radikalt anderledes måde at tænke og praktisere læring på, fordi den tvinger os til at genoverveje vores intuitioner på dette område. Værket kan også bruges til at sætte kritisk fokus på det eksisterende undervisningssystem - men det er uklart, i hvor høj grad den 'universelle undervisning' kan indføres i praksis. Rancière bruger samtidig en meget bombastisk og dikotomisk sprogbrug, der skelner skarpt mellem forklaring og frigørelse - men ofte synes virkeligheden at være mere kompliceret

end som så, og forklaringer kan muligvis i visse tilfælde have en frigørende effekt. Problematikken med hensyn til forholdet mellem lærer og elev synes også at være gennemgående inden for den pædagogiske filosofis historie, hvilket man imidlertid ikke får et indtryk af i bogen, da der mangler et historisk perspektiv, som går ud over det blotte fokus på Joseph Jacotot. Men værket er ikke desto mindre meget relevant i dag, selvom bogen i sig selv ikke giver mange bud på at relatere *Den uvidende lærer* til nutiden. I den forstand mangler der simpelthen et kontekstualiserende forord eller efterord, som kunne give et bedre udgangspunkt for en sådan diskussion.

## En frihedens fænomenologi

Jean-Paul Sartre

*Etik. Hæfter til en moral*

Oversættelse af Frans Storr-Hansen

Efterskrift af Peter Kemp

Hans Reitzels Forlag, 2020

279 sider

140,-

v/ David Mathias Paaske og Andreas Beyer Gregersen

I 1983 stod Jean-Paul Sartres adoptivdatter Alette Elkaïm-Sartre for posthumt at udgive et stort manuskript med skitser til en etik, som Sartre skrev på i 1947-48. Under titlen *Hæfter til en moral* gav de cirka 600 sider et nyt blik på Sartres forfatterskab og tænkning med dets pessimistiske karakteristik af vold og fremhævelse af appellen som grundlag for det autentiske møde mellem ellers adskilte eksistenser. Men samtidig udgør disse skitser en rodebunke af ufærdige afsnit samt forskelligartede idéer og analyser, der vanskeligt kan siges at danne en sammenhængende etisk teori. For mange ting tages for givet, og for mange spørgsmål forbliver ubesvarede i teksten. I den danske udgave fra 1995, som nu er genudgivet som en del af klassikerserien på Hans Reitzels Forlag, præsenteres et væsentligt uddrag af Sartres manuskript. Som Peter Kemp i sin indledning gør opmærksom på, er denne udgivelse interessant alene af den grund, at skitserne viser en helt anden side af Sartre end den, der

ellers kendes fra værker som *Væren og Intet* fra 1943 og *Kritik af den dialektiske fornuft* fra 1960. I *Hæfter til en moral* er forholdet mellem mennesker nemlig ikke kun karakteriseret af konflikt: det er og bør også være præget af generøsitet og hjælp.

Frihed står dog stadig centralt som ontologisk kategori i *Hæfter til en moral* ligesom den gør i resten af Sartres forfatterskab. I den forbindelse synes teksterne at pege på en slags ufærdig 'frihedens fænomenologi' på grund af deres fokus på at beskrive forskellige grundfænomener inden for mellem menneskelige relationer med frihed som den altafgørende værdi. Men hvorfor egentlig genudgive et så ufærdigt arbejde i dag, når der samtidig findes utallige andre etiske teorier og undersøgelser af for eksempel vold, pligt og frihed på 'markedet'? Hvorfor overhovedet fokusere på disse tekster, når ikke engang Sartre selv ville udgive dem i sin levetid og i stedet valgte at arbejde mere med politisk filosofi og særligt historisk materialisme? Kemp peger på, at Sartres nærhedsetik orienteret imod det umiddelbare møde mellem mennesker stadig kan belyse det personlige og sociale liv med dens skarpe analyser af, hvad der er på spil, når vi eksempelvis lyver eller udviser ligegyldighed over for hinanden. Men Kems indledning stammer imidlertid fra den første udgivelse på dansk i 1995, og der mangler en mere nutidig orienteret introduktion til, hvorfor vi som læsere bør dykke ned i Sartres 'hæfter' i dag. *Hæfter til en moral* er givetvis en filosofisk klassiker, som hører hjemme i forlagets klassikerserie - men netop derfor fortjener den også mere refleksion over, hvad den faktisk kan sige os i forhold til nutidens etiske problemstillinger.

### **Frihedens etik og dens 'former'**

Sartres fundamentale og gennemtrængende sondring mellem menneskets dialektiske enhed af væren-i-sig ("l'être-en-soi") og væren-for-sig ("l'être-pour-soi") i *Væren og Intet* (1943) baner vejen for analysen i første del af *Hæfter til en moral*, som omhandler voldens former. Ligesom de originale *Hæfter* er fragmenterede og uorganiserede, kan man sige det samme om denne udgave. Frihedens etik udgør til tider frustrerende læsning, eftersom Sartre ikke 'hjælper' læseren på rette vej. Man mærker hurtigt, at det ikke er et færdigt værk af Sartre, og da den røde tråd i værket ikke er tydelig, er det op til læseren selv at finde hoved og hale i *Hæfterne*. Èt af hovedtemaerne i Sartres 'hæfter' er volden som en ontologisk type af relation til den Anden, hvor

volden destruerer den Anden. Det er derfor, ifølge Sartre, at "voldens maxime er "målet retfærdiggør midlerne"" (s. 21). Volden antyder en form for nihilisme og ond tro, eftersom den ikke accepterer den Andens eksistens og dens anskueliggørelse af objekterne som ting, der skal ødelægges: den forsøger at få magt over den Anden. Men, interessant nok, hævder Sartre, at volden er en bekræftelse af den Andens frihed. Ved at udsætte andre for vold så anser man andre mennesker som uvæsentlige, men eftersom volden fordrer at blive anerkendt af den anden, udtrykker man samtidig, at man er afhængig af den Andens tilstedeværelse. Ligesom i *Transcendence of the Ego* (1936), er det vigtigt for Sartre at påpege, at samarbejde mellem to mennesker ikke er givet på forhånd, og at konflikter derfor vil opstå. I *Hæfterne* er formålet dog for Sartre at belyse, hvordan disse konflikter er en måde at maskere vores frihed på, og hvordan den voldelige handling mod den Anden projekterer Selvet. Sartre analyserer flere situationer, hvor den interpersonelle vold er til stede - i voldtægten, forældres opdragelse af deres børn og i løgneren. For dem alle indebærer det, at det Gode er nødvendigt for verden; det er det Gode, som skal destrueres for den voldelige.

Selvom Sartre var modstander af den kantske tænkning - især af den moralske tænkning hos Kant - så er den dog til tider forankret i hans udlægning af voldens former og de voldelige situationer, som volden opstår i. Når den ene udøver vold mod den Anden, så er det fordi, den Anden bliver anset for værende mindre fri, da personen, i kantsk forstand, bliver brugt som et middel til et mål. Dette uautentiske valg er uærligt og den voldelige er i 'ond tro'. For Sartre er det dog også vigtigt at påpege, at volden ikke nødvendigvis er offensiv i den forstand, at målet retfærdiggør midlerne, men den kan også være af en defensiv art. Defensiv vold forekommer, når man for eksempel under en diskussion nægter at diskutere videre med opponenteren og lukker ørerne. Dette beskriver Sartre som et stiltiende kontraktbrud. Volden er af defensiv art, når den voldelige lukker sig til over for den anden, eftersom personen undslår sig fra at svare. Den Anden bliver, ifølge Sartre, forvandlet fra et subjekt til et objekt på grund af afmagten. Man kunne dog godt fra Sartre savne endnu mere inddragelse af andre filosofiske referencer og kilder for at vise, hvordan denne etik adskiller sig fra andre filosofers etiske systemer.

### **Bønnen, fordringen, appellen**

Anden del af *Hæfter til en moral* introduceres stort set ikke af Sartre med andet end, at der nu fokuseres på en type af forhold mellem mennesker, der har en karakter af 'anmodning', som overskriften "Anmodningens former" indikerer. Men dermed underforstås det også, at anmodningens grundformer adskiller sig fra voldens former og således viser os en anden og mere positiv type af mellemmenneskelige relationer. Udgangspunktet er dog ikke at skitsere en ideal teori om for eksempel 'godhed' eller 'retfærdighed' men snarere at beskrive de reelt eksisterende former for anmodninger, som vi som frie eksistenser fremsætter over for hinanden i dagligdagen. Det betyder ikke, at de alle er lige gode, da Sartre starter med at skitsere truslen og bønnen som to former, der begge ophæver det frie møde mellem én selv og den Anden. Sartre fokuserer især på bønnen som en accept af den Andens 'uendelige magt' og ens egen totale afmagt: et forsøg på at gøre sig til rent middel for den Andens vilje, idet bønnens ønske annulleres i ens egen underkastelse. Dermed er bønnen altid problematisk for Sartre, fordi man dermed opgiver sin frihed og gør sig til objekt for at opnå noget, der kun giver mening som mål for en fri eksistens. Derefter fokuserer Sartre på fordringen som en modsatrettet form for ophævelse af frihed, idet man i fordringen viderebringer en forpligtelse til den anden, som denne tvinges til at acceptere som absolut: som et kategorisk imperativ. I den forstand er fordringen lige så problematisk som bønnen, fordi den ophæver den andens frihed til fordel for pligtens såkaldte 'heteronomi'. Som Sartre provokerende skriver: "Pligten er den andens vold, men i interioriseret form" (s. 134). Pligt moral fører kun til ufrihed.

Disse kritiske analyser fører til sidst Sartre til en mere positiv karakteristik af appellen som en anmodningsform, der faktisk består i en relation, hvor man både anerkender hinandens frihed og samtidig opfordrer til en "fælles aktion": en konstruktion af solidaritet på basis af mål, der kan modificeres af begge parter (s. 161). Appellen er dermed også en anerkendelse af forskellighed og en accept af, at den Anden som fri eksistens i princippet kan vælge at afvise én på baggrund af grunde, der er baseret på personens eget absolutte valg. Det er i forbindelse med denne analyse, at man også kan finde Sartres berømte eksempel med at hjælpe en person, der løber efter bussen, ved at række en hånd ud til den pågældende. I forlængelse af det eksempel beskriver Sartre hjælpen, der opstår på baggrund af en appel, som en "frihedernes forening"

og en "inkarnation" af den fælles frihed i verden ved, at man forener sine kræfter til at nå ét eller flere mål som eksempelvis at nå en bus, der allerede er på vej afsted (s. 177-178). Men som i resten af bogen er det udelukkende værdien af at fremme menneskers frihed, Sartre lægger til grund for sin positive karakteristik af appellen. Men det ubesvarede spørgsmål, som Sartre ikke for alvor forholder sig til, er, om en 'frihedsetik' er tilstrækkelig til kritisk at vurdere mellemmenneskelige relationer, som de kommer til udtryk i appeller. Er det for eksempel altid som udgangspunkt positivt at hjælpe en anden på baggrund af en appel, uanset hvilke mål dette fremmer? Og findes der ikke mange situationer, hvor vi bør hjælpe andre, selv om de ikke har 'appelleret' om at få hjælp?

### **Hæfter til en nutidig moral?**

Sartre's *Hæfter til en moral* er god læsning, men hans etik kan, ved en grundig læsning, hurtigt forekomme uetisk. Sartres nærhedsetik kan kritiseres, fordi den netop kun tager højde for mødet med den Anden; den er altså interpersonel på fysisk og lokalt plan. Dette skal forstås sådan, som Sartre netop fordrer, at appellen til den Anden kun kan ske ved fysisk kontakt. Dette er en mangel ved Sartres grundlæggende etiske perspektiv. Sartre forstår nemlig ikke at promovere en kosmopolitisk etik til gavn for aktuelle problemstillinger såsom klima- eller flygtningeproblemer, hvor hvert individ uanset afstand til andre nyder godt af Appellen. Appellen hos Sartre bygger på et møde på lokalt plan og bygger på et frit valg om, man vil vælge at acceptere den andens appel uafhængigt af, hvilken situation den anden står i. Men vi står i praksis i situationer, hvor der er folk i nød i især fattige lande, og det kan ikke forekomme etisk forsvarligt kun at omfavne Sartres nærhedsetik, da disse folk i så fald vil blive forsømt. Det er en mangel hos Sartre kun at fokusere på den lokale gensidighed, og som Kemp påpeger i introduktionen, mangler der en refleksion over et større perspektiv: på tværs af rum og tid.

Denne kritik betyder dog ikke, at Sartre slet ikke er relevant i dag. Som Kemp rigtigt skriver i introduktionen, så kan det være en styrke for værkets aktualitet, at det netop appellerer til det nære liv, hvilket man kan glemme engang imellem i vores såkaldte "fjernkommunikationssamfund" (s. 18). Sartre og *Hæfterne til en moral* kan give gode grunde til, hvorfor vi skal appellere og anerkende hinandens frihed i en tidsalder, som indebærer sociale medier og



derved opfordre til en "fælles aktion" i mødet mellem mennesker, og hvorfor værket derfor må siges at være yderst relevant i dag.

## En farverig filosof

Ludwig Wittgenstein

*Bemærkninger om farverne*

Oversættelse af Irmelin Mai Hoffer

Indledning af Anne-Marie Søndergaard Christensen

Hans Reitzels Forlag, 2019

110 sider

Kr. 100,-

v/ idéhistoriker og forfatter Lise Sjøelund

Man kan være farveblind, men kan alligevel have farve-TV, og så kan man i øvrigt notere det, man oplever med en farveblyant eller eventuelt et stykke farvekridt. Alt til farverne hørende kan man få hos en farvehandler, der har det fra farveindustrien, og for at skabe den helt rette farvekombination skal man blot opgive en bestemt farvekode. Dertil kan man overveje, om der findes farverige personer for ikke at tale om filosoffer, og det viser sig netop at være tilfældet ved en kobling mellem filosofi og farve. Den sammenhæng kendte jeg ikke, men jeg blev meget klogere, da jeg læste bogen af Ludwig Wittgenstein, der har titlen *Bemærkninger om farverne*, og det skal ikke undervurderes, at man skal være dyb og meget koncentreret, når man skal ind i den verden, der er farvet af såvel filosofi som farver. Det bliver klart, at farver ifølge Wittgenstein tilskynder os til at filosofere, og han er selv ganske påvirket af Goethe, som engang udgav en såkaldt "Farvelære". Det var imidlertid ikke farvernes optik, sammensætning eller kemi, men deres særlige fremtoning i sproget, farvernes særlige sproglige logik eller simpelthen farvernes sprogspil, der optog Wittgenstein. Formentlig antydes det allerede hermed, at der er noget dybereliggende i den farvernes logik, som de fleste ikke umiddelbart har gået og tænkt over.

### Sprogets mening

Wittgenstein havde som så mange andre filosoffer i perioder af sit virke et særligt fokus på specifikke filosofiske problemer, og hvad angår bogen *Bemærkninger om farverne*, så skal den ses i lyset af hans såkaldte senfilosofi: "Wittgensteins filosofi falder således i en tidlig og en sen periode, og for at forstå dem begge er det nødvendigt, at man har et klart billede af forudsætningerne for hans tænkning, nemlig hans opfattelse af filosofien og af filosofiske problemer. I en vis forstand er det fundamentale spørgsmål hos Wittgenstein altid et og det samme, nemlig hvordan sproget har mening. Grunden til, at han anser dette spørgsmål for det vigtigste i filosofien, udspringer af hans syn på sproget, og han opfatter ikke sproget som blot en praktisk kode, mennesker bruger til at oversætte deres tanker med, når de vil kommunikere dem videre til andre. I stedet mener han, at sproget er det medium, vi tænker i, således at der ikke findes nogen tanker, som ikke i en vis forstand er sproglige." (s. 9. fra Anne-Marie Søndergaard Christensens indledning). Alt i alt kan man sige, at når vi tænker et eller andet om noget, så vil det altid være sprogligt struktureret ifølge Wittgenstein.

Hermed er emnet for bogen ridset op og dermed, hvorfor farver tilskynder os til at filosofere. Hertil kan føjes, at farverne synes at stille os overfor en gåde, og det er vel at bemærke en gåde, der optager os, men tilsyneladende ikke ophidser os. Så det lyder da meget beroligende. I bogen undersøger Wittgenstein en del udsagn, som han betegner som gåde-sætninger, hvis indhold for eksempel kunne være: at hvid ikke kan være transparent eller grå kan ikke være lysende. Han føjer til, at der findes tidslige og a-tidslige sætninger, hvor sandheden af indholdet af førstnævnte kan ændre sig over tid, mens sidstnævnte naturligvis ikke kan. Eksempler på de a-tidslige sætninger kan være sammenligningen mellem to farver, hvis farvetoner ikke ændres, idet en bestemt rød er og forbliver en bestemt rød farve. Det bliver slået fast, at sætninger af denne karakter ofte bliver brugt på grænsen mellem logik og empiri, hvorfor deres mening gennemgående forandres frem og tilbage over den grænse, og derfor snart bliver betragtet som gældende som en norm og snart som et udtryk for en erfaring. Det er oplagt, at man i filosofien altid må spørge om, hvordan man anskuer et bestemt problem med henblik på at løse det endegyldigt. Wittgenstein understreger angående de filosofiske problemers natur, at denne filosofiske uklarhed er ganske kvalfuld, som han formulerer

det. Det ender med, at man føler, at man hverken ved ud eller ind, selv om man samtidig føler, at man burde vide alt. Imidlertid er der ingen problemer i at leve uden at vide ud eller ind, som han forklarer. Så det er da en trøst.

### **Sprogspil og farvesammensætning**

Wittgenstein formulerer som eksempel på sprogspillene i forbindelse med farverne: "Jeg siger, grønblå indeholder ingen gul farve; hvis en anden siger til mig, jo, den indeholder gul, hvem har da ret? Hvordan kan det undersøges? Består uoverensstemmelsen mellem disse to kun i kraft af deres ord? Mon ikke den ene vil anerkende en ren grøn, der hverken tenderer til det blå eller gule? Og hvad nytte kan man drage af dette? I hvilket sprogspil kan man anvende dette? - Han vil i hvert fald kunne løse den opgave at udsortere grønne ting, der intet gulligt har ved sig, og sådanne, der ikke indeholder noget blå. Deri vil det skillende punkt "grøn", som den anden ikke kender, bestå." (s. 69). Således kan man fastslå, at den ene vil kunne lære et sprogspil, som den anden ikke kan lære, hvorfor der faktisk også kan være tale om en slags farveblindhed. Hvis den såkaldte farveblinde kunne lære den såkaldte normaltseendes sprogspil at kende, så kunne de to vel indgå i et særligt kompagniskab med hensyn til farver og sprog. Det er hermed formentlig blevet klart og tydeligt, at Wittgenstein igen og igen bolttrer sig i sfærer og sprog, som vi andre almindelige tænkende væsener skal tænke meget over og hjælpes til at komme ind i, og hvor vidt vi vil boltre os helt på samme måde, kan man have sine egne tanker om.

Derfor skal det anføres, at bogen er fantastisk, som Wittgensteins filosofi i det hele taget er, men den ligger i den svære og meget dybe ende. Dog er dens indsigter, som det altid er med væsentlig filosofi, noget, der giver en enormt udbytte, hvis man giver sig tid og koncentrerer sig om det svære stof, for udbyttet er ligefremt proportionalt med indsatsen, og derfor bør man unde sig selv den glæde at blive farvet af farverne fra Wittgensteins univers, også selvom det giver nogle ekstra grå hår til ens personlige farveskala, at sætte de små grå på en sådan opgave.

## Homo psychologicus

Michel Foucault

Sindssygdom og psykologi

Oversættelse af Esbern Krause-Jensen

Forord af Jens Erik Kristensen

Hans Reitzels Forlag, 2019

141 sider

100,-

v/ Andreas Beyer Gregersen

Michel Foucaults *Sindssygdom og psykologi* er et besynderligt værk. For det første er denne udgave i Hans Reitzels Forlags klassikerserie en genudgivelse af en genudgivelse, da den første oversættelse allerede kom i 1971 på forlaget Rhodos som én af de allerførste oversættelser af Foucault til dansk. Dertil kommer at værkets tilblivelseshistorie er endnu mere forvirrende, da *Sindssygdom og psykologi* fra 1962 i sig selv er en stærkt revideret udgave af Foucaults allerførste bogudgivelse fra 1954 med den anderledes titel *Maladie mentale et personnalité* ("Sindssygdom og personlighed"). I mellemtiden var det indflydelsesrige værk *Galskabens historie* fra 1961 nemlig blevet udgivet, og dette værk viste for første gang Foucaults originale brug af en såkaldt 'arkæologisk' og 'genealogisk' tilgang til samfundsmæssige problematikker. *Sindssygdom og psykologi* kan med dens teoretiske korrektur dermed siges at indeholde en filosofisk selvkritik af den eksistentiale og humanistiske tilgang, som stadig skinner igennem i særligt første del af værket - en tilgang der placerer den tidlige Foucault tættere på filosoffer som Jean-Paul Sartre og Martin Heidegger end hans senere inspirationskilder.

Bogen viser således i sin egen udvikling fra dens første til anden del en slags indre uoverensstemmelse, der markerer det teoretiske skift i Foucaults tidlige forfatterskab. Men dette er ikke den eneste grund til, at værket stadig er relevant og interessant læsning i dag. Foucault er særdeles vanskelig at læse, og derfor er Jens Erik Kristensens lange indledning yderst tiltrængt, selvom den fylder over en fjerdedel af bogen - en indledning, som også sætter fokus på, hvorledes Foucaults tilgang til psykopatologi og psykiatri kan gøre os klogere

på nutidens forhold til sindssygdomme. Hvad værket netop på grund af dets kompleksitet og vanskelige pointer kan sætte kritisk fokus på, i 1962 såvel som i dag, er nemlig den dobbelthed mellem historiske betingelser og individuelle omstændigheder, mellem en levet erfaring set indefra og et dømmende blik udefra samt mellem ikke mindst 'kultur' og 'natur', som sindssygdom udtrykker. Sindssygdom *er* på alle måder et dobbelttydigt og forvirrende fænomen. Modsat stereotypiske forestillinger om Michel Foucaults tilgang til magt og identitet samt til videnskab og sandhed handler *Sindssygdom og psykologi* ikke bare om at historisere sindssygdom ud fra en række givne betingelser, som udgør den afslørede 'sandhed' om, hvordan sindssygdom ikke er andet end, hvad samfundet definerer det som. Sindssygdom er også en levet erfaring, der findes i utallige manifestationer, og som peger på såvel eksistentielle vilkår som politiske forandringer. Spørgsmålet om, hvordan vi løbende kan gentænke og genfortolke sindssygdommes dobbelttydigheder, kan i den forbindelse siges at være Foucaults arv til os i dag.

### **Galskab, kultur og fremmedgørelse**

Som Kristensen påpeger, fremstår *Sindssygdom og psykologi* på baggrund af Foucaults mange rettelser som et noget uhomogent værk. Alligevel kan Foucaults allerførste spørgsmål i introduktionen siges at være dækkende for det gennemgående fokus og ambitionsniveau: "Under hvilke betingelser kan man tale om sygdom inden for psykologien?" (s. 43). I den forbindelse drejer det sig i den første del af bogen om kritisk at undersøge den datidige tendens til at sammenblende psykopatologi og somatisk patologi under en form for enhedspatologi, hvormed alskens sygdomme siges at være udtryk for den samme slags 'essens'. Igennem kritiske analyser af tidens såkaldte symptomatologi og nosografi inden for psykopatologi, som beskæftiger med henholdsvis sindssygdommes symptombilleder samt deres fællestræk og udviklingsfaser, fremfører Foucault imidlertid den påstand, at en sådan enhedspatologi er en myte. Der findes ikke én samlet optik, hvormed man kan sammenligne eksempelvis kræftkuder med tvangsneuroser eller lungesygdomme med hallucinatorisk psykose. I stedet må sindssygdomme anskues ud fra deres "eksistentielle a priori", som ifølge Foucault i værkets første del, der altså stammer mest fra 1954-udgaven, kan karakteriseres ud fra den angst, som alle mennesker deler. Angsten kan således beskrives som det ustabile grundlag for enhver psykopatologisk udvikling og det centrum, som alle psykiske forsvarsmekanismer retter

sig mod: "Med angsten befinder vi os ved roden af de patologiske betydninger" (s. 88). Foucault er også i første del kritisk over for samfundsstrukturers negative rolle, idet man kan blive syg af en social og materiel fremmedgørelse inden for eksempelvis det borgerlige samfunds rammer. Men enhver samfundsbetinget udvikling af sindssygdom er stadig kun en *forstærkning* af angsten som eksistentielt vilkår.

Dette perspektiv ændrer sig tydeligvis i anden del, der bærer mere præg af den teoretiske korrektur, hvilket endda kan ses i selve titlen. Fra oprindeligt at have båret overskriften "Sygdommens reelle fremkomstbetingelser" lyder det således i 1962-udgaven, at anden del handler om "Galskab og kultur". I den oprindelige udgave handlede anden del også om sindssygdom set fra et mere historisk og samfundsorienteret perspektiv - om at den sindssyge endda kunne forstås som det direkte resultat af det borgerlige samfunds modsigelser. Men i den reviderede version handler det mere om, hvorledes sindssygdom i sig selv ikke kan forstås uden et historisk blik på den modsætningsfyldte kultur, som den sindssyge både udstødes fra og alligevel indgår i som et 'spejlbillede' på noget større. Disse analyser, som støtter sig op ad Foucaults mere udførlige arbejde med samme emne i *Galskabens historie*, går således et skridt videre, idet den sindssyge i endnu højere grad tolkes som en slags fortolkningsnøgle til større samfundsforandringer. Foucault kritiserer i den forbindelse blandt andet Ruth Benedict og de "amerikanske psykologer" for at anskue sindssyge ud fra et antropologisk perspektiv som blotte afvigere og 'outsidere'. Ifølge Foucault betyder dette nemlig, at man går "glip af det positive og virkelige i sygdommen, således som den viser sig i et samfund" (s. 111). For den moderne psykopatologis vedkommende hænger dette sammen med, at sindssygdommens rolle og forståelsen heraf siger noget om et gennemgående menneskesyn udtrykt i figuren *homo psychologicus*, som gør alle borgere potentielt syge set fra et psykologisk perspektiv.

Alt dette og mere til diskuteres og analyseres på få sider og i en så kondenseret form, at det ofte kan være meget svært at følge med. Af denne grund er det oplagt at læse *Sindssygdom og psykologi* i forlængelse af andre og mere udførlige værker i Foucaults forfatterskab som især *Galskabens historie* fra 1961 eller *Overvågning og straf* fra 1975. Ikke desto mindre har dette værk i sig selv meget at byde på af tankeprovokerende påstande og refleksioner over

både psykologiens forhold til galskaben og galskabens forhold til psykologien. Som Foucault påpeger på de allersidste sider, er galskab som sådan permanent uden for psykologiens rækkevidde; men dette er kun fordi, at galskab i alle dens dobbelttydige skikkelser præsenterer os for et forvrænget spejlbillede af psykologiens egne historiske betingelser og udvikling frem til i dag. Hvis vi vil forstå os selv, må den sindssyges rolle derfor konstant fortolkes på ny.

## **En værdi, der kaldes Gud**

Bernard Taureck

*Lévinas - en indføring*

Oversættelse af Henning Vangsgaard

Hans Reitzels Forlag, 2018

106 sider

100,-

v/ Andreas Beyer Gregersen

Med *Lévinas - en indføring* af den tyske filosof Bernard Taureck er der udgivet endnu et interessant værk i Hans Reitzels Forlags klassikerserie, selv om det kun er en genudgivelse af en tidligere oversættelse af den originale *Lévinas zur Einführung* fra 1991. Bogen er i sig selv ikke en klassiker i den forstand, at den vil stå som et af det 20. århundredes mest anerkendte filosofiske værker - men den giver alligevel en udmærket og tankeprovokerende introduktion til en efterhånden 'klassisk' filosof, nemlig den litauisk-franske tænker Emmanuel Lévinas. Som det nævnes i indledningen af Taureck, var Lévinas nemlig allerede i 1991 og dermed inden sin død i 1995 en både indflydelsesrig og kontroversiel tænker, der blev diskuteret især i fransk og tysk filosofisk ramme. Med Taurecks indføring gives en grundig og tematisk introduktion til de tankestrømninger, som har formet Lévinas' forfatterskab, samt den udvikling, som særligt sker mellem hans mest kendte værk *Totalitet og uendelighed* (1961) og det senere værk, der endnu ikke er oversat til dansk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Som Taureck påpeger, er kernen i Lévinas' filosofi en "ekstrem humanisme", der bygger på mødet med det andet menneske, og som indeholder en 'hellig' dimension i den forstand, at det etiske element i

dette møde tolkes som et guddommeligt bud (s. 8). Men bogen udfolder denne grundtanke i en meget kondenseret tour de force gennem vanskelige og mystiske dele af Lévinas' teologisk prægede tænkning. Taurecks bog er således en indføring men ikke mere end dette - for mere omfattende diskussioner må en læser derfor ty til den efterhånden ret omfangsrige litteratur om Emmanuel Levinas, som er opstået efter hans død.

### **En sønderrivelse af væren**

Taureck indleder med at introducere til den jødiske kulturtradition som en "præfilosofisk erfaring", der nødvendigvis må undersøges for at forstå, hvad der har formet Lévinas' filosofi (s. 10). To elementer kan siges at være afgørende i den forbindelse: 1) Jødedommens betoning af det guddommelige som det absolut fremmede - med den franske digter og filosof Maurice Blanchots ord handler jødedommen på paradoksal vis om at indgå i en forbindelse med noget, der udelukker enhver forbindelse, og 2) 'Jødedommens' centrale idé om jøderne som et 'udvalgt folk' der påtager sig en messiansk forpligtelse til at tage et unikt ansvar på sig. Det er ifølge Taureck tydeligt, at Lévinas ser disse to elementer som uløseligt forbundne i den forpligtelse, som den enkelte pådrages i mødet med det andet menneske, med 'den Anden'. At stå over den Andens ansigt er at blive 'guddommeligt udvalgt' til en forpligtelse, der overskrider enhver normal forståelse af både væren og tænkning. Med Lévinas' egne ord:

"Forpligtelsen på ansvaret er, uden for den aksiologiske bipolaritet, en lydighed mod en enestående værdi, der ikke har nogen modværdi, en værdi, som man umuligt kan unddrage sig, men som er "beslægtet" med subjektet, og som hverken er valgt eller ikke valgt, og hvori det udvalgte subjekt bevarer et tegn på denne udvælgelse ... Det er en værdi, der kaldes Gud" (s. 26-27)

Uden for den bipolaritet mellem godt og ondt, som vi normalt opererer med, kan Lévinas' etik således siges at tage udgangspunkt i en oprindelig forpligtelse over for denne absolut fremmede 'værdi', som ikke kan repræsenteres men alligevel heller ikke forsvinde igen. Dette særlige grundlag for Lévinas' tænkning fører ham derfor til at kritisere blandt andet fænomenologien og især dens grundlægger Edmund Husserl, som han ellers også var inspireret af. Som Taureck udlægger det, er det store problem nemlig, at fænomenologiens udgangspunkt er en "monadisk subjektivitet", som på ingen måde er fremmed-



gjort fra sig selv af mødet med en radikal andethed (s. 40). Det fænomenologiske subjekt er i den forstand et som udgangspunkt 'uansvarligt' subjekt, fordi det ikke i selve sin konstitution er pådraget en etisk fordring. Men som om dette ikke var kritisk nok, hævder Lévinas, at førnævnte peger på en generel tendens i den vestlige filosofis historie til at tænke selvet, socialt liv og væren i det hele taget under en reduktion af "det Andet til det Samme" (s. 34). Med begrebet "sokratisme" efter den oldgræske filosof Sokrates påstås det endda af Lévinas, at denne tendens til at identificere dele af verden med hinanden og se sammenhænge er dybt voldelig. Som Lévinas fortalte i et interview i 1987: "Og endnu i dag siger jeg til mig selv, at Auschwitz blev begået af den transcendentale humanismes civilisation. Endog Hitler vil man kunne finde hos Nietzsche." (s. 35).

Bernard Taureck må i den forbindelse siges at være forbavsende ukritisk over for Lévinas' egen tendens til voldsomme generaliseringer af den vestlige filosofis historie, der endda har en vis ironisk karakter, idet disse brede penselstrøg netop kan siges at reducere et hav af traditioner og diskussioner til 'det Samme'. Til gengæld er Taureck mere skarp i sin kritiske diskussion af, hvorledes Lévinas igennem sit forfatterskab forsøger at begrebsliggøre det 'absolut Andet' og den særegne etik, som følger af dette. Allerede i værket *Totalitet og uendelighed* fra 1961 er det en erklæret ambition at opfinde et nyt begrebsapparat til at karakterisere subjektivitet og etik ud fra dette perspektiv, men som Lévinas senere erkender, synes det tidlige hovedværk stadig at være fanget i et ontologisk sprog og tradition. Dette fører i den sene del af Lévinas forfatterskab til et mere radikalt opgør med ontologi som sådan ved at skrive om at gå "hinsides væren" og gennemtænke "sønderrivelsen af den lighed med sig selv, som endnu er væren" (s. 51). Men ifølge Taureck forbliver det en til dels uforløst ambition, da Lévinas stadig mest af alt måtte ty til negative udtryk såsom det ikke-værende, det uendelige, det andet og så videre. Et mere positivt sprog fandt aldrig helt sit udtryk.

Alt i alt må Taurecks gennemgang af de mest vanskelige dele af Lévinas' tænkning siges at være eksemplarisk, selvom den er alt for kondenseret visse steder og samtidig mangler en mere kritisk diskussion af de både fascinerende og provokerende dele af forfatterskabet. Som Taureck skriver til allersidst, kan Lévinas' kobling mellem jødisk messianisme, kritik af den vestlige filosofis his-

torie og en humanistisk nærhedsetik forstås som et svar på etikens krise i det 20. århundrede. I et århundrede med enorme menneskelige katastrofer såsom Holocaust og samtidig en udbredt tvivl blandt mange omkring moralske princippers almengyldighed syntes etik som sådan nemlig at stå i et vadeded. Hvad betød det overhovedet at snakke om godt og ondt eller rigtig og forkert længere? Men Lévinas tilbyder et noget tvetydigt svar: en løsning, som muligvis slet ikke hjælper os nogle vegne hen. Taureck bringer selv et udsnit fra et kontroversielt interview i 1982, hvor Lévinas konkret bliver spurgt, om 'den Anden' for israelere ikke frem for alt må være palæstinensere. Til dette spørgsmål svarer han overraskende, at når der er tale om angreb og krig, så skifter andetheden karakter og bliver til fjendskab. Hvis 'den Anden' kan skifte karakter fra situation til situation og engang imellem forvandle sig til en fjende, synes det endnu sværere at udlede nogen som helst form for positiv etik derfra.

Man kan derfor polemisk spørge, om Lévinas' tænkning og grundlæggende idé om 'den Andens ansigt' ikke netop er populært inden for alle mulige samfundsområder i dag, fordi det er så uforpligtende og uspecificeret at anvende den 'levinaske' diskurs? Som det tidligere nævnte interview antyder, kan man snakke generelt om forpligtelsen over for 'den Anden' og stadig behandle visse befolkningsgrupper på en, hvad mange vil kalde, umenneskelig måde - eller for den sags skyld tale for en ekstrem humanisme som en universel etik og glemme, at dette i sagens natur udelukker etiske overvejelser om alt dét, der ikke møder os som et andet menneske men som noget ikke-menneskeligt andet: eksempelvis andre dyrearter samt natur og miljø. Et sådant spørgsmål kunne muligvis ikke stilles på samme måde i 1991, da Bernard Taureck formulerede sine fortolkninger og kritiske pointer - men det synes at være uundgåeligt i vor tid.