

# Filosofiske Anmeldelser

Nr. 1

Årgang 3, 2015

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 yngre filosoffer. *Filosofiske Anmeldelser* redigeres af cand. mag. Finn Jespersen.

## Indhold

**Behovet for en husven. Martin Heidegger: *Sprog og hjemstavn*.** Martin Heidegger og fotografier af Søren Lose: *Sprog og hjemstavn*, v/ Nicolai Krejberg Knudsen .....s. 2

**At følge tænkerens kald til væren.** Martin Heidegger: *Hvad vil tænkning sige?* v/ Simon Okholm.....s. 7

**Forførende simple spørgsmål om kunst til børn.** Oscar Brenifier og tegninger af Rémi Courgeon: *Hvad tænker du om skønhed og kunst?*, v/ Ruben Kyed s. 13

**Memento mori: Senecas lære om livsudfoldelse gennem træning til døden.** Seneca: *Om livets korthed*, v/ Anders Dræby Sørensen.....s. 15

## **Behovet for en husven. Martin Heidegger: *Sprog og hjemstavn***

Martin Heidegger. Fotografier af Søren Lose

*Sprog og hjemstavn*

Oversat af Klaus Gjørup, Richard Purkathofer og Henrik Jøker Bjerre

Forlaget Wunderbuch, 2008

96 sider

Kr. 239,-

v/ Nicolai Krejberg Knudsen, ph.d.-studerende ved Aarhus Universitet

Det hjemlige er et centralt tema for Martin Heideggers sene tænkning, og denne centralitet er langsomt ved at blive reflekteret i de af hans tekster, der er tilgængelige på dansk. Hans Reitzels Forlag introducerede i 2000 dette tema for det danske publikum gennem udgivelsen *Sproget og ordet*, der kobledede to essays fra *Unterwegs zur Sprache* med refleksioner over arkitekturens grundbegreber fra *Vorträge and Aufsätze*. At denne sidestilling ikke er tilfældig men væsentlig for Heideggers sene tænkning, ønsker Forlaget Wunderbuch øjensynligt at understrege med udgivelsen af *Sprog og hjemstavn*, der sammen med *Kunsten og rummet*, *Markvejen* og *Ophold* markerer en massiv satsning på den sene Heideggers poetiske tænkning af rummet.

I *Sprog og hjemstavn* får vi en introduktion til Heideggers tænkning af Dorte Jørgensen, to af Heideggers foredrag, der nu er tilgængelige i bind 13 af de samlede skrifter under titlen *Aus der Erfahrung des Denkens*, samt en række fotografier fra Søren Loses samling *Hjem*. Foredragene "Hebel – husvennen" og "Sprog og hjemstavn" er fra henholdsvis 1957 og 1960 og altså en del af Heideggers meget sene produktion, og de kredser begge – med udgangspunkt i den sydtyske digter Johann Peter Hebel (1760-1826) – om *tilhørsforholdet* til såvel sprog som lokalitet.

Heidegger, hvis tekster altid gør en dyd ud af at være hermeneutisk udfordrende, har her i den sene tænkning lavet en klar og bevidst vending væk fra den tekniske og svært tilgængelige terminologi i *Væren og tid* til fordel for en mere digterisk omgang med sproget, hvor tænkningen i stedet for at

gemme sig bag en begrebsmæssig damptromle følger i hælene (og således lader sin bevægelse bestemme) af poesien. Digtningen er dog ikke en didaktisk *gimmick*, der blot skal illustrere den allerede etablerede pointe, men derimod selv et tema for filosofien.

*Wunderbuchs* satsning på Heideggers korte tekster giver på den ene side muligheden for at kræse om detaljen i såvel opsætning, indbinding, materialer og illustrationer, og på den anden side er det i høj grad passende for lige præcis Heideggers (sene) tænkning, der i disse digteriske forsøg med filosofien ønsker at belyse menneskets nærhed til sproget, hjemmet og tingene. Form og indhold hænger her uløseligt sammen, og når man står med den lille bog, indbundet i mørkeblåt hellærred, kan man rigt leve sig ind i Heideggers skepsis over for teknikken. Med et stykke nærmest glemt håndværk i hånden kommer man nemt til at frygte den digitaliseringsmani, der reducerer bøger til ren information.

Dorte Jørgensens indledning understreger på fin vis, hvordan spændingen mellem moderne formålsrettethed og fænomenologisk nærhed karakteriserer Heideggers tænkning. Jørgensen kobler denne modstand til den filosofiske æstetik, der på en gang belyser og fremmer erfaringen af det skønne. At erfare det nære og det skønne er – i modsætningen til den formålsrettethed, som Heidegger mener, kendetegner teknikkens væsen – en erfaring af, at noget har værdi i sig selv. "Filosoffen må i sin tænkning praktisere det nærvær, der er det moderne menneske fremmed" (s. 15).

Man skal i Jørgensens indledning ikke forvente en teknisk udredning af udviklingen i Heideggers tænkning eller af foredragenes argumentstruktur. Jørgensen forsøger derimod at slå en tone an, der i sin aktualitet og sin umiddelbare appel kan åbne for såvel Heideggers tekst og Loses fotografier. Bogen, der hverken indeholder Heideggers tyske termer i parenteser eller fodnoter af nogen art, er således ikke direkte henvendt til et videnskabeligt publikum, der under alle omstændigheder er bedst tjent med den tyske original. Dette undskyldes dog fuldt ud af forlagets ambition om at udgive bøger, der i deres ordlyd og materialitet er små kunstværker – og her er der, videnskabelighed eller ej, en filosofisk pointe at hente, som på ingen måde er irrelevant for Heideggers tænkning.

"Hebel – husvennen" handler på en og samme tid om dialekten, om dét at bo, og om digtningen. For Heidegger bliver beboelsen en form for modgift til modernitetens og teknikkens rodløshed og formålsrettethed. Problemet er, som Heidegger ofte formulerer det, at selvom vi laver bygninger og har tag over hovedet, mangler vi stadig *at lære at bo*. At bo er i denne forstand "det menneskelige ophold imellem jord og himmel, imellem fødsel og død, imellem glæde og smerte, imellem værk og ord" (s. 34).

Mennesket bebor på denne måde verdens hus, og såfremt denne beboelse er blevet en opgave – noget vi stadig mangler at lære – er digteren, i dette tilfælde Hebel, en *husven*. Udtrykket *husven* låner Heidegger fra Hebel selv, der udnævner månen til at være jordens husven. I en lidt kringlet formulering skriver Heidegger:

"Solens genskin, som månen giver, mildnet, tilbage til jorden, er som denne skinnen det digteriske billede på den sigen, der tilsiges husvennen, for at han, således oplyst, kan gensige det, som tilsiges *ham*, til dem, der med ham bebor jorden." (s. 36)

For Hebel er månen jordens husven, idet den reflekterer solens lys i en formildet form. For Heidegger bliver dette en analog til menneskets forhold til væren, som han (i for eksempel *Humanismebrevet*) beskriver som en *Lichtung*, en lysning. Væren er det lys, hvori det værende kan fremtræde, og som derfor ikke selv kan lyses op – og på denne måde bliver solen i Hebels billede et udtryk for Heideggers måde at tænke væren på. Digterens opgave er – ligesom månens – at formilde dette lys og give det tilbage til mennesket. Månen er tilskinnen af solen på samme måde som jorden, og digteren er tilskinnen på samme måde som de øvrige mennesker. Forskellen er blot den, at husvennen kan reflektere dette lys i en formildet udgave, så menneskene kan forstå deres omgivelser på en mere underfundig vis. Digteren er således husvennen, der skal lære os at bo og at tænke (det nærværende). På denne måde skal verden "komme til syne, som blev den set for første gang" (s. 38).

Heidegger ville tidligere kalde den måde, hvorpå vi bor i et særligt lys, som vi ikke er herrer over, for *kastethed*. Disse omstændigheder, som præger vores værensmåde, inkluderer heriblandt sproget. Dette vil sige, at sproget bestemmer vores beboelse, der udgør rammerne for vores i-verden-væren, hvorfor

der ikke kan være tale om, at sproget blot er et udtryk for det enkelte subjekts vilje. Heidegger udtrykker dette forhold ved at sige: "Egentlig taler sproget, ikke mennesket" (s. 44). Husvennens opgave er at besinde os på denne ramme for vores beboelse, dette grundlæggende forhold, der bestemmer os. Derfor er der heller ikke tale om en grundlæggende *sigen*, hvori digteren på grund af sin kreativitet og sin subjektive vilje fremmaner verdener, som vi kan bebo. Som det fremgår af det ovenstående, er digterens belysning et *genskin*, hvorfor hans *sigen* er en *gen-sigen*. I første omgang er der ikke tale om et subjekts tale, men om en lytten til sproget, til det *tilhørsforhold*, der udgør vores beboelse af verden.

Når Heidegger siger, at vi skal lytte til sproget, handler det ikke om at formulere propositionelle udsagn, for "digtet taler ikke i udsagn" (s. 65). Den digteriske måde at lytte til sproget på handler ikke om semantisk indhold, men om at etablere et "dvælende blik" (s. 70). I *Sprog og hjemstavn* markeres dette blik med det sydtyske *lueg*, der, ifølge Heidegger, ikke lader sig oversætte til højtysk og derfor næppe heller dansk. Provisorisk oversættes det til "se", men det er en særlig forholden sig til sagen, der skal vise, hvordan den ikke er "noget, der helt igennem kan erkendes", men som derimod er noget, "der forbliver en hemmelighed, og derfor bliver ved med at være forunderligt" (s. 71). Den digteriske lytten til sproget handler med andre ord om at etablere et anderledes forhold mellem mennesket og dets omgivelser, der ikke lader sig reducere til en instrumental omgang med de givne sagforhold, men som derimod tillader en dvælende, stemningsfyldt erfaring af tingene i deres nærhed.

Det sydtyske *lueg* indtager en central plads i Heideggers tekst, hvilket voldte Heidegger problemer i forhold til hans nordtyske publikum i Wesselburen, små hundrede kilometer fra den danske grænse. På den ene side bliver denne uoversættelighed til en filosofisk pointe i hænderne på Heidegger, for hvem dialekten åbner et særligt forhold til hjemstavnen. I dette perspektiv synes det forholdsvis uskyldigt at transportere foredraget 100 km længere mod nord i en dansk oversættelse. Men på den anden side er termen *lueg* kun tilstede i teksten, fordi Heidegger selv var eksplicit omkring den mangelfulde oversættelse fra sydtysk, eller rettere: alemannisk til højtysk. I kontrast til dette er der af stilistiske årsager hverken fodnoter eller parenteser med de originale tyske termer i *Sprog og hjemstavn*, hvilket til tider gør det svært at følge

Heideggers argumentation, der – i sin inspiration fra digtningen – oftest er bygget op omkring ordspil. Den oversættende forklaring af *lueg* foregår således på højtysk via et ordspil mellem *Gedicht*, *Gebild* og *Gesicht*. Digtet frembringer eller bygger noget, der skal ændre den måde, vi ser verden på. Intimiteten i denne forbindelse går desværre tabt i den danske oversættelse. Om man foretrækker det smukke i Heideggers ordspil eller en bog uden kantede parenteser og regibemærkninger må dog være en smagssag.

Søren Loses billeder akkompagnerer til gengæld uden tvivl Heideggers tekst på glimrende vis. Loses fotograferen er selv, som også Jørgensen bemærker det, en øvelse i at dvæle. Han afbilleder ikke det spektakulære, der overrasker med sin nyhedsværdi, men derimod det der er så almindeligt og så sædvanligt, at vi som regel overser det. I bogen kan man således blandt andet finde fotografierne "Tre spande", "Gult rullegardin" og "Roemark." Der er noget ganske uprætentiøst over fotografierne af det berygtede Udkantsdanmark, som Lose fremstiller i et, bogstavelig talt, formildet lys. For Lose handler det dog ikke om landlig idyl og om at facilitere en imaginær tilbagevenden til provinsen, og her viser Lose sig, lidt overraskende måske, at være en glimrende fortolker af Heideggers tænkning. Fotografierne fanger således en hjemstavn i forfald – mennesketomt med grå himmel og itureven tapet – og på den måde illustrerer han ambivalensen hos Heidegger: På den ene side ønsker vi atter at erfare hjemstavnen i dens nærhed, men denne nærhed opleves kun i sit fravær og i sit forfald. Moderniteten tynger vores erfaring – men ikke så deterministisk som en naiv læsning af Heideggers teknik-essay synes at foreslå. Vi er fanget mellem på den ene side at være afskåret fra dialekt og hjemstavn – i hvad man kunne kalde *google translates* tidsalder (hvilket Heidegger på sin vis foregriber med sin polemisering mod *sprogmaskinen*) – og på den anden side en længsel efter det simple og gammeldags. Heideggers filosofi er netop et forsøg på at tænke (i) dette mellemrum.

Kombinationen af glimrende håndværk fra forlagets og bogbinderiets side, af Loses stilfærdige billeder og Heideggers refleksion over Heibels sydtyske digte, formår på fremragende vis at slå tonen an til en refleksion over forholdet mellem beboelsen og sproget. *Sprog og hjemstavn* er en fin husven, der kan introducere til den stemte dvælen, der ledsager Heideggers sene tænkning.

## **Anmeldelse: At følge tænkerens kald til væren**

Martin Heidegger

*Hvad vil tænkning sige?*

Forlaget KLIM

250 sider

Kr. 299,-

v/ Simon Okholm, bachelor i filosofi og samfundsfag ved Aarhus Universitet.

*Hvad vil tænkning sige?* (original titel *Was heisst denken?*) er det fulde manuskript til en forelæsningsrække, som den sene Martin Heidegger afholdt ved Freiburg Universitet fra vinteren 1951 til sommeren 1952. Som titelspørgsmålet antyder, så centrerer bogen sig om begrebet tænkning, hvilket dels skal forstås som, hvad mennesket 'byder' tænkning af tilskikkelser (som at sige: 'tænkning er logik'), men dels også hvad der går forud der for og altså grundlæggende byder mennesket at tænke. For der lurer i det tyske ord *heißen* ('at hedde') en dobbeltbetydning, så titlen kan oversættes til '*hvad vil tænkning sige?*', men også '*hvad byder (os) at tænke?*' - et ordspil Heidegger benytter som gestaltskifte mellem bogens to dele. Bogen består nemlig af to dele (en til hvert semester), som tilsammen strækker sig over enogtyve kapitler, hver svarende til en forelæsning, med dertilhørende opfølgningstekster, der resumerer foregående forelæsning. Med til forelæsningsmanuskriptet er der vedlagt et efterskrift af Thomas Schwarz Wentzer, lektor i filosofi ved Aarhus Universitet, der sammendrager forelæsnningernes væsentlige teser i et mere moderne lys.

Selvom bogens anliggende 'simpelt nok' er at spørge ind til tænkning, så spænder den dog vidt i omfanget af alt det, der angår dens væsen, hvilket Heidegger gerne udfolder i mange sidebemærkninger. For eksempel står noget så forskelligt som håndværket, taksigelsen og digtningen i hver deres særlige relation til tænkning. Alligevel hedder det et sted:

"Men selvom vi i overensstemmelse med tænkningens væsen på mangfoldig vis ville optælle alt det, som hører med til at tænke, forblev det afgørende alligevel uafgjort, nemlig om det, der hører med til tænkningen hører med til

os, i og med vi forinden har hørt efter det... Hvis vi ikke mærker os dette, så er al talen og lytten omsonst. Da må I hellere tilintetgøre den eksakte afskrift af denne forelæsningsrække i dag frem for i morgen." (s.149)

Altså må enhver læser påtage sig en noget radikal fordring om at *høre efter*, ellers kan det hele åbenbart være ligegyldigt. En høren, der ikke består i at *adlyde* Heidegger, men nærmere i at *følge* den vej, som tænkningen selv anviser i og med, vi spørger: *Hvad vil tænkning sige?* Denne 'tænkningens vej' mod, hvad der vil vise sig at være én eneste tanke, er anmeldelsens sigte at opspore. Dette sker gennem en tematisk udlægning af bogen, hvor de udvalgte temaer er *Tænkningen, Videnskaben og Heideggers fortolkninger*.

### **Tænkningen**

Indledningsvis blev der sagt, at *Hvad vil tænkning sige?* blandt andet spørger ind til, hvad mennesket 'byder' tænkningen af tilskikkelser. Vores intuitive og formentlig ubegrundede bemærkninger som en mening, en ide eller en forestilling synes i al almindelighed at dække over, hvad det vil sige at tænke. I videnskabelige sammenhænge vil filosofien nok anse tænkningen for at være lig med det fornuftige, det rationelle eller logikken, mens for eksempel kognitionsvidenskaben forstår det som neurale strømninger i hjernen.

Imidlertid er hverken den videnskabelige eller almindelige opfattelse ikke tænkningens egentlige væsen. Dette antydes allerede indirekte af Heideggers bastante indgangstese: "Det betænkeligste i vor betænkelige tid er, at vi endnu ikke tænker" (s. 14), hvilket kan siges at være det ledende tema for hele første forelæsningsrække. Mennesket tænker altså endnu ikke, men heri benægtes ikke forestillingsevnen, fornuften eller hvad vi nu ellers forbinder med tænkningen. Nej, det er tænkningen selv (ty. *Denken*), der i sin enestående særskilthed mangler, fordi dét, der egentlig bør tænkes, siden de tidligste tider har bordvendt og unddraget sig mennesket (s. 15). Heideggers tænkning impliceres altså med en særlig *sag* at betænke, som den vesterlandske tænkning imidlertid har ladet stå tilbage i glemslen (s. 134), hvilket nok minder de fleste heideggerkendere om den såkaldte 'værensglemsel' fra hovedværket *Væren og Tid* (opr. 1927, Heidegger 2002: 21). Altså tænker mennesket endnu ikke, fordi *væren* har unddraget sig sin filosofiske bestemmelse, ligesom ovennævnte hovedværk mislykkedes i at etablere



væren som tid gennem tilstedeværens ('menneskets') tidslighed som transcendental horisont for enhver værensforståelse. Væren unddrog sig, men enhver unddragelse er en tildragelse (s. 16), hvorfor mennesket nærmest skæbnebestemt tiltrækkes af at ville betænke væren. Desuden kan vi trøste os med, at dét, at vi endnu ikke tænker, lige netop er, hvad der giver os allermost at betænke (s. 14), så indgangstesens så at sige er *tankevækkende* i ordets mest bogstavelige forstand, hvorved vi altså kan lære at tænke.

Så hvis vi spørger efter, hvad ordet 'tænkning' betyder, så refererer det for Heidegger til en helt særlig aktivitet, der ikke har sin sammenlignelighed med for eksempel Humes idebegreb, hjernens neurale netværk eller lignende. Nærmere kan vi måske ane det at tænke (*denken*) i det spillerum, hvorudfra etymologisk beslægtede ord som *gedanc* (da. hu, ihukommelse) og *danken* (da. taksigelsen) oprindeligt taler (s. 134), vidende om en erfaringsrigdom, vi imidlertid har efterladt.

### **Videnskaben**

I ovenstående afsnit blev det postuleret og funderet, at mennesket endnu ikke tænker. Funderingen gik på, at mennesket ikke har betænkt væren, der er tænkningens egentlige sag. Men mon ikke der er nogen, som formår at gøre dette? Imidlertid er det at indlade sig på tænkningen noget sjældent og kun forbeholdt et fåtal (s. 120). Faktisk forsøger Heidegger uafsladeligt igennem hele bogen at fratage tænkningen dem, som vi nok ellers tilkender den mest, som eksempelvis videnskabsfolk og filosoffer. Men 'videnskaben tænker ikke' (s. 15), og den hidtidige filosofi 'kan endog allermost hårdnakket foregøgle os et udseende af, at vi tænker' (s. 13), som kun Heidegger kan sige det. For mens videnskaben i dens tekniske forskning og vidensproduktion slet ikke angår væren, men derimod altid udforsker det værende, så er det filosofiens store forsømmelse ikke at bedrive værenstænkning.

Som Heidegger skriver, så er videnskaben *ensidig* (s. 37). For enhver videnskab beskæftiger sig af nødvendighed med et bestemt forskningsdomæne, som for eksempel mikrobiologien der udforsker en bakteries levevis i alle mulige organismer, eller historievidenskaben udforsker en tidsalder via en kildeanalyse. Men disse domæners *væsen* eller *væsensherkomst* kan den pågældende videnskab ikke tematisere ud fra sine egne metoder og paradigmer. Al videnskab hviler derfor på nogle forudsætninger, der aldrig lader sig viden-

skabeligt begrunde, men som dog lader sig fremvise filosofisk (s. 125). Derfor er de videnskabelige domæners væsen en sag for tænkningen: Naturens, historiens, sprogets, kunstens og sågar Guds væsen er en sag for tænkningen (s. 38). Denne sag, som Heidegger skænker tænkningen, er igen væren. For modstykket til videnskabens ensidighed, der er bærer væsensherkomsten og er forudsætningen for al videnskabeligt arbejde, er væren. Væren og det værende er altså ikke det samme. Væren *grunder* det værende, ligesom alle videnskaber grunder i filosofien og ikke omvendt (s. 125).

Værenstænkning og den videnskabelige forskning af det værende udgør hver sin side af den såkaldte ontologiske differens. Heidegger påstår, at sidstnævnte sågar kun er frugtbar, såfremt kløften mellem disse synliggøres (s. 15), hvilket umiddelbart kunne synes at være en arrogant holdning. Imidlertid skal denne påstand ikke forstås som en nedvurdering af videnskaben, hvor forskningsresultater blive ligegyldige. Nej, nærmere skal denne påstand forstås ud fra Heideggers varsling om teknikens væsen, der stedvist, men kun løst omtales i bogen. For teknikens væsen gennempræger vor tilstedeværen på en måde, som vi endnu ikke kan gisne om (s. 29). Disse ord har rod i en anden forelæsning Heidegger afholdte omtrent samtidigt, nemlig *Spørgsmålet om teknikken* (Heidegger, 1999). Kortfattet og forsimplet fortalt så ser Heidegger i teknikens væsen, der gennemtrænger videnskaben, en værensforståelse, som præger måden, hvorpå mennesket forholder sig til naturen. Den afdækker kun det værende (eksempelvis vand) som disponibelt råmateriale (altså vandkraft), hvilket nivellerer menneskets værensforståelse til den blot og bart funktionsmæssige og videnskabelige, der gør os blinde overfor andre forståelsesmuligheder. Altså anses videnskaben for at have patent på, hvad der er *virkeligt*, ligesom kognitionsvidenskaben der kun anser tænkningen for at være videnskabelig, målbar aktivitet i hjernen. Kritisk replicerende hertil siger Heidegger: "Hvorfra henter videnskaben, hvis egen væsensoprindelse må forblive dunkel for den selv, bemyndigelsen til sådanne domsfældelser?" (s. 47). Problemet heri er, at skellet mellem videnskabens genstande og tænkningens sag forhandles inden for den samme ensformighed (s. 39), så den ontologiske differens dækkes til.

### Heideggers fortolkninger

Grunden til, at mennesket endnu ikke tænker, er, at tænkningens sag - væren - har unddraget sig sin filosofiske betænkning. Hermed ikke sagt at den hidtidige filosofi aldrig har forsøgt, men den har imidlertid altid været metafysisk. Problemet heri er for Heidegger, at der forbliver noget væsensmæssigt *utænkt*, nemlig metafysikkens egen grund, der ikke skal forstås som en mangel, men nærmere som hvad den beror på (s. 99). Altså må vi sige, at vi endnu ikke egentligt tænker, så længe vi tænker metafysisk (s. 96). Men eftersom vi jo i kraft af den tankevækkende indgangstese opfordres til at lære at tænke, så er det nærtliggende at tage fat på den sidste metafysiske overlevering af den hidtidige tænkning, nemlig Friedrich Nietzsches filosofi. For selvom Nietzsches tænkning er metafysisk, så baner den dog vejen frem ad 'tænkningens vej' – en parole Heidegger insisterende bruger bogen igennem. Derfor er store dele af første forelæsningsrække en fortolkning af Nietzsches filosofi sat i forhold til indgangstesen om, at mennesket endnu ikke tænker. For Heidegger ser i Nietzsches filosofi en fuldendelse af den metafysiske tænkning, som afsluttes med at det værendes væren kommer til syne som vilje (s. 88), der er en overlevering af Leibniz monader, Kant og Fichtes fornuftsvilje og sidst Schopenhauers verden som vilje og forestilling. Altså har væren med den metafysiske tænkning gennemgået en historisk væsensprægning, hvilket kulminerer med Nietzsche som overgangen (jf. s. 54) til den egentlige tænkning - en tænkning der så småt indtræder med Heidegger. Senere i Heideggers forfatterskab er tænkningen også gået hen og blevet filosofiens erstatning (jf. Heidegger 2002), hvilket også artikulerer dette brud i filosofihistorien.

Som nævnt i indledningen så spørger bogens titel, *Hvad vil tænkning sige?*, også efter, hvad der grundlæggende har budt mennesket at tænke. Eller nærmere bestemt så lyder det: Hvilket er det bud, der har vist os ind i tænkningen, forstået som den udsigende logos (s. 154). For hele den metafysiske tradition fra Platon til Nietzsche er for Heidegger kendetegnet ved, at forstå tænkning som det græske *logos' legein* – at fremsige noget om noget, altså en tildragelse af tænkningen som værende *under* udsagnets herredømme. Imidlertid problematiserer Heidegger denne stadigvæk moderne antagelse gennem en nøje analyse og fortolkning af et af de ældste overleverede fragmenter af den vesterlandske tænkning, nemlig Paramenides

fragment B VI. Fragmentet siger i sin gængse oversættelse: Fornødent er det at sige (gr. *legein*) og det at tænke (gr. *noein*), at det værende er (gr. *eon emmenai*), der altså tematiserer logikkens grundforhold om sproget, tænkningen og det værende. Størstedelen af anden forelæsningsrække består i Heideggers egen fortolkning af dette tankesprog, der i sin endelige udformning kantet lyder: Der er brug for: at lade foreligge således og at iagttage sådan: Værende værender (s. 214) der forsøger at fornemme tænkningens bud i filosofiens egen begyndelse. Særligt ordene om det 'værende værender' (sidstnævnte skal forstås som et verbum) indikerer for Heidegger den genstridige 'tvefoldighed af væren og det værende', hvilket tidligere blev italesat som den ontologiske differens. Altså ser Heidegger i Paramenides tankesprog allerede det tidligste forsøg på, at mennesket som et værende artikulerer den egentlige tænknings kald om at betænke væren.

### **Afslutning**

Martin Heidegger virker som en kontroversiel filosof, hvis man ikke forstår ham ret. Bastante udtalelser som: Mennesket tænker endnu ikke, videnskaben tænker heller ikke, og metafysikken beror på det utænkte, taler i særdeleshed for denne kontrovers. Imidlertid er dette ikke så meget andet end forskellige forsøg på at indbyde os til *at følge tænkerens kald til væren*, hvilket er titlen på nærværende anmeldelse. For tænkeren har kun brug for én eneste tanke (s. 52), der så at sige må ekstrapoleres ud på alt og alle for derved i sidste ende at blive hørt. Derfor er *Hvad vil tænkning sige?* en simpel sag, hvis man har blik for denne ene gennemstrømmende tanke, men kompleks og sværttilgængelig hvis man ikke er bekendt med hans filosofi. Anmeldelsens sigte har været at synliggøre denne kongstanke om væren ud fra tre af bogens hovedtemaer om tænkningen, videnskaben og fortolkningerne af Nietzsche og Paramenides samtidig med at give et vink om bogens placering i Heideggers forfatterskab.

### **Litteraturhenvisninger**

Heidegger, Martin (2007): *Væren og Tid*, forlaget Klim, Århus  
Heidegger, Martin (2002): *Til sagen for Tænkning*, forlaget Philosophia, Århus  
Heidegger, Martin (1991): *Spørgsmålet om teknikken – og andre skrifter*, forlaget Gyldendal, København

## **Forførende simple spørgsmål om kunst til børn**

Tekst af Oscar Brenifier og tegninger af Rémi Courgeon

Oversat af Mette Sanggaard Schultz

*Hvad tænker du om skønhed og kunst?*

Forlaget Mindspace, 2014

96 sider

Kr. 198,-

v/ Ruben Kyed, Cand.Mag. i filosofi og dramaturgi, Aarhus Universitet.

Hvad vil det sige, at noget er smukt? Hvad kendetegner en kunstner? Hvad kan kunst bruges til? Det er nogle af de store spørgsmål, som den franske filosof Oscar Brenifier forsøger at belyse sammen med illustratoren Rémi Courgeon på 96 tæt illustrerede sider i bogen *Hvad tænker du om skønhed og kunst?* Bogen henvender sig til børn fra syvårsalderen og tager fat i seks grundlæggende spørgsmål om kunst: Er vi enige om, hvad der er smukt? Hvad er smukt? Skal man forstå skønhed? Er vi alle kunstnere? Er en kunstner fri til at skabe? Hvad kan kunst bruges til?

Det er lidt af en udfordring at beskrive en bog, som ikke bare handler om æstetik, men som i sig selv i høj grad er båret af et æstetisk udtryk.

De seks spørgsmål om kunst udgør seks kapitler, som er opdelt med kulørte faneblade. Illustrationerne til hvert kapitel er udført i et farvetema, som svarer til fanebladenes farve og tager udgangspunkt i tre figurer: en kat, en skrubtudse og en hund. Figurerne repræsenterer tre forskellige holdninger til de spørgsmål om kunst, som bogen tager op. På den måde er illustrationerne med til at fortælle en historie på en langt mere aktiv måde, end hvis de blot havde været til dekoration.

Teksten i bogen er karakteriseret ved at være meget sparsom og opbygget omkring fem eller seks svarmuligheder for hvert af bogens seks hovedspørgsmål. Herefter følger tre til fire indvendinger mod hver svarmulighed. Indvendingerne har selv form som spørgsmål, og herved består næsten al tekst i bogen af spørgsmål. For eksempel handler første kapitel om spørgsmålet: Er vi enige om, hvad der er smukt? En svarmulighed lyder: Ja, for vi er

alle sammen mennesker. Dette svar bliver problematiseret med tre yderligere spørgsmål: Er alle mennesker opmærksomme på skønhed? Har du samme smag som dine venner? Varierer vores smag ikke alt efter kultur og opdragelse?

Hvert kapitel afsluttes med en side, hvor læseren bliver opfordret til at skrive eller tegne sine svar på kapitlets hovedspørgsmål, og der er en side, som opsummerer, hvad læseren eventuelt har lært af spørgsmålene.

Bogen stiller nogle gode spørgsmål og har formentligt et stort potentiale til at sætte tanker i gang hos både børn og voksne. Især hos dem som ikke tidligere har skænket det mange tanker, hvad kunst er, hvorfor noget kunst er god eller dårlig, og hvad vi kan bruge kunst til i det hele taget. Jeg tror dog, at man også skal give det et par tanker, hvordan man bruger bogen; for selv om bogen henvender sig direkte til børn med sine farverige illustrationer og meget letlæste tekst, tror jeg ikke, at den egner sig godt til at blive brugt uden en voksen som guide og sparringspartner. På grund af de overvældende mange spørgsmål i bogen tror jeg, den virker bedst, hvis en voksen får barnet til at dvæle lidt ved hvert enkelt spørgsmål og måske kommer med eksempler ud over dem, som bogen fremsætter.

*Hvad tænker du om skønhed og kunst?* er en del af *Tænk Selv* serien, som indbefatter andre illustrerede bøger af Oscar Brenifier om emnerne etik, følelser, eksistens og frihed.

Oscar Brenifier har en bachelorgrad i biologi og en ph.d. i filosofi. Ud over sit forfatterskab arbejder han med filosofisk praksis og afholder blandt andet filosofiske workshops for børn og voksne.

## **Memento mori: Senecas lære om livsudfoldelse gennem træning til døden**

Seneca

*Om livets korthed*

København: Vindrose, 2014

57 sider

Kr. 149,95

v/ Anders Dræby Sørensen

Forlaget Vindrose har genudgivet Villy Sørensens udmærkede oversættelse af Senecas indsigtfulde skrift *De brevitate vitae*. Det lille filosofiske værk er måske mere relevant i dag end nogensinde.

### **Kosmopolitisme og individualisme**

Der er en voksende international interesse for stoicismen. Det gælder både inden for filosofi, psykologi, terapi og samfundsvidenskab. En stor del af interessen gælder den romerske filosof Lucius Anneus Seneca. Det er der god grund til. Seneca søger sammen med de to efterfølgende senstoikere Marcus Aurelius og Epiktet en erfaringsbaseret livsvisdom, der passer til det enkelte menneskes praktiske udfoldelse af livet som helhed. Et liv, som ifølge Seneca vel at mærke omfatter et ligeværdigt fællesskab med andre mennesker. Det gode liv i det gode samfund.

Hvorfor er denne livsvisdom så blevet særlig relevant i det senmoderne vestlige samfund?

For at kunne svare på det spørgsmål må vi have et blik for, hvordan Senecas livssyn består i en særlig kobling af kosmopolitisme og individualisme. At være sig selv i en foranderlig verden. Denne kobling er ud fra Senecas perspektiv afgørende for at kunne udfolde livet på en god måde. Livet i det romerske kejserrige har så netop en vis lighed med vor tids globaliserede samfund - forstået på et rent eksistentielt plan. I begge tilfælde er menneskets tilværelse nemlig præget af, at det har mistet sin erfaring af at have en naturlig plads i den sociale orden, og samtidig oplever det sig som fremmed over for det politiske system og samfundets øvrige magtinstitutioner. Det viser sig ved en

udbredt oplevelse af frygt, vrede og fremmedgørelse, der også afspejler sig i en eksistentiel længsel efter lykke og samhørighed.

### **At dø hver dag**

Den romerske kejsertid er ligesom hellenismen præget af en tiltagende interesse for døden. Michel Foucault hævder i afslutningen af *Naissance de la Clinique* fra 1963, at vor tids vestlige kultur måske er endnu mere optaget af døden end dengang. Vi er dog fælles med romerne om at nære en dyb interesse for andres død, som vi ganske vist svælger i på film og tv snarere end i amfiteatre. Samtidig har vi i endnu højere grad end romerne svært ved at forholde os til vores egen død og gemmer vores døende familiemedlemmer og venner væk fra det offentlige rum. Den britiske antropolog Geoffrey Gorer og den danske mystiker Martinus påstod ligefrem, at vores moderne kultur er grundlagt på en gennemtrængende men skjult frygt for døden, en frygt som paradoksalt nok afspejler sig i en allestedsnærværende destruktivitet og opslugthed af vold, mord og undergang. Som den amerikanske psykiater Irvin D. Yalom påpegede, dækker den udbredte dødsfrygt imidlertid typisk over en frygt for livet.

De stoiske filosoffer indtager netop – lidt i stil med vor tids eksistentielle tradition – en helt modsat indstilling til døden. Fra Zenon og frem insisterer de nemlig på, at vi kun kan udfolde vores liv fuldt ud ved at konfrontere os selv med vores frygt for døden. Det ligger uden for vores kontrol, at vi skal dø, og vi må derfor give slip på vores irrationelle frygt ved at træne os til døden. Hver dag og hele tiden. Den fulde menneskelige livsudfoldelse, eudaimonia (*εὐδαιμονία*), afhænger nemlig af, at vi kan konfrontere vores kommende død med åben pande og derfor udnytte den tid, vi har i livet. Memento mori, husk, at du skal dø! Kun sådan kan du leve livet til fulde.

Det praksisfilosofiske tema omkring træning til døden er en hjørnestein i Senecas skrifter. Vi finder det allerede i hans tidlige *Trøstebrev til Marcia* (*De Consolatione ad Marciam*). Seneca pointerer her det væsentlige i, at vi optræner en moralsk modstandskraft til ikke at lade os rive med af sorg og i stedet bærer tabet af vores nærmeste med fatning. Det senere skrift *Om det lykkelige liv* (*De vita beate*) indeholder et fokus på, hvordan mennesket må forholde sig modigt til sin egen død. Vores træning til døden er et afgørende



aspekt i kunsten at leve livet, og den udgør det ultimative bevis på vores frihed. Seneca får for alvor brug for sin træning til sin egen død i år 65. Her tvinger hans tidligere elev kejser Nero ham til at begå selvmord. Seneca accepterer uden tøven. Som en anden Sokrates udånder Seneca med blodet løbende ud af venerne, mens han holder filosofisk taffel. Filosofien må udleves og ikke bare tænkes!

### **Påmindelse om livets korthed**

Seneca bliver i år 41 sendt i eksil på Korsika, efter at han er blevet anklaget for utugt med en søster til den myrdede kejser Caligula. Den nye kejser Claudius' hustru Agrippina henter ham imidlertid tilbage til Rom i år 49, for at Seneca kan blive lærer for Agrippinas tolvårige søn Lucius Domitius Ahenobarbus, den senere kejser Nero.

På trods af Villy Sørensens gæt om det modsatte i forordet, er det lille skrift *Om livets korthed* sandsynligvis skrevet efter, at Seneca tiltræder denne stilling. Det indeholder nemlig en etisk og eksistentiel refleksion over det fortravlede liv. Senecas betænkning af den vitale tid, som vores liv udgør, vækker mindelse om Martin Heideggers eksistentiefænomenologiske udredning af vores oplevede livstid fra værket *Væren og tid (Sein und Zeit)* fra 1927. Her påpeger Heidegger, at det netop er gennem en besindelse på det forhold, at vi hele tiden bevæger os hen imod døden, at vi får en mulighed for at være til i egentlighed. Vi må konfrontere os selv med den grundlæggende angst, som er forbundet med, at livet hele tiden forgår på vej mod enden. På næsten tilsvarende vis påpeger Seneca, at det kun er gennem accepten af vores egen dødelighed, at vi kan gribe livet fuldt ud.

”Man lever som om man skulle blive ved med at leve, skænker det aldrig en tanke hvor skrøbelig man er, lægger ikke mærke til, hvor megen tid, der allerede er gået, men spilder den som var der rigeligt at øse af, mens måske selve den dag som man bruger på en eller anden person eller sag, er den sidste. Alting frygter man, dødelig som man er, alting begærer man, som om man var udødelig [...] Det er tåbelig forglemmelse af sin egen dødelighed at udsætte sunde beslutninger til man bliver halvtreds eller tres og at ville begynde at leve i en alder som kun få opnår” (s. 17)

### **Økonomisk prioritering af eksistensens tid**

Senecas skrift opfordrer os til at evaluere prioriteterne i vores eksistens og på den måde få os til at reflektere over, hvordan vi bruger tiden til daglig. Han fremstiller næsten tiden, som om det var en materiel ejendom, der enten kan bruges eller gives væk og forspildes. Vores livstid er sparsom, og derfor kræver den, at vi budgetterer med tiden på en økonomisk måde. Vores indre frihed afhænger nemlig af, at vi kan beherske vores livstid, og derfor er tiden både et eksistentielt og et etisk anliggende. Kun ved at bruge tiden på en fornuftig måde, får vi et godt liv med en oplevelse af at udfylde livet til fulde. Vi er med andre ord selv ansvarlige for, at vi ikke havner i en situation, hvor vi føler, at vi har forspildt livet. En af de mest smertefulde erfaringer, som et menneske kan blive udsat for.

”Vi har ikke kort tid, men har ladet megen tid gå til spilde. Livet er tilstrækkeligt langt, og vi har, hvis hele vort liv anvendes godt, fået rigeligt af det til fuldførelse af de største forehavender; men hvor det flyder ud i vellevned og ligegyldighed, hvor det ikke bruges til nogen god sag, er det først i den yderste nød, at vi, uden at have set livet gå, tvinges til at indse at det er gået” (s. 13)

Derfor må vi leve her og nu og hverken hænge os unødvendigt i fortiden eller leve udelukkende i fremtiden. Denne livsindstilling har ikke bare et etisk men også et terapeutisk aspekt. Mange af vores bekymringer og lidelser udspringer nemlig af, at vi ikke vil være os selv og forspilder tiden på at gruble og ængstes over det, der kunne have været anderledes, eller over alle de ligegyldige ydre ting som vi enten forsøger at opnå eller prøver at undgå at miste.

### **Den forspildte tid**

Seneca opregner en række måder, hvorpå vi kan forspilde tiden. Vi kan for det første underkaste os vores laster og lidenskaber og være grådige, lystige, begærlige eller blot lade os opsluge af overfladiskhed eller magelighed. Seneca ligner næsten Søren Kierkegaard, idet han påpeger, hvordan den medfølgende hvileløshed kan hænge sammen med, at vi ikke kan være os selv eller ikke vil være sammen med os selv. For det andet kan vores åndsformørkelse hænge sammen med, at vi prokrastinerer og udsætter vores beslutninger eller blot lader tiden gå uden at udrette noget. For det tredje kan vi leve i fortravlet

uvirksomhed og lade tiden gå med at engagere os i trivielle gøremål. Som sådan er vi åndeligt syge eller ligefrem døde, idet vi ikke er herre over, at bruge vores tid til at engagere os i noget meningsfuldt men have travlt med ingenting. Endelig kan vi være behagesyge og lade tiden gå med at ængstes over, hvad andre mon tænker om os i stedet for at kunne være os selv.

Den fulde livsudfoldelse opnår vi først, idet vi tager bestik af vores liv og gør os til herre over vores egen tid: Fortid, nutid og fremtid. Det kræver, at vi tager livet tilbage og giver slip på hverdagens begrænsninger og opslugthed af gøremål, der ikke er nødvendige for at leve et lykkeligt liv. Det er i grunden her helbredelsen ligger for den åndelige syge, der kommer af ikke at se døden i øjnene og bruge tiden til at leve livet. Nemlig ved at fokusere på det som er nødvendigt og inden for vores magt at gøre noget ved. At blive os selv og være så gode mennesker, som vi kan. Tilfældigheder og ydre ting er uden for vores rækkevidde, og dem handler det om at give slip på.

### **Et indsigtsfuldt skrift**

Senecas skrift bærer præg af en livsklogskab, der er vundet gennem refleksion over livserfaringer. Det er ikke en teoretisk, men en eksistentielt dyb bog, hvis indsigter skal udlevs og hverken bare læses eller tænkes. Når Seneca igen er blevet populær, skyldes det ikke mindst, at hans filosofi er blevet særligt relevant i en tid, hvor vi har travlt med at løbe efter præstationer, goder og anerkendelse og glemmer at være os selv og leve livet. Den lille bog er endog meget letlæselig og kan med fordel læses af enhver, der har interesse i, hvordan filosofien kan udøves som en konkret livspraksis, der kan hjælpe os med at finde ro og livstilfredshed i en problematisk verden.