

Filosofiske Anmeldelser

Nr. 2

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

Forholdet mellem sofistisk og sokratiske visdom. Rasmus Sevelsted: Den platoniske dialog Theages. Oversættelse og fortolkning, v/ Simon Okholm.....side 21

At intetgøre væren. Jean-Paul Sartre: Væren og Intet, v/ Zeynep Üsüdü.....side 27

Martin Heideggers filosofiske musical om hverdagen. Martin Heidegger: Væren og tid, v/ Anders Dræby Sørensen.....side 31

Tiltrængt og lærerig indføring i 1400 års islamisk tænkning. Safet Bektovic: Islamisk filosofi – Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger, v/ Claus A. Andersen.....side 36

Agamben i kortform – optakt til Homo Sacer. Giorgio Agamben: Midler uden mål. Noter til politikken, v/ Lasse Martin Jørgensen.....side 44

Forholdet mellem sofistisk og sokratisk visdom

Rasmus Sevelsted

Den platoniske dialog Theages. Oversættelse og fortolkning

Museum Tusulanums Forlag, 2012

155 sider

Kr. 175,-

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

Den platoniske dialog Theages er oprindeligt studie nr. 348 fra Sprog- og Oldtidsforskning, der første gang blev udgivet i 2010 af Det Filologisk-Historiske Samfund, bind 120. Efterfølgende er dette lille, prisbelønnede, studie blevet bearbejdet og revideret med henblik på publicering. Det udkom i 2012 på Museum Tusulanums Forlag.

Bogen består først af en dansk oversættelse af en lille og forholdsvis ukendt dialog, *Theages*, der er overleveret under Platons navn. Denne oversættelse er tillige udgivet i bind III af *Platons samlede værker i ny oversættelse* på Gyldendal i 2011. Herefter giver Sevelsted en dybdegående indføring i forskningshistorien og den akademiske reception af dialogen, hvis omdømme er rimelig uanseligt og beskedent, eftersom den generelt er regnet for at være en af de såkaldt uægte platondialoger. Som Sevelsted fremviser, så har forskningen i dialogen været direkte eller indirekte afhængig af dette spørgsmål om dens autenticitet. Op imod denne kontekst indlader Sevelsted sig dernæst på sin tekstnære læsning af *Theages*, hvor forfatterspørgsmålet forlades til fordel for en mere genuin og værdig fortolkning, som gør brug af dialogens righoldige intertekstualitet, der åbner for en unik forståelse af dialogen om forholdet mellem sofistisk og sokratisk visdom (gr. *sophia*). I samstem med denne lidt forenklede oversigt over bogindholdet vil denne anmeldelse tage samme struktur, der altså først vil berette lidt om selve dialogen, dernæst den hidtidige forskning og slutteligt Sevelsteds egen fortolkning.

Dialogen

Theages vil i det følgende blive genfortalt i beskåret format med nogle fortolkningsmæssige antagelser med henblik på at skabe en kontekst, hvorudfra

bogen, såvel som anmeldelsen kan belyses. Dialogen begynder med, at Demodokos henvender sig til Sokrates for at blive rådført om, hvem han skal sende sin søn, Theages, til, der ønsker at komme i lære for at blive klog (gr. *sophos*) (122e). Sokrates indlader sig på denne samtale - på bedste filosofiske vis - ved at foreslå, at de først må finde en fælles definition på visdom at arbejde ud fra, da "ellers risikerer vi, at vi senere i samtalen vil føle os til grin, fordi jeg ikke taler om det samme, når jeg giver råd, som du gør, når du tager imod" (122c).

Bemærkelsesværdigt nok opgiver Sokrates alligevel denne tilgang for i stedet at udspørge Theages selv om, hvad det er, han ønsker at blive klog på. Theages har imidlertid kun en vag forestilling herom, og Sokrates forehavende bliver således først at klargøre drengens egentlige ønske, hvilket han forsøger via nogle analogislutninger: "Hvis du nu ønskede dig at have den klogskab man bruger, når man styrer hestevogne... og jeg så spurgte, hvad det var for en visdom; hvad ville du så svare? Kuskefaget, velsagtens?" (123c). Theages har imidlertid stadig svært ved at sætte ord på den *sofia*, han efterstræber. På indgående vis får Sokrates alligevel Theages til at indrømme, at dét, han nu egentligt gerne vil have forstand på, er politik, så han kan lede folket i byen som tyrann (124e). Med bevidnelsen herom tilråder Sokrates følgelig, at de kunne opsøge en politiker, da 'tyranter "bli'r" kloge af samvær med kloge', som Euripides ordsprog jo lyder. Theages affærdiger forslaget med en overbevisning, som han egentlig tilskriver Sokrates, nemlig at politikernes børn ikke er et hak bedre end skomagernes (126d), hvilket Sokrates hverken anerkender eller responderer direkte på. I stedet foreslår Theages så at slutte sig til Sokrates, hvilket Demodokos ivrigt bifalder. Sokrates er i første omgang tilbageholden og imødegår forslaget ved at pointere, at de jo også kunne betale for at komme i lære hos en sofist som for eksempel den kloge Prodikos, der jo hævder at kunne opdrage de unge med herlige og fine kundskaber – modsat Sokrates selv, der siger, at han faktisk ingenting ved, bortset fra et ganske lille fag: Kærligheden (128a-b). Derfor gør Demodokos altså klogere i at vælge en af sofisterne frem for Sokrates selv, men Theages føler sig imidlertid latterliggjort af dette råd. Som en dybere forklaring på sin tilbageholdenhed, så indlader Sokrates sig på en lettere dunkel fortælling om sit guddommelige tegn – en indre stemme, der i nogle situationer afholder ham fra at gøre det, som han, eller andre i hans nærvær, er lige på nippet til. Enten modsætter

tegnet sig Theages' ønske, hvorfor Sokrates altså må afstå forslaget, eller også lyder stemmen ikke. Så:

"[h]vis det passer guden, vil du ganske hurtigt gøre store fremskridt, ellers ikke. Så nu må du overveje, om ikke det ville være sikrere for dig at lade dig opdrage af en af dem, der selv har magten over den hjælp, de kan yde andre [i.e. en sofist], snarere end mig, hvor det ikke er til at sige, hvad du vil få ud af det." (130e)

På trods af denne bemærkning insisterer Theages alligevel på at følge ham, og Sokrates følger sig til sidst, og herved afsluttes dialogen.

Forskningshistorien

Som allerede nævnt har den hidtidige forskning i dialogen været optaget af forfatterspørgsmålet og altså dens berygtede autenticitet. Sevelsted fremdrager, hvordan denne fiksering opstod med Friedrich Schleiermacher i det 19. århundrede, der som en af de første dømmer forfatteren som '*der schlechte Nachahmer*' (den dårlige efterligner). Omdrejningspunktet for kritikken er, at efterligneren har benyttet sig af passager fra de ægte dialoger af *Theaitetos* og *Apologien* om Sokrates' guddommelige tegn, men har imidlertid misforstået dem på en sådan måde, at *Theages* derved fremstår uforenelig med resten af Platons filosofi. Desuden skildres Sokrates' ironi i dialogen som "særlig, men for kunstig indført..." af Schleiermacher (s. 38), hvilket må overlades til læseren selv at vurdere. Denne samlede kritik har været den toneangivende overbevisning for den efterfølgende forskning og oversættelse, som samtlige platonkommentatorer har istemt - ofte blot med en reference til Schleiermachers studier. Altså er det gået hen og blevet en forankret antagelse, at *Theages* er uægte, hvilket Sevelsted desuden argumenterer for stadigvæk gør sig gældende i den nyeste platonforskning hos forfattere som Mark Joyal, Klaus Döring (s. 47-49) og Gregory Vlastos (s. 45).

Som reaktion herpå er der inden for de seneste år opstået en tendens til at rehabilitere flere og flere af de dialoger, som siden Schleiermacher har været regnet for uægte. Sevelsted fremdrager i denne henseende Julia Annas' studie, som et forsøg på dette. Forfatterspørgsmålet må ifølge hende afhænge af, hvorvidt en given dialog lader sig læse 'platonisk' (altså i overensstemmelse

med Platons værker i øvrigt), og at dommen først kan afgives, når et grundigt forsøg herpå er gjort, da vores udgangspunkt på forhånd er farvet af historiens dom (s. 52). Skønt den moderne hermeneutiks grundlægger, Schleiermacher, nok var bevidst om dette, så påpeger Annas alligevel en bestandig udfordring for enhver platonforsker: For når en enkelt dialogs karakteristika (som *Theages*) afviger fra det, som vi i øvrigt finder hos Platon, er det så grund til at opfatte dialogen for uægte (som Schleiermacher) – eller ændre opfattelse af Platon? Sidstnævnte udvej er efter min overbevisning, hvad Sevelsteds bog forsøger. Dog indeholder den en modifikation, som Annas ikke tager højde for, nemlig den at *Theages* ikke nødvendigvis er skrevet af Platon, selvom den kan læses i harmoni med dennes overordnede filosofi (s.53). Sevelsted går hermed ind for, at *Theages* er platonisk, som Annas forstår det - uanset om den så er forfattet af selveste Platon eller ej. Derimod tænker han, at dialogen muligvis er et tidligt produkt af Platons Akademi, hvor Platon nok var den autoritative forfatter, skønt han måske ikke var ene om at skrive alle tekster; ligesom eksempelvis nutidens Jürgen Habermas både har ansatte læsere og skribenter. Så Sevelsteds bog er altså et af tidens nyere forsøg på at rehabilitere – ikke selve ægthedsdiskussionen, men derimod det filosofiske gods af *Theages* tilbage ind i forskningen.

Sevelsteds fortolkning

Omdrejningspunktet for de sidste to århundredes forskning i *Theages* har været at opspore dialogens intertekstualitet til andre passager i corpus platonicum. Intertekstualiteten har vist sig at være betragtelig i betragtning af, at dialogen faktisk kun er godt femten sider lang. Dialogen har både eksplicite og implicite henvisninger til, som allerede nævnt, *Theaitetos* og *Apologien*, men også *Phaidros*, *Gorgias* og *Staten* samt endnu flere, hvilket Sevelsted i øvrigt formår at skildre glimrende. Spørgsmålet er så, hvordan *Theages* intertekstualitet skal behandles? - Hvis det er, som Schleiermacher stipulerer, at ironien er kunstig, og de ordrette overensstemmelser er plagieret fra ægte platondialoger, så gør en fortolkning sig jo næppe værdig. Hvis man derimod som Sevelsted anser dialogens intertekstualitet som en invitation til at fortolke den ind i Platons filosofi, så bliver resultatet jo følgelig et andet. Sevelsted mener netop, at forskellene i disse antagelser er grunden til, at den moderne forskning i dialogen har givet så modstridende resultater (s. 55). I sin fortolkning er denne tvetydighed også interessant, fordi den ses som en

fremstilling, der er i overensstemmelse med en gennemgående karakteristisk tvetydighed i Platons Sokrates-fremstilling i *Theages* (s. 55).

For dialogens intertekstualitet giver nemlig læseren en mulighed for at se et helt andet, filosofisk, perspektiv på Sokrates, end hvad den unge Theages formår. Derved skabes altså to niveauer i dialogen: ét hvor Sokrates fremstår halvdunkel, tilbageholdende og spottende, og ét hvor læseren hele tiden har mulighed for at forstå Sokrates og teksten i overensstemmelse med resten af Platons forfatterskab (s. 95). For at give nærværende læser et indtryk af dette, så har jeg valgt fremhæve, hvad der kan siges at være hovedtemaet i Sevelsteds fortolkning, nemlig forholdet mellem sofistisk og sokratiske visdom.

Allerede fra begyndelsen antyder Sokrates indirekte med sin metodiske bemærkning om at finde en fælles definition, når han skal rådgive Demodokos, at den opfattelse af visdom, som han og Theages har, muligvis ikke er den samme som Sokrates' egen. Passagen i *Theages* (122c) har en parallel i *Phaidros* (237b-c), og i øvrigt er dette forslag om, at definere 'hvad X er', forinden man går til en diskussion om, 'hvordan er X' faktisk standard hos Platon. Bemærkelsesværdigt nok, så opgiver Sokrates jo dette for i stedet at undersøge, hvad Theages ønsker. Men hermed bliver det Theages opfattelse af visdom, der snart viser sig at være sofistisk anlagt, jo det ledende samtaleemne. Som Sevelsted ser det, så er dette et afgørende moment i dialogen, fordi den hermed ikke blive af den kendte type 'Hvad er X', men derimod en derivation og dette udtrykkes også direkte af Sokrates, når han nævner risikoen for at blive til grin, fordi det viser sig, at samtalepartnerne ikke forstår det samme ved det emne, der diskuteres (s. 62). Men skønt Sokrates allerede ved, at diskussion ender skævvredet, så tilskynder han alligevel denne fremgangsmåde (og endda foruden begrundelse!), og dette er efter min vurdering temmelig atypisk for Platons skrivning, hvilket Sevelsted heller ikke formår at forklare.

Som dialogen fremskrider, så får Sokrates sagte klargjort Theages' ønske om at komme i lære for at tilegne sig den visdom, der skal til for at blive tyrann over byen - ja, faktisk så mange som muligt (jf. 125e-126). Selve denne tanke om at opnå størst mulig magt er nært forbundet med sofisternes praksis, og det er tillige et gentagende oppositionspunkt for Sokrates, der indirekte alluderer til

passager i både *Gorgias* (468e-469a) og *Staten* (572e). Men Theages ønske implicerer også en antagelse, der så at sige er kongstanken bag sofismen, nemlig at dyder (gr. *arete*) og i dette tilfælde visdom lader sig overflytte "som vand gennem en uldtråd" (s. 92). Heroverfor er det grundlæggende for Platons Sokrates, der endnu er udtalt i dialogen, at det i sandhed at være *sophos* ikke kan reduceres til en konkret viden (gr. *episteme*) eller fagkundskab (gr. *techne*). Men denne reducere er jo lige netop, hvad Sokrates antyder med sin analogislutning, der sidestiller Theages ønske om visdom med kundskaben om kuskefaget. Her optræder et vist tilfælde af Sokrates' særlige ironi, men som Sevelsted bemærker, så er udtalelsen ikke i modstrid med Platon, fordi Sokrates jo blot rådgiver *på baggrund af* Theages forståelse af visdom uden selv at tages til indtægt for dette synspunkt (s.65). Præcist det samme er tilfældet, hvor Sokrates inddrager Euripidescitater med forslaget om at opsøge en politiker – eller lige så godt: En sofist. For de tror alle at besidde dyden om visdom, som de kan undervise andre i, hvilket Theages ligeledes antager, at Sokrates kan.

Sokrates' eget syn på visdom bliver i første omgang indikeret – ikke af Sokrates selv, men derimod ejendommeligt nok af Theages, idet han affærdiger forslagene med begrundelsen, som han tilskriver Sokrates, at politikernes børn ikke er bedre end skomagernes. Den sokratiske tanke bagved er en skepsis over for sofisternes og politikernes overbevisning om, "at have magten over den hjælp de kan yde andre" (jævnfør citatet i dialogen ovenfor) som at kunne lære visdom og lederevner fra sig på samme måde ligesom et håndværksfag. Men dyder er ikke noget, man som sådan lærer (s. 75), nej modsat er vejen til visdom altid en vej den enkelte må gå (s. 117). For *sophia* er den grundlæggende indsigt, som filosofen efterstræber, men aldrig påstår at *besidde*. Derfor er det også med en ironisk ærbødighed, at Sokrates associerer sofisten Prodikos med "herlige og fine kundskaber", mens han selv blot er uvidende og derfor uegnet til at undervise, hvilket Theages imidlertid tager som om, at Sokrates gør nar af ham. Men det er jo blot fordi, at Theages ikke formår at begribe diskrepansen mellem sin egen og Sokrates forståelse af visdom.

Afslutning

Den ovenstående anmeldelse har forsøgt at give et indblik i Sevelsteds bog *Den platoniske dialog Theages* og selvfølgelig med en del beskæring og

undladelser. Jeg valgte at tage hånd om temaet om visdom - hvilket i øvrigt er dialogens undertitel (gr. *peri sophias*), fordi det synes at være det mest gennemtrængende træk ved Sevelsteds fortolkning. Imidlertid indeholder bogen også en udførlig behandling og gendrivelse af Schleiermachers kritikpunkter om Sokrates' 'kunstige' ironi (s. 96) og det guddommelige tegn (s. 101), som er ligeså spændende at give sig i kast med. Desuden er der også et fremragende afsnit om Platons personfremstilling af Theages (s. 133). Skønt hans udtalelser umiddelbart virker sofistiske, så gemmer der sig alligevel en dybere, ægte, filosofisk grundtone.

At intetgøre væren

Jean-Paul Sartre

Væren og Intet

Forlaget Philosophia, 2013 (2. udgave)

754 sider

Kr. 379,-

v/ Zeynep Üsüdü, Mag.art., Ph.d.-stipendiat.

Philosophias anden udgave af Sartres *Væren og Intet* (oprindeligt udgivet i 1943) i Mogens Chrom Jacobsens oversættelse er tiltrængt. Ikke på grund af indholdet – som er præcis det samme som første udgaven fra 2007– men på grund af formen. Heldigvis slipper læseren nu for at møde Sartres tanker klemt ubarmhjertigt sammen på alt for tætskrevne sider og i et layout bestående af unødvendigt mange fonte. Den nye udgave får noget mere plads at boltre sig på med sine 754 sider, og det er lykkes forlaget at gøre værket typografisk læsevenligt. Det er en god start for en bog, som også indholdsmæssigt kræver sin tid og anstrengelse af læseren.

Det kan dog undre, at forlaget ikke har benyttet lejligheden til at opdatere oversætterens forord samt Sune Liisbergs efterskrift, hvis indhold og referencer til den aktuelle forskning står uændret fra første udgaven. Når nærværende udgave nu er motiveret af at gøre den mere læsevenlig, ville det ligeledes være kærkomment med et emneregister eller i det mindste en mere

detaljeret indholdsfortegnelse svarende til Sartres opdeling af værkets kapitler i underordnede afsnit med dertilhørende overskrifter. Som det står nu, er det umuligt at få et uddybende tematisk overblik over værket og derudfra finde frem til specifikke analyser, eksempelvis af blikket, hvis ikke man allerede er bekendt med værket i forvejen.

Efter oversætterens korte forord indledes *Væren og Intet* med Sartres egen introduktion efterfulgt af værkets fire dele og en konklusion. Herefter kommer Liisbergs efterskrift samt noter, litteraturliste og redaktionelle anmærkninger. Sartre lægger ud med at introducere sin distinktion mellem de to værens-regioner, *væren-for-sig* og *væren-i-sig*, det vil sige den form for væren, som er bevidst om sin væren, og den form for væren som ikke er. Dialektikken mellem disse værens-former ligger til grund for de kommende analyser af fænomenologiske hovedtemaer som for eksempel bevidsthed, intersubjektivitet, tidslighed, frihed og transcendens.

Sartre følger sin fænomenologiske forgænger Heidegger og arbejder sig frem mod en forståelse af, hvad det vil sige at være på en måde, som spørger til sin væren. Samtidig bryder han med sine forgængere, både Husserl og Heidegger, i en kritik af forestillingen om et transcendentalt subjekt, som forholder sig til sit fænomenale indhold. Grundlæggende udtrykker dette en kritik af en repræsentationsmodel for selvbevidsthed: "Selvbevidstheden er ikke noget par. Hvis vi vil undgå den uendelige regres, må den være et umiddelbart og ikke-kognitivt forhold mellem sig og sig selv" (s. 16). Dette umiddelbare forhold til selvet er dog langt fra konfliktfrit. Og det er netop kampen om at komme til sin egen væren, som Sartre prøver at indfange med *Væren og Intet*.

Første del er struktureret omkring den grundlæggende beskrivelse af selvbevidstheden som det *intet*, der sætter ind i forholdet mellem *væren-for-sig* og *væren-i-sig*. Fordi *væren* og *intet* er to sider af samme sag, afviser Sartre at stille det *værensspørgsmål*, som Heidegger i *Væren og Tid* anså som det nødvendige udgangspunkt for at forstå konkrete værender. Nej, "*Intet hjemsøger væren*" (s. 44) og "*mennesket er den væren i kraft af hvilken intet kommer til verden*" (s. 58) skriver Sartre. Kun fordi *intet* er den evige mulighed for at negere det, der faktisk er, kan vi forstå os selv som spørgende og forstående. Mennesket, som den væren i kraft af hvilken *intet* kommer til verden, er først

og fremmest frit. Dets væren går ikke forud for dets frihed, men *er* frihed og menneskets essens er derfor sammenfaldende med dets eksistens.

Fordi mennesket ikke i forvejen er noget bestemt, men derimod sine muligheder, er bevidstheden bevidsthed om frihed. Sartre følger Heideggers beskrivelse af angsten som en manifestation af denne frihed og udfolder i forlængelse heraf en interessant analyse af bevidstheden, som det intet i kraft af hvilket mennesket altid er adskilt fra sit væsen. Meget kort sagt implicerer dette, at bevidstheden ikke kan forstås som et noget (et bevidsthedsindhold). Bevidsthed må nødvendigvis være intetgørende i den betydning, at den altid udspiller sig i et intet mellem det, der har været, og det der kunne være. Dette dobbelte forhold, at mennesket er det, det er, og ikke er det, det er (det vil sige, at dets væren udspiller sig mellem transcendenten og immanensen), ligger til grund for den videre analyse af muligheden for selvbedraget (s. 82).

I anden del viderefører Sartre beskrivelsen af for-sig'ets frihed som dets manglende sammenfald med sig selv. "Det mulige er det, *som* for-sig'et mangler *for* at være sig selv" (s. 143), skriver Sartre. For-sig'et som en mangel manifesterer sig i det forhold, at mennesket grundlæggende er begærende og lidende. Placeret mellem sin fakticitet (det, det er) og sine transcendent (sine muligheder, det vil sige det, det ikke er) udspiller bevidstheden sig vedvarende i en konflikt og bestræbelse på at være sig selv. Og det er netop umuligheden af dette, umuligheden at være sammenfaldende og identisk med sig selv, som skaber konflikter, ikke blot i forhold til sig selv, men også i forhold til andre mennesker.

Forholdet til det andet menneske er temaet for værkets tredje del, *væren-for-andre*. Her kritiserer Sartre forsøg på at begrunde erkendelsen af det andet menneske med udgangspunkt i strukturen for ens egen subjektivitet. Han gør således både op med Husserls beskrivelse af den anden som genstand for min perception og med Heidegger, som tænker den andens med-væren som en ontologisk struktur ved *Dasein*. Det er som konkret, levende eksistens at den anden fremtræder for mig som det subjekt for hvem, jeg kan gøres til objekt. Dette forhold udfolder Sartre i sin originale analyse af blikket og den medfølgende dialektik mellem den anden og jeg'et som henholdsvis subjekt og

objekt for hinanden. Det andet menneske udgør herved grænsen for min egen subjektivitet (og dermed frihed).

Som følge af de foregående analyser behandler Sartre i sidste og fjerde del af værket handlingens natur og spørgsmålet om, hvad det vil sige at vælge sig selv og det ansvar, der her følger med. For eftersom for-sig'ets frihed "ikke er noget givet, og heller ikke nogen egenskab, kan den kun være ved at vælge sig selv. For-sig'ets frihed er altid *engageret*" (s. 556). Det betyder at vores virkelighed altid er ude ved tingene, i situationen, som afspejler de valg, vi må have truffet. Vores subjektivitet er ikke noget indre, noget bagvedliggende, som rummer et egentlig, oprindeligt indhold. Den viser sig i vores faktiske virkelighed – dér hvor den kommer til udtryk *som* noget – "det vil sige, at der ikke kommer noget til mig, som *ikke er valgt*" (s. 576).

Som efterskriftet også peger på, er Sartre blevet kritiseret for dette ekstreme frihedsbegreb såvel som det konfliktfyldte verdensforhold, der her følger med. Men samtidig er der en dybt sympatisk side ved den ekstreme byrde, Sartre tilskriver friheden. Kun hvis vores ansvar for at vælge os selv samt vores ansvar for det andet menneske tillægges en så grundlæggende dybde, at enhver konformitet og ligegyldighed overskrides, giver det mening at have et så radikalt ærinde med vores eksistens' frihed.

Sartre indskriver sig i den fænomenologiske tradition og et forudgående kendskab til særligt Husserl og Heideggers begrebsbrug vil bestemt lette læsningen af Sartre. Når det er sagt, skriver Sartre dog hverken meget tørt og teknisk (som Husserl) eller så abstrakt som Heidegger. *Væren og Intet* rummer genkendelige hverdageksemples (for eksempel i parker, cafeer og stævnemøder) i beskrivelsen af fænomenologiske erfaringer. Nedefældet i et fænomenologisk vokabularium kan det være helt sjovt at læse, eksempelvis når han med udgangspunkt i eksemplet med at kigge op på himlen og erklære, at vi muligvis får regn, karakteriserer denne mulighed som "en overskridelse af skyerne, som jeg erfarer, i retning af regn, og denne overskridelse bærer skyerne i sig selv, hvilket ikke betyder, at den vil blive realiseret, men kun at skyernes værensstruktur er transcendens i retning af regn." (s. 138)!

At Sartre ikke blot er eksistentialisten *par excellence*, men i den grad en seriøs fænomenolog med originale bidrag til filosofihistorien, som fortsat er aktuelle og relevante formår Sune Liisberg fint at fremhæve i sit efterskrift.

Martin Heideggers filosofiske musical om hverdagen

Martin Heidegger

Væren og tid

Klim, 2014 (2. udgave)

485 sider

Kr. 369,-

v/ Anders Dræby Sørensen

Forlaget Klim har genudgivet Christian Rud Skovgaards glimrende oversættelse af Martin Heideggers hovedværk *Sein und Zeit*, der oprindeligt udkom i 1927. I den nye 2. udgave er Thomas Schwarz Wentzers efterskrift desværre blevet udeladt. Til gengæld er værket stadig lige uomgængeligt for en forståelse af det 20. århundredes kontinentalfilosofi.

Being and Time – The Musical

I sommeren 2007 opholder jeg mig ved School of Psychotherapy and Counselling ved Regent's University London. Universitetet er smukt placeret midt i den kongelige Regent's Park i den nordlige del af det centrale London, og skolen hører til blandt de mest fremtrædende uddannelsessteder, der anvender den eksistentielle fænomenologi inden for psykoterapi. Heideggers hovedværk fra 1927 har da også nærmest fået status af en bibel på School of Psychotherapy and Counselling. Den sommer får jeg et særligt indtryk af værkets popularitet via de mange blå plakater på universitets opslagstavler, der annoncerer den kommende opførelse af *Being and Time – The Musical*.

Selv har jeg allerede i 1996 stavret mig igennem den tyske originaludgave af *Sein und Zeit* som led i en hovedværkslæsning, der foregår i et kælderlokale til Aarhus Universitets bygning 327 på Nordre Ringgade 1. Hovedværkslæsningen indgår i undervisningsudbuddet ved Institut for Idéhistorie, mens fagfilosof-

ferne stadig er præget af en vis uenighed om værkets berettigelse. Kernen i denne uenighed viser sig blandt andet gennem måden, hvorpå Aarhus Universitets dengang tidligere professor i filosofi, Justus Hartnack, diskuterer *Væren og tid* i sin egen bog *Filosofiens filosofi* fra 1995. Hartnack spørger i denne bog, om Heideggers værk egentlig er filosofi? Hartnack svarer nej. Ud fra den analytiske filosofis præmisser, som indebærer, at akademisk fagfilosofi må forstås som logisk begrebsanalyse af de væsentligste sproglige udtryk i filosofiske problemstillinger. Hartnack ville sikkert ikke have været overrasket over, at en psykoterapeutisk universitetsskole havde opført en musical over Heideggers værk.

En mester i sproglig forplumring

Heidegger bruger på sin vis *Væren og tid* til et opgør med samtidens fagfilosofi. I modsætning til Ludwig Wittgensteins tilsvarende opgør, er Heideggers ambition at redde filosofien fra en omfattende historisk glemsel. Denne ambition bliver endnu mere tydelig, efter at Heidegger har foretaget sin såkaldte vending på baggrund af værket *Kant und das Problem der Metaphysik* fra 1929.

Ansatsen til Heideggers senere værenshistoriske tænkning findes allerede i *Væren og tid* fra 1927. Heidegger indleder nemlig værket med at fremstille "nødvendigheden af en eksplicit gentagelse af spørgsmålet angående væren" (s. 21). Heidegger mener netop at kunne gøre gældende, at filosofiens historie er en historie om, hvordan dette spørgsmål er nedsunket i glemsel. Således lægger han allerede i 1927 an til at dekonstruere filosofiens historie. Heidegger må samtidig frigøre sig fra filosofiens hidtidige metode- og begrebsapparat for at kunne fremsætte værensspørgsmålet på en måde, der er fri for alle associationer til tidligere misforståelser og teoretiske fejlgreb.

I sin bog *Existential Psychotherapy* fra 1980 beskriver den amerikanske psykiater Irvin D. Yalom, hvordan Heideggers *Væren og tid* fremstår som den ubestridte vinder inden for disciplinen sproglig forplumring. Heideggers bestræbelser på at frigøre sig fra filosofiens gængse vokabular kommer da også til at fremstå en anelse anstrengende. Han danner nemlig et helt nyt vokabular ved hjælp af et rend af bindestreger og låneord fra hverdagssprogets genbrugsudsalg. Læseren må derfor også tilegne sig en særpræget begrebs-

verden for at kunne komme ind i Heideggers projekt, og dermed kan den uvante læser let blive lukket inde i et begrebsligt parallelunivers. Eftersom læseren må ned på knæ og tage hele Heideggers sprogverden til sig for at kunne opnå en gedigen forståelse af værket, kan *Væren og tid* heller ikke anbefales til nye studerende og slet ikke til gymnasielever.

Mest af alt holder jeg af hverdagen...

Min lille indgangsfortælling fra Regent's University London viser, at Heideggers komplekse værk faktisk har et stort anvendelsespotentiale. *Væren og tid* kan da også udlægges som en genfortolkning af Aristoteles' praksisanalyse i *Den nikomakæiske etik*.

I 1927 forestiller Heidegger sig næppe, at hans fremstilling af spørgsmålet til værens mening kommer til at danne baggrund for en ny skoledannelse inden for psykoterapien og psykiatrien. Når dette spørgsmål er trådt i glemsel, skyldes det, ifølge Heidegger, at filosofien har overset den såkaldte ontologiske differens mellem væren og værende. Filosofiens historie er med andre ord historien om, hvordan væren er blevet identificeret med noget værende: Substansen, subjektet eller viljen til magt og så videre. For Heidegger er det imidlertid en afgørende pointe, at vi må skelne imellem det værende, det vil sige, hvad fænomener er på det ontiske niveau, og væren, det vil sige, hvordan fænomenerne er i deres struktur på det ontologiske niveau. Det fundamentalontologiske spørgsmål til værens mening må derfor fremstilles gennem en fænomenologisk analyse af væren som for det meste ikke viser sig, men hører til det som viser sig.

Ifølge Heidegger kan vi passende begynde med at spørge efter det værendes væren, som mennesket selv er. Mennesket er netop kendetegnet ved, at det i sin væren forholder sig til sin egen væren, og derfor udfolder *Væren og tid* sig som en indledende analyse af den menneskelige eksistens. Det værende, som mennesket er, kalder Heidegger for Tilstedeværen, hvilket henviser til, at menneskets eksistens er en Væren-i-verden. I modsætning til den klassiske erkendelsesteori er mennesket altså ikke et subjekt, der som bevidsthed kan repræsentere en adskilt verden af objekter. I vores tilstedeværen er vi derimod altid allerede i gang med at drage omhu for vores egen væren ved at sørge for os selv og andre mennesker *i verden*. Det korte af det lange er, at

Heidegger vil analysere eksistensen, sådan som mennesket udfolder sig i hverdagens praktiske håndtering af tilværelsen.

Konformitetens menneske

For Heidegger er mennesket til i en med-væren, hvilket betyder at samværet med andre mennesker er grundlæggende for vores praktiske hverdags-erfaringer. Den eksistentielle inspiration viser sig ved, at mennesket netop dermed har en tendens til at fortabe sig selv i massens anonymitet. Mennesket gør sig selv konformt og lever, med Heideggers ord, sin tilværelse sådan, som "Man" nu gør. Kierkegaard skrev om spidsborgertilstanden. Nietzsche om flokmentaliteten. Eftersom eksistensen kan forstås som et felt af muligheder, gør mennesket sig derved uegentligt ved at overtage de livsudsigter og livsopfattelser, som den kulturelle gennemsnitlighed lægger frem. Som den Heidegger-inspirerede eksistensterapeut Alice-Holzhey Kunz også udtrykker det, tilpasser det moderne menneske sig normaliteten for at undvige de bekymrende spørgsmål om tilværelsens grundvilkår.

Heideggers inspiration fra Kierkegaard viser sig også derved, at angsten netop kan rive mennesket ud af tilværelsen i uegentlighed. Derved kalder samvittigheden på mennesket til at påtage sig selv og leve et liv i egentlighed. Hermed gør mennesket sig fremadrettet skyldig i at vælge sine egne muligheder. Den hellenistiske og romerske filosofi betonedede på tilsvarende vis, hvordan mennesket måtte rive sig fri fra at leve som drømmeagtigt drivtømmer ved at besinde sig på livets korthed. Memento mori! For Heidegger er det da også netop igennem en besindelse på det forhold, at vi skal dø, at vi kan gribe vores egentlige muligheder i beslutsomhed i stedet for at fortabe os selv. Eksistensen kan med andre ord beskrives som en væren-til-døden, og netop derfor er menneskets væren også helt igennem tidslig. Væren og tid.

Filosofiens svar på bonderøven

Sidste del af *Væren og tid* omfatter en analyse af den eksistentielle tid. I hverdagen erfarer vi først og fremmest tiden gennem vores praktiske håndtering af tilværelsen fra solopgang til solnedgang. Fra hanen gaber til konen gaber. Heideggers filosofi er med nogen ret blevet kaldt for en bondefilosofi, og modellen ligner da også en bondes arbejds- og døgnrytme. Modsat Sartres

senere eksistensfænomenologi, der snarere mimer det narcissistiske storby-menneske.

Fortid, nutid og fremtid erfares ud fra det, som vi er i gang med. Vi kan derfor også opleve tiden som kort eller lang, og således netop også som noget, vi kan fortabe. Vores umiddelbare oplevede tid adskiller sig fra den afledte tidsopfattelse, hvor vi måler tiden i enheder som tidsforløb. Først her kan vi begynde at adskille fortid, nutid og fremtid i væsensforskellige etaper. Eftersom vi har en tendens til at fortabe os i uegentlighed, har vi også en tendens til at fremhæve nutiden og dermed lade som om, at tiden ikke går hen imod døden.

I det vi lever i tiden, lever vi også i historien og er henvist til den overleverede tradition. Ifølge Heidegger kan vi igen både forholde os til denne tidslighed på en uegentlig og en egentlig måde. Vi kan lade os drive med historien og blot passivt overtage de livsopfattelser og normer, som den kulturelle horisont giver os. Eller vi kan forholde os aktivt og beslutsomt til den overleverede tradition og acceptere eller forkaste den.

Veje og vildveje

Heideggers værk fra 1927 kan læses på to måder. Vi kan vælge at betone den eksistentielle dimension i værket, som jeg har gjort, men så er der imidlertid ikke så meget andet at hente hos Heidegger, end vi finder i den øvrige eksistensfilosofi og i den romerske livsfilosofi. Vi kan også vælge at betone den fænomenologiske dimension, og så leverer Heidegger en række centrale begreber og indsigter, som har kunnet anvendes i forsknings- og praksis-sammenhænge. Dermed også sagt at *Væren og tid* indeholder flere facetter og kan ligesom Heideggers øvrige forfatterskab ikke reduceres til ét simpelt projekt.

Heideggers vanskelige stil gør, at værket bedst egner sig til en tålmodig og trænet læser. Nybegynderen kan alt for nemt komme på vildveje.

Tiltrængt og lærerig indføring i 1400 års islamisk tænkning

Safet Bektovic

Islamisk filosofi – Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger

Forlaget Anis, 2012

249 sider

Kr. 299,-

v/ Claus A. Andersen, videnskabelig medarbejder ved Lehrstuhl für Philosophie I, Universität Mannheim

I bogens første sætning konstateres, at "forskningen i islamisk filosofi er ikke imponerende". Det er måske rigeligt pessimistisk, men afspejler i hvert fald den kendsgerning, at kun få fagfilosoffer umiddelbart vil kunne forbinde noget filosofisk indhold med navnene på den lange række muslimske tænkere, som Safet Bektovic (tidligere lektor ved Københavns Universitet, siden bogens udgivelse seniorlektor ved Universitetet i Oslo) behandler i *Islamisk filosofi*. Det gælder både for middelalderens islamiske filosofitradition og for det tyvende og det enogtyvende århundredes islamiske filosofi. Desto mere imponerende er det af Bektovic udførte formidlingsarbejde, som omfatter den islamiske filosofi i alle dens historiske faser og ret forskellige udformninger. Bogens atten kapitler vægter således den middelalderlige tradition og moderne henholdsvis nutidige diskussioner blandt islamiske filosoffer nogenlunde lige højt.

De første ni kapitler følger udviklingen af islams intellektuelle historie fra begyndelsen til den sene middelalder (og til dels længere op i tiden). Det drejer sig om mere end filosofi i snæver forstand. Dels fordi den, ganske vist ikke helt tidlige, islamiske tradition selv skelner mellem et særdeles snævert filosofibegreb (*falsafa*), som definerer filosofi som fortrinsvis aristotelisk tænkning, og et alternativt filosofibegreb (*hikma*), som kendetegnes ved åbenhed overfor nyplatonisk og mystisk orienteret tænkning (s. 19), således at den islamiske filosofi, sådan som Bektovic fremstiller den, omfatter mere end blot *falsafa*. Men dels også fordi der introduceres til forskellige aspekter af den islamiske lærdomskultur, som snarest kan betragtes som den historiske baggrund for filosofiske diskussioner. Vi informeres eksempelvis om den institu-

tionelle forankring af studiet af antikke filosofiske værker i lærdomscenteret "Visdommens hus" i Bagdad (grundlagt i år 832, ødelagt under mongolernes storm på Bagdad i 1258), hvor værker af blandt andre Aristoteles, Platon og Plotin oversattes til arabisk (s. 17-18).

I et kapitel for sig introduceres islams tidlige historie, som først og fremmest er en historie om dybe splittelser eller måske snarere udeblivelsen af en alment anerkendt samlende faktor. Her som i det følgende kapitel om islamisk retstænkning trækker Bektovic trådene helt op til vor egen tid, sådan at den store mangfoldighed af religiøse, politiske og juridiske traditioner inden for moderne islam fremstår som begrundet allerede i islams tidligste udvikling. Det er interessant at hæfte sig ved Bektovics observation (i det sidste og konkluderende kapitel), at de tidlige filosofisk-teo-logiske diskussioner var politisk og ideologisk motiverede: Fri vilje og præ-destination blev diskuteret i sammenhæng med spørgsmål om legitimation af magt, særligt umayyadekaliffernes styre i Damaskus (s. 211). Det er klart, at den, der vil opretholde sin verdslige magt, har en interesse i en teologisk begrundelse af det beståendes uforanderlighed. På den anden side er det ikke overraskende, at spændingsforholdet "mellem åbenbaring og fornuft, prædestination og fri vilje" står centralt i islamisk tænkning, da islam jo har dette til fælles med andre åbenbaringsreligioner (s. 50). Bektovic forklarer, at der i Koranen både findes vers, som betoner Guds almagt, og vers som tvært-imod fremhæver menneskets frie vilje. Mens det første træk er i overens-stemmelse med den præislamiske arabiske skæbnetro, hvilket var udslags-givende for prædestinationslærens dominans i den islamiske ortodoksi, er det andet træk foreneligt med Koranens opfordring til menneskene til at engagere sig i den moralske forbedring af deres samfund, hvilket naturligvis forudsætter et vist frirum for menneskelige afgørelser (s. 54-56).

Efter kapitlerne om islams tidligste intellektuelle historie giver Bektovic en indføring i en række filosofiske forfatterskaber. Han fokuserer på de vigtigste tænkere. Størst opmærksomhed får al-Ghazali (1058-1111) og Ibn Rushd (1126-1198), som begge behandles i et kapitel for sig. Tro mod kronologien introduceres dog først til al-Kindi (796-973), "der lagde grunden til den filosofiske tradition inden for islam" (s. 61), al-Farabi (872-950) og Ibn Sina (980-1037). Trods forskelligheder i detaljen har disse tre tænkere kombinationen af

aristotelisk filosofi med nyplatoniske motiver som fællestræk. De to strømninger var ikke skarpt adskilte i denne periode. Al-Farabi gjorde sig ligefrem til talsmand for det synspunkt (i den vestlige tradition også kendt fra Giovanni Pico della Mirandola), at der ikke er nogen indholdsmæssig, men kun en "metodisk" forskel mellem Platons og Aristoteles' filosofi, hvilket måske skyldes, at han tolkede et skrift af nyplatonikeren Plotin som "Aristoteles' teologi" (s. 65). Bektovic refererer desuden al-Farabis religionskritiske tanke, at de forskellige religioner er "symbolske og metaforiske udtryk for den samme metafysiske sandhed", og at religionernes formål egentlig består i, "at formidle filosofiske ideer og moralsk indsigt til masserne ved blandt andet at konkretisere dem i form af love og regler" (s. 66). Dermed er religion en slags filosofi for folket; den egentlige indsigt opnås i filosofien, ikke i religionen.

Al-Ghazali, hvis sympati ligger hos de ortodokse teologer, vender sig imod netop denne opfattelse af filosofien. Virkelig indsigt opnås ikke gennem filosofien, da al menneskelig viden er behæftet med tvivl (med et nik til Descartes kalder Bektovic dette motiv for "al-Ghazalis metodiske skepticisme", s. 83), men derimod gennem "guddommelig vision" (s. 75). Tilsvarende finder al-Ghazali dét i den islamiske mystik, sufismen, som han ikke finder i filosofien: Sufi-erfaringen er for ham ligefrem et sandhedskriterium (s. 77). Ibn Rushd, i den latinske tradition kendt som Averroes, står derimod for en tilbagevendende til den rationelle tænkning. Sit forsvar for filosofien formulerede han blandt andet i direkte debat med al-Ghazali, nemlig i værket *Tahafut al-tahafut* ("Inkonsistensens inkonsistens"), som er et svar på al-Ghazalis filosofikritik i hans skrift *Tahafut al-falsafa* ("Filosofiens inkonsistens") (s. 88). Ibn Rushd synes at have opnået et afbalanceret syn på forholdet mellem filosofi og religion, som trods deres forskellighed ("epistemologiske uensartethed") kan trives ved siden af hinanden, som en moderne "averroist", al-Jabri, har betonet (s. 160 og 214). Bektovic fremhæver Ibn Rushds store indflydelse på den latinske skolastik (s. 94). Han og Ibn Sina (i den latinske tradition kendt som Avicenna) havde afgørende indflydelse på Thomas Aquinas, og de er vel de to islamiske tænkere, der opnåede størst anerkendelse i vestlig, middelalderlig filosofi. Ibn Tufayl (ca. 1116-1185), Ibn Rushds mentor, nævnes blot i forbifarten (s. 85). Da han er forfatter til det eneste skrift fra den klassiske islamiske filosofitradition, som i mands minde er udkommet i dansk oversættelse, kunne man have forventet et par bemærkninger om hans værk. Måske har Bektovic ude-

ladt dette i erkendelse af, at Ibn Tufayls præstation og filosofihistoriske betydning trods alt, og trods genopdagelsen af Ibn Tufayl i vesten i oplysnings-tiden, ikke er helt på højde med, hvad de nævnte forfattere opnåede. Hvorom alting er, så kan det anbefales sideløbende med Bektovics kapitler om middelalderens islamiske filosofi at læse Ibn Tufayls filosofiske fortælling *Hayy Ibn Yaqzan og den østlige visdoms hemmeligheder* (oversat, kommenteret og med efterskrift af Henrik Kaufmann Sørensen, Forlaget Vandkunsten, 2008), da det lille letlæste skrift kommer omkring de samme fundamentale problemstillinger vedrørende forholdet mellem religion og rationel tænkning, som optog de af Bektovic behandlede tænkere.

Eftersom Ibn Rushd er den sidste muslimske tænker, som fik betydning for filosofiens udvikling i vesten, har man i den filosofihistoriske forskning ofte betragtet ham som den sidste filosof i middelalderens islamiske tradition, hvilket naturligvis er en historiografisk fejlslutning. Bektovic behandler perioden fra generationen efter Ibn Rushd til nyere tid i et enkelt kapitel (s. 96-110). Han påpeger, at der faktisk fandt en svækkelse af filosofien sted, og at dette skete parallelt med dybtgående politiske ændringer, blandt andet reconquistaen i Spanien og de mongolske stammers fremmarch i Asien. Dette betød imidlertid ikke, at den filosofiske tænkning helt blev afbrudt.

Hovedtendenserne i periodens tænkning adskiller sig dog markant fra den tidligere filosofi med dens stærke aristoteliske orientering. Bektovic behandler tre tendenser: Der var for det første en tendens i den modsatte retning, nemlig til styrkelse af den islamiske ortodoksi. Tendensen er repræsenteret af Ibn Taymiyyah og er en udvikling med udløbere i vor egen tids salafistiske bevægelse. En anden tendens i perioden var den persiske visdoms- eller *hikma*-tradition, repræsenteret af al-Suhrawardi og, i langt senere tid, af Mulla Sadra, som opnåede sit højdepunkt i perseriget i 1600-tallet. En tredje tendens var sufifilosofien, repræsenteret af Ibn Arabi og Rumi, den intellektuelle side af den islamiske mystik, som allerede al-Ghazali var tilhænger af. Bektovic gør desuden opmærksom på Ibn Khaldun (1332-1406), en interessant senmiddelalderlig figur, som falder helt udenfor de nævnte kategorier. Med sin teori om den cykliske samfundsudvikling og dens "økonomiske, politiske og social-psykologiske mekanismer" må han ifølge Bektovic betragtes som "forgængeren til den moderne sociologi". Ibn Khalduns videnskabelige projekt

var tilsyneladende forbundet med en rationalistisk religionskritik, for han var også fortaler for det synspunkt, at etableringen af et retfærdigt samfund ikke forudsætter sharialoven eller overhovedet nogen bestemt religion, men kan opnås ved hjælp af fornuften alene (s. 100).

I moderne tid drejes diskussionen om forholdet mellem fornuft og tro, henholdsvis filosofi og religion i en retning, så den især kommer til at handle om forholdet mellem vestlig modernitet og islamisk tradition. Bektovic forklarer overbevisende denne forandring med henvisning til den modsatrettede kulturelle udvikling i vesten og i den islamiske verden i 1700- og 1800-tallet: Hvor den islamiske verden oplevede en generel tilbagegang, oplevede den vestlige verden i den samme periode en generel fremgang, som resulterede i sidstnævntes verdenspolitiske dominans over førstnævnte (s. 111). For muslimske intellektuelle i det sene nittende og begyndende tyvende århundrede (al-Afghani, Abduh, Iqbal) fremkaldte dette en fordring om en grundlæggende fornyelse af den islamiske kultur, som gennem samtidig besindelse på islamiske værdier og indoptagelse af bestemte træk ved den vestlige modernitet skulle bringe den islamiske kultur på højde med og frigøre den fra den vestlige. Bektovic behandler denne modernistiske bevægelse i et kapitel for sig (s. 111-121).

I de følgende kapitler introduceres til en række filosofiske forfatterskaber, som i høj grad vidner om både indflydelsen fra det tyvende århundredes europæiske filosofi og behovet for et nyt syn på grundlaget for den islamiske kultur, herunder især Koranen som tekst. Den pakistanske filosof Fazlur Rahman (1919-1988), "en af de mest indflydelsesrige muslimske intellektuelle" (s. 122), er et godt eksempel, idet Rahman under inspiration fra hermeneutikken (Gadamer og Betti) underkaster Koranen en ny læsning, som betoner profetens aktive rolle i åbenbaringen for derved at nå bagom det tidsbundne ved Koranens tekst til dens overtidslige budskab. Profetens tidsbundne fortolkning er dermed blot en blandt flere mulige. En lignende læsestrategi benytter tydeligvis den nulevende iranske filosof Abdolkarim Soroush (s. 185). Seyyed Hossein Nasr, en anden nulevende iransk filosof, er fortaler for en teosofisk tilgang, som betoner den mangfoldige islamiske traditions enhed i en bagvedliggende metafysisk sandhed, hvilken tanke han udvider til også at omfatte andre religioner (s. 139-40, jævnfør også bemærkningen om al-Farabis

lignende synspunkt ovenfor). En helt anden drejning af diskussionen finder vi hos den algerisk-franske filosof Mohammed Arkoun (1928-2010), som er påvirket af Foucault, Derrida og Lacan: Han afviser direkte ideen om, at man kan give en "ultimativ fortolkning af islam" (s. 146), hvilket vist må forstås sådan, at det heller ikke er muligt at nå bagom en religions historiske udtryk til en overtidlig kerne. Det, som undersøgelsen af den tidlige islamiske traditions tidsbundne og ideologiske udlægninger kan afdække, er "den oprindelige fortolkningskompleksitet" (s. 151), som unddrager sig alle ensidige fortolkninger. Det betyder imidlertid ikke, at de enkelte historiske fortolkninger må afvises, da Arkoun mener, at "en åben og pluralistisk epistemologi" kan omfavne dem alle, herunder både religiøse og sekulære, samt centrale og marginale fortolkninger (s. 153). Han kan således fastholde "relevansen af det transcendentale som en del af den nye epistemologi" (s. 223). Beslægtede tanker finder man hos den indonesiske filosof Madjid Nurcholish (1939-2005). Det særligt interessante ved Nurcholishs tænkning, sådan som Bektovic fremstiller den, er, at han – præget af indonesisk islams åbenhed og mangfoldighed – opfatter sekulariseringen og pluraliteten af tilgangene til religionen som værende i samklang med, ja, ligefrem grundlagt i Koranens væsentlige indhold, fordi Koranen selv opfordrer til forbedring af samfundsforholdene. Dette budskab transcenderer det kontingent-historiske ved Koranens tekst (s. 189 og 195).

Der er ganske vist et essentielt budskab i islam, men det kan kun forstås i en bestemt historisk kontekst, sådan at hver generation har til opgave at "gentænke islam" (s. 194). Nurcholish afviser ideen om en islamisk stat, og man forstår hvorfor: En statsautoriseret religion ville kun være en hindring for den dynamik, der ifølge ham findes i religionens kerne. Også den marokkanske filosof Mohammed Abed al-Jabri (1936-2010) er fortalende for en befrielse af religionen fra omklamrende magtstrukturer, ikke mindst selve det religiøse sprog som i tidlig islam helliggjordes, med det resultat, at læseren af Koranen ikke var fri i forhold til teksten (s. 162). Til forskel fra Nurcholish tager al-Jabri ikke udgangspunkt i en koranbaseret teologi, men – filosofisk nok så interessant – i den islamiske traditions rationelle filosofi, særligt Ibn Rushd og Ibn Khaldun (s. 159-60). Også Hassan Hanafi, som er en nulevende ægyptisk filosof, gør sig tanker om religion og frihed. Han anser religionen for i sin natur at være befriende (stikord: "befrielsesteologi"), men førend religionen kan befri menneskene, må religionen først befries fra dogmatiske fortolkninger (s.

173). I sine globaliseringskritiske overvejelser betoner Hanafi desuden, at vesten og islam bør ses som ligeværdige, idet de har fælles mål, såsom beskyttelse af minoriteter og bekæmpelse af social uretfærdighed (s. 176). Også ifølge ovennævnte Soroush er islam forbundet med bestræbelsen på at opnå retfærdighed, men omvendt er denne bestræbelse naturligvis ikke kun begrænset til islam eller til nogen bestemt religion (s. 188). Allerede i den sene middelalder udtrykte Ibn Khaldun den samme tanke, som således må konstateres at være et blandt flere gennemgående temaer i den islamiske filosofis historie – i Bektovics fremstilling af den.

I et kapitel for sig behandler Bektovic de intellektuelle diskussioner om kvindernes stilling i den islamiske kultur. Allerede Ibn Rushd og Ibn Arabi var fortalere for ligestilling mellem kønnene (s. 93 og 107), men som man kan tænke sig, er de moderne diskussioner af dette emne på overfladen knyttet til spørgsmålet om forholdet mellem vestlig modernitet og islamisk tradition, sådan at tilhængere af ligestillingen oplever at blive beskyldt for at gå vestens ærinde. Det er derfor interessant at observere, at de mere subtile bidrag til debatten primært handler om fortolkningen af den islamiske kulturs grundlag. For den ægyptisk-amerikanske specialist på området, Leila Ahmed, drejer det sig om at give en kontekstualiserende-historisk læsning af Koranen, som udsunder de elementer fra teksten, som ikke kan regnes til det essentielle budskab, men snarere skyldes de historiske forhold på Muhammeds tid og i den tidligste udvikling af Islam, hvor præislamiske værdier stadig gjorde sig gældende (s. 202). Denne læsestrategi, som i andre sammenhænge også benyttes af mandlige islamiske intellektuelle, er et gennemgående træk i diskussionerne om dette emne. Forfattere som Fatima Mernissi (Marokko), Asma Barlas (Pakistan / USA) og Amina Wadud (USA), som Bektovic giver mest opmærksomhed, er eksempler på denne tendens. Bektovic fremhæver, at de to sidstnævnte ikke forstår sig selv som feminister i traditionel forstand, men snarere som fortolkere af Koranen og den islamiske tradition med et særligt fokus på ikke-patriarkalske og ikke-kvindeundertrykkende elementer i deres religion (s. 209).

Ved læsningen af Bektovics kapitler om de enkelte moderne forfatterskaber kan man i flere sammenhænge føle sig erindret om Gianni Vattimos ærinde i *Jeg tror, at jeg tror* (oversat af Finn Frandsen, efterord af Niels Grønkjær, For-

laget Anis, 1999). Grunden er, at især fordi Vattimo, som Bektovic også selv refererer til, i sekulariseringen med dens opløsning af den kristne traditions klassiske metafysik ser en bekræftelse af det væsentlige ved kristendommen, næstekærligheden, som netop har det bedst uden for alt for stærke strukturer, og hvis normative funktion rækker ud over religionens kontingente og historiske udformninger. En læsning af Koranen, som på en gang relativiserer det kontingente ved den islamiske tradition og samtidig ikke taber religionens normative eller transcendent funktion ud af syne, er netop, hvad flere af de omtalte forfattere er ude på (s. 221). Bektovics eget bud på, hvad filosofiens opgave kan bestå i for nutidens islam, synes at være beslægtet med Arkouns fortolkningsteori (se ovenfor), for Bektovic ser det som en filosofisk opgave "at værne om kompleksiteten" (s. 226). Filosofien bliver således til et bolværk mod ensidighed og forenkling i forståelsen af islams grundlag og budskab. Denne opfattelse af filosofiens funktion er selvsagt af stor relevans også i andre sammenhænge. Desuden fremhæver Bektovic, der selv er Kierkegaard-specialist, denne tænkers relevans for en moderne islamisk religionsfilosofi, for så vidt som denne tager på sig at gentænke de eksistentielle problemstillinger, som islam langt hen ad vejen har til fælles med kristendommen (s. 226-227).

Bemærkelsesværdig er også Bektovics bemærkning om, at den filosofi-historiske forskning i dag hverken kan se bort fra den islamiske traditions betydning for formidlingen af den antikke filosofi eller fra dens egne originale bidrag (s. 211). Man kunne tilføje, at det er givet, at vores multikulturelle samfund på langt sigt vil tænke anderledes (ikke mindst) om filosofiens historie end hidtil.

Bogen er veldisponeret og formidler på let tilgængelig måde et meget omfattende stof. I nogle kapitler kunne man, svarende til bogens akademiske niveau, have ønsket sig flere kildehenvisninger. I kapitlet om Ibn Khaldun findes eksempelvis blot en enkelt henvisning til et værk fra sekundærlitteraturen; præcise henvisninger til primærlitteraturen (i oversættelse) ville have været en stor hjælp til den læser, der måtte ønske at vide mere om denne interessante tænker. Bortset fra denne næsten ubetydelige anke er bogen absolut anbefalelsesværdig og tilmed et glimrende eksempel på

humanioras uomgængelighed for den dybere forståelse af baggrunden for aktuelle begivenheder i øst og vest.

Agamben i kortform – optakt til *Homo Sacer*

Giorgio Agamben

Midler uden mål. Noter til politikken

Forord og oversættelse ved Søren Gosvig Olesen

Forlaget Wunderbuch, 2015

132 sider

Kr. 229,-

v/ Lasse Martin Jørgensen

Giorgio Agamben er ikke nogen typisk filosof. Hans tilgang til filosofien er markant anderledes, end det er normen nu om stunder. Han begrænser sig ikke til at diskutere den fagfilosofiske kanon. Litterære, teologiske og naturvidenskabelige kuriositeter indgår i overvejelserne med samme vægt som filosofiske klassikere. Agambens værker er pragteksempler på, at tænkningen kan finde næring andre steder end ved de kilder, som traditionen – og de filosofiske institutter – har udpeget som væsentlige.

Midler uden mål er en samling af kortere tekster, alle forfattet i tidsrummet 1990-1995. De er således skrevet i tiden umiddelbart op til udgivelsen af den første bog i Agambens storstilede Homo Sacer-projekt, *Homo Sacer – den suveræne magt og det nøgne liv*, som udkom i 1996. Det er derfor ikke overraskende, at *Midler uden mål* kredser om mange af de samme temaer, som Agamben senere behandler mere indgående i Homo Sacer-projektet.

De korte tekster kan udmærket bruges som indgang til det omfattende Homo Sacer-projekt. Nøglebegreber som 'lejr', 'livs-form', 'undtagelsestilstand', 'suverænitet' og 'nøgent liv' behandles kort og præcist. Det betyder dog ikke, at der er tale om en letlæselig introduktion – kompleksiteten er stor, og referencerammen er bred. Agamben stiller krav til sin læser.

Heldigvis har værkets oversætter, Søren Gosvig Olesen, forsynet udgivelsen med et kyndigt forord, der kaster lys over nogle af Agambens mere indforståede henvisninger. Især bliver Agambens forhold til den franske situationist Guy Debord og dennes begreb om 'skuespilsamfundet' skitseret. Det samme bliver omstændighederne omkring den italienske korruptions-skandale, kendt som Tangentopoli, der i starten af 90'erne flåede tæppet væk under landets politiske establishment og ryddede vejen for Silvio Berlusconi og Forza Italias vej til magten.

Værket er inddelt i tre afsnit, hvert bestående af tre eller fire tekster. De fire tekster, der udgør værkets første afsnit, er velsagtens det oplagte sted at starte for enhver, der vil begive sig ind i Agambens tænkning.

I teksten "Livs-form" præsenterer Agamben begrebet 'det nøgne liv'. Desuden skitserer han sit positive projekt, der har til formål at modarbejde den biopolitiske produktion af nøgent liv.

Agamben griber tilbage til antikkens grækere for at forklare, hvad han forstår ved 'nøgent liv'. Grækerne havde nemlig to udtryk for det, vi kalder liv: Zoé og bios. Vi kan genkende disse begreber i ordene 'zoologi' og 'biologi'. Zoé udtrykte det blotte faktum, at noget er levende. Bios vedrørte derimod den særegne form, et liv antager. I produktionen af nøgent liv udskilles zoé fra bios, livet skilles fra sin form, og tilbage står noget, hvorom der ikke kan prædiceres andet end, at det er levende. Det er dette, Agamben benævner 'det nøgne liv'. En livsform, der er frataget ethvert kendetegn, enhver identitet, efterladt som noget blot levende.

Med introduktionen af begrebet 'livs-form' proklamerer Agamben sin hensigt om at tænke et liv, der ikke muliggør, at zoé udskilles fra bios; et liv der ikke kan adskilles fra sin form og således umuliggør produktionen af nøgent liv. Agambens livs-form er kendetegnet ved en betoning af *potentialiten* – et andet nøglebegreb. Det er et liv, der ikke lader sig udtømme i en afgrænset identitet, men for hvilket det drejer sig om det potentielle.

I "Hinsides menneskerettighederne" konkretiserer Agamben forståelsen af dette nye politiske subjekt. Det sker gennem en læsning af flygtninge og

fædrelandsløses vilkår. Agamben stiller skarpt på det faktum, at idéen om universelle menneskerettigheder kommer til kort i netop disse tilfælde, hvor de for alvor skulle stå deres prøve. Slutningen på Første Verdenskrig markerede fremkomsten af flygtningen som et massefænomen. Siden har flygtningebegrebet været et kritisk grænsebegreb for nationalstaten. Nationalstatens suverænitet er nemlig grundet i indfødsretten, som sikrer, at det nøgne liv ved fødslen indskrives i nationalstatens magtstruktur. Menneskerettighederne er snarere at forstå som borgerrettigheder, som det nøgne liv iklædes gennem sin indskrivning i nationalstaten.

”Rettighederne tildeles altså kun *mennesket* i den udstrækning, hvor dette bliver den forudsætning, som forsvinder (og endda aldrig som sådan må komme frem i lyset) bag *borgeren*.” (s. 38)

Flygtningen bryder forbindelsen mellem fødsel og nationalitet, mellem mennesket og borger, og bringer derved mennesket som sådant, det nøgne liv, frem i lyset. Agamben henleder opmærksomheden på det faktum, at nazisterne denationaliserede folk inden de sendte dem i koncentrationslejr. Men hvordan kan denne udsatte flygtningeskikkelse virke som model for et kommende politisk subjekt?

Kimen er, at de stadig stigende flygtningestrømme udfordrer et par af nationalstatens bærende principper: treenigheden stat-nation-territorium og – som nævnt – indfødsretten. Som mulig model for et kommende fællesskab, hinsides det fællesskab vi kender fra nationalstatens rammer, fremfører Agamben eksemplet Jerusalem. Hovedstad for to statslige organismer på én gang. Uden opdeling af territoriet. Med udgangspunkt i den aterritorialitet, der følger af en sådan model, kan der således udvikles en ny forståelse af begrebet 'folk'. En forståelse, der ikke har det nøgne liv som sit fundament:

”Kun på en jord, hvor staternes rum på den måde er blevet gennemhullede og topologisk omformede og hvor indbyggeren har lært at genkende sig selv som den flygtning, han er, er menneskenes politiske overlevelse tænkelig i dag.” (s. 42)

I den efterfølgende tekst, "Hvad er et folk?", går Agamben tættere på det begrebet om folket, der er virksomt i nationalstaten. Udgangspunktet er den etymologiske pointe, at de varianter af begrebet 'folk', der findes på de forskellige europæiske sprog (det franske 'peuple', det italienske 'popolo', og så videre) også altid bruges som betegnelse for den fattige, besiddelsesløse klasse. Det samme ord bruges altså som betegnelse for det politiske subjekt, og den klasse der er udelukket fra politikken, hvis ikke principielt udelukket så i hvert fald praktisk. Folket bærer altså altid allerede det grundlæggende biopolitiske brud – bruddet mellem borger og nøgent liv – i sig. Ifølge Agamben er vor tids politik kendetegnet ved forsøget på at ophæve denne splittelse, og udrydde de der er ekskluderet fra politikken.

Denne markante analyse udfoldes yderligere i "Hvad er en lejr?", hvor Agamben præsenterer den tese, der senere bliver bærende for Homo Sacer-projektets første bog: Lejren er vor tids biopolitiske paradigme. Lejren er i Agambens tænkning både at forstå konkret – som nazisternes koncentrations-lejr i Auschwitz eller lejren i Guantanamo Bay på Cuba – og mere abstrakt, som selve vor tids politiske paradigme.

Agamben undersøger, hvilke juridisk-politiske strukturer der overhovedet muliggjorde lejrens fremkomst. Han finder, at lejrenes opståen er knyttet til undtagelsestilstanden. Lejren opstår, når undtagelsestilstanden begynder at blive regel. I lejren får undtagelsestilstandens midlertidige ophævelse af samfundets orden således et permanent rum. En stabil virkeliggørelse af undtagelsen, som Agamben udtrykker det. Det er denne struktur, der er det centrale, ikke typen eller størrelsen af de forbrydelser der begås indenfor dens rammer. Når undtagelsestilstanden bliver reglen, reduceres borgerne til nøgent liv – og da er alt muligt. Med henvisninger til de jøder, der blev de-nationaliseret som et led i nazisternes "endelige løsning", skriver Agamben:

"For så vidt som dens indbyggere havde fået frataget enhver politisk status og var blevet reduceret til nøgent liv, var lejren også det mest absolutte biopolitiske rum, der nogensinde er virkeliggjort, i hvilket magten står umiddelbart overfor det rene biologiske liv." (s. 52)

I lejren afklædes mennesket enhver identitet og efterlades som noget blot levende. Lejren er med andre ord den mest ekstreme, konkrete manifestation af udskillelsen af *zoé* fra *bios*.

Med den første tekst i værkets andet afsnit, "Noter om gestus", nærmer vi os betydningen af værkets titel, *Midler uden mål*. Agamben analyserer begrebet 'gestus' og finder det kendetegnende, at der i gestussen hverken frembringes eller udføres noget. Således knytter begrebet om gestus sig til Agambens begreb om potentialitet. Gestussen er synliggørelsen af et middel som sådant, den er kommunikation af selve kommunikerbarheden. Politikken er de rene midlers sfære, skriver Agamben. Det er i politikken, at den menneskelige værens potentialitet træder frem. Det er her, det viser sig, at mennesket ikke er givet som dette heller hint, men i sin grund er et mulighedsvæsen.

Den efterfølgende tekst, "Sprogene og folkene", er en anmeldelse af Alice Becker-Hos *Les princes du jargon*. Becker-Hos værk undersøger sigøjnernes tilsynekomst i Frankrig i begyndelsen af det femtende århundrede og sammenholder dette med fremkomsten af *argoten*, det særlige sprog der taltes blandt de såkaldte *coquillards*, en gruppe forbrydere der hærgede Frankrig i samme periode. Værket viser, at argot ikke er sprog, men jargon, ligesom sigøjnerne ikke er et folk, men efterkommere af lovløse. Ifølge Agambens læsning gemmer værket imidlertid på en mere væsentlig konklusion: "Alle folk er bander og "coquilles", alle sprog er jargon og "argot"." (s. 72)

Agamben ser et frigørende potentiale i denne erkendelse, der kan tjene til at bryde kæden: sprogets eksistens-grammatik-sprog-folk-stat. Ligesom i analysen af flygtningens status er det potentialitetens tilsynekomst, som følger af dette brud, der bærer frigørelsens mulighed.

"Randnoter til "Kommentarer til skuespilsamfundet"" indeholder en lignende pointe om den situationistiske kunsts centrale gestus. Situationismen er et modstykke til den kapitalistiske varefetichismes fremmedgørelse af menneskets potentialitet.

"Den er et stykke liv, der er undsluppet den individuelle biografis kontekst, og et stykke kunst, der er undsluppet æstetikens neutralitet: ren praksis. Som hverken brugsværdi eller bytteværdi, hverken biografisk erfaring eller

upersonlig begivenhed, er gestus omvæltningen af varen, situationens katalysator for "denne fælles sociale substans' krystaller". (s. 80)

I "Ansigtet" bruger Agamben det menneskelige ansigt som et billede på den menneskelige tilegnelse af sproget. Ansigtet er ikke dette eller hint. Det er et billede på selve kommunikerbarheden. Når Agamben opfordrer os til bare at være vores ansigter, er det igen en betoning af potentialiteten som det menneskelige væsens grund.

Værkets tredje del indeholder tre tekster: "Det suveræne politi", "Noter til Politikken" og "Her i eksilet. Italiensk dagbog -1992-94". I førstnævnte tekst undersøges politiets rolle i de nutidige samfund, hvor undtagelsestilstanden er blevet reglen.

"Hensynene til "den offentlige orden" og til "sikkerheden", som i hvert enkelt tilfælde er op til politiet, opridser en zone uden skel mellem vold og ret, der er helt symmetrisk med suverænenens zone." (s. 100)

Agamben minder om, at nazisternes jødeudryddelser var politioperationer. Suverænen er trådt i politibetjentens rolle. Det viser sig også i det forhold, at enhver fremmed suveræn betragtes som potentiel forbryder. Som Agamben, med vanligt bid, udtrykker det, er der en vis trøst i denne ellers bedrøvelige tilstand – nemlig den, at suverænen endelig vedkender sig sit nære slægtskab til den kriminelle.

I "Noter til politikken" overvejes den fremtidige politiske tænknings væsen i lyset af tesen om historiens afslutning. Agamben finder en positiv mulighed i skuespilsamfundets ekspropriering af sproget. Sproget ligger så at sige brak i skuespilsamfund. Det muliggør en erfaring af selve det faktum, *at der tales*. En erfaring af sprogets mulighed. Af potentialiteten og den rene middelbarhed. Det er denne erfaring af potentialiteten, der er den fremtidige politiks kerne.

Den sidste tekst, "Her i eksilet", er værkets længste. Den tager afsæt i den førstnævnte Tangentopoli-skandale, der bragte det politiske Italien i knæ i begyndelsen af 90'erne. Det er en indigneret kritik af en korrupt politisk orden og ikke mindst af de medier, der spiller en væsentlig rolle i opretholdelsen af

det grundlæggende status quo. Fra et filosofisk perspektiv er det igen forholdet mellem politik og potentialitet, der er det mest interessante.

”Der findes politik, fordi mennesket af væsen er *argós*, ikke bestemt ved noget særligt gøremål – dvs. en ren potentiel væren, som ikke udfyldes af nogen identitet eller noget kald.” (s. 126)

En af tænkningens væsentligste opgave er at tænke en politik, der stemmer overens med denne forståelse af det menneskelige væsen. En tænkning med sigte på noget så lidet akademisk som ”det lykkelige liv”. Også her viser Agamben, at han ikke er som filosoffer er flest. Det er oftest hans diagnostik af det vestlige demokratis dårligdomme, der får størst opmærksomhed. Men *Midler uden mål – Noter til politikken* slår fast, at hans forsøg på at formulere en kur bestemt ikke må overses. Der er en radikalitet og en subversiv energi på spil i Agambens positive projekt, som ikke har sin lige andre steder i det filosofiske landskab.