

Filosofiske Anmeldelser

Nr. 4

Årgang 2, 2014

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

Gudløshedens prædiken: Jean-Paul Sartres humanisme. Jean-Paul Sartre: Eksistentialisme er en humanisme, v/ Anders Dræby Sørensen.....side 81

Dannelse til etisk-politisk fællesskab i viljen til det fremtidige gode liv på en fælles klode. Peter Kemp: Verdensborgeren – pædagogisk og politisk ideal for det 21. århundrede, v/ Vanessa Laura Bowns Poulsen.....side 86

Florentineren Ficinos kristne erotik - Et imponerende værk med grundigt, godt og indførende forord af Leo Catana. Marsilio Ficino: Kommentar til Platons Symposion, eller Om eros, v/ Jon Auring Grimm.....side 93

Den filosofiske opdragelse: Nietzsches eksistentielle dannelsespædagogik. Friedrich Nietzsche: Schopenhauer som opdrager, v/ Anders Dræby Sørensen.....side 95

Undring som en vej til dannelse. Finn Thorbjørn Hansen: At stå i det åbne – dannelse gennem filosofisk undren og nærvær, v/ Anders Dirksen.....side 100

Magtens (Ad)spredelseskarakter. Étienne de La Boétie: *Frivillig Trældom*, v/ Walid Mezian.....side 105

Gudløshedens prædiken: Jean-Paul Sartres humanisme

Jean-Paul Sartre

Eksistentialisme er en humanisme

Hans Reitzels Forlag, 2010

134 sider

kr. 175,-

v/ Anders Dræby Sørensen

Jean-Paul Sartres lille bog *L'Existentialisme est un humanisme* fra 1946 er stadig læseværdig. Bogen hedder i den danske oversættelse *Eksistentialisme er en humanisme* og er ikke blevet mindre relevant, end da eksistentialismen var mest populær i 1940'erne og 1950'erne.

En populær populæruddgave

I min egen studietid i 1990'erne omtaler en midaldrende mandlig universitetslærer Jean-Paul Sartres lille bog *Eksistentialisme er en humanisme* som "filosofi for gymnasiepiger". Det er ikke positivt ment, men derimod et signal fra hans side om filosofisk letbenethed. Den aura præger stadig Sartres bog inden for visse akademiske miljøer på universiteterne. Her har eksistentiel tænkning og især eksistentiel praksis i det hele taget trange vilkår og bliver ofte enten helt affærdiget eller druknet i et livløst vokabular.

Den lille bog fra 1946 er en stenograferet udgave af et særdeles velbesøgt foredrag afholdt den 29. oktober 1945. Med udgivelsen af foredraget får Sartre samtidig lavet en populær formidling af sine idéer. Ikke mindst idéerne fra hans digre filosofiske hovedværk *Væren og intet* fra 1943 og de fænomenologiske analyser i *Imaginationen* fra 1939 og *Egoets transcendens* fra 1937. Den øvelse har blandt andre Immanuel Kant sådan set allerede foretaget langt tidligere ved at udgive henholdsvis *Prolegomena* i 1783 og *Grundlæggelse af sædernes metafysik* i 1785 som en slags populæruddgaver af sine to første kritikker.

Da *Eksistentialisme er en humanisme* udkommer i 1946 er Sartre allerede blevet et kendt navn gennem romaner som *Kvalme* fra 1938 og novelle-

samlingen *Muren* fra 1939. Det stenograferede foredrag kommer til at fungere som en introduktion til Sartres filosofi og giver hans idéer en hidtil uset – og til en vis grad utilsigtet – popularitet i efterkrigstiden. Sammen med Albert Camus kommer Sartre på mange måder til at udgøre hovedfiguren i eksistentialismen. Strømningen bliver i 1940'erne og 1950'erne toneangivende modefilosofi og er desuden stærkt repræsenteret i tidens kunst og litteratur. Eksistentialismen bliver ikke mindst populær hos den jazzinteresserede ungdom, som på mange måder baner vejen for ungdomsoprøret årtiet efter.

Må filosofi være populært?

Når det akademiske broderskab nedvurderer Sartre og hans bog, har det flere grunde. Først og fremmest begår Sartre den dødsynd, at han altså ikke alene formaster sig til at lave en slags populæruddgave af sit filosofiske projekt. Som noget helt uhørt bliver hans filosofi også uhyre kendt. Især blandt den voksende andel af ungdommen, som bliver studenter. Miseren er altså den, at Sartre dermed hæver sig over dyrkelsen af den akademiske fagfilosofi som et svært tilgængeligt og esoterisk foretagende for særligt indviede, der kræver mange års fordybelse.

At der i den forbindelse netop er tale om en – i nogles øjne – ganske alvorlig forseelse, har den norske forfatter Jostein Gaarder også måttet erkende. Da han udgav den filosofihistoriske romansucces *Sofies verden* i 1991, blev Gaarder udsat for trusler og adskillige hadske tilkendegivelser. Lige siden G.W.F. Hegel har begrebet 'populærfilosofi' da også udgjort en næsten utvetydigt nedværdigende betegnelse. For Hegel bliver betegnelsen nemlig ikke mindst en måde at forsvare sine egne idéer på over for en særlig gruppe franske oplysningsfilosoffer. Med Moses Mendelsohn i spidsen mener gruppen, at filosofien netop ikke bør lukke sig inde i elfenbenstårnet i abstrakte spekulationer. Den skal derimod fremme den almene oplysning ved at gøre den forståelig og anvendelig.

Sartres ærinde er dog langt fra at bedrive såkaldt populærfilosofi. Tværtimod bruger han en del af foredraget og den efterfølgende diskussion på at kritisere populariseringen af eksistentialismen i det omfang denne bliver til modetænkning uden nogen reel substans. En popfilosofi. En del af Sartres mål er derfor at forsvare eksistentialismen som en streng tænkning, der ude-

lukkende er "bestemt for teoretikere og filosoffer" (s. 43). Ganske som i Kants tilfælde er Sartres bog da heller ikke udtryk for hverken discounttænkning eller populisme.

Når Sartres idéer alligevel bliver populære, hænger det først og fremmest sammen med, at de falder på et tørt sted. Som den italienske forfatter og tidligere koncentrationslejerfange Primo Levi skriver, er Auschwitz et bevis på, at Gud ikke eksisterer. To verdenskrige har skabt en slags kollektiv eksistentiel krisetilstand, og temaet 'fremmedgørelse' bliver på forskellig vis fremherskende i de intellektuelle miljøer. Ikke alene gennem den fremstormende marxisme. Men også via den nye eksistentielle fænomenologi og eksistentialisme i Europa og USA. Som de gamle stoikere anførte, var filosofiens primære mål at vise mennesket vejen i en problematisk verden. Sartre forsøger netop at påtage sig denne opgave og artikulere ikke bare tidens problem, men også en slags løsning på det.

Det stenograferede foredrag er et udtryk for, at Sartre nødtvungent vælger at gå ind i en populær diskussion for at forsvare sig imod sine kritikere. Foredraget kan nemlig betragtes som en forsvarstale, hvor Sartre først og fremmest adresserer marxisterne og katolikkerne. Desuden må Sartre mere generelt forsvare sig imod den almindelige forvanskning af sine idéer, som følge af deres populære udbredelse. Sartre er fuldt ud vidende om, at han dermed må afsvække sine ideer "for at gøre dem forståelige" (s. 96). Med andre ord må Sartre overskride sig selv og sætte sine tanker på spil. Denne overskridelse udgør ikke alene kernen i hans filosofi. Den er også nødvendig for en filosofi, der er baseret på et engagement og derfor har noget reelt på hjerte, som lige præcist må "laves for at være alvorligt ment" (s. 96). Filosofien må altså på én gang være streng tænkning og samtidig anstrenge sig for at overskride sig selv. Nemlig for at kunne føre til handling i samfundet og dermed "betale prisen for læren og ikke bare sætte den ind i bøger" (s. 97).

Mennesket som gudløst projekt

Sartres filosofi melder sig først og fremmest som et svar på menneskets erkendelse af Guds død. Hans svar kan ses i direkte forlængelse af den ateistiske eksistenstænkning fra 1800-tallet og frem. Særligt hos Martin Heidegger. Sartre finder nemlig ikke, at de moderne videnskaber og

teknologien rummer den endelige løsning på de eksistentielle udfordringer, som viser sig for det moderne menneske. Ikke mindst fordi videnskaberne og teknologien enten opfatter mennesket som et objekt eller en frembringelse, der altså kan defineres ved en essens eller en natur ud fra en række grundegenskaber eller -funktioner. Hermed tager videnskaberne og teknologien nemlig ikke den fulde konsekvens af gudløsheden.

Omdrejningspunktet for Sartre er nu ikke blot mennesket som dette eller hint men derimod dets måde at være til på som bevidst væsen. Derfor er afsættet for mennesket netop selve det, at mennesket *er*. I Heideggers sprogbrug taler vi om menneskets væren som Tilværen. Som Sartre velkendt udtrykker det med ordene: "eksistensen går forud for essensen" (s. 44). Sætningen giver mening i det øjeblik, vi forstår mennesket eksistentiefænomenologisk ud fra dets subjektive oplevelse af verden. I udgangspunktet er mennesket derfor intet men bliver til noget igennem sin *gøren*. Jeg får altså først en reflekteret og bevidst oplevelse af mig selv som et bestemt væsen med en bestemt identitet og nogle bestemte egenskaber igennem de valg og fravalg, som jeg foretager. Handlingen er dermed det grundlæggende ved eksistensen. På den måde er mennesket også til i en basal overskridelse. Idet mennesket projicerer sig ind i fremtiden og bliver det, som det i en fundamental forstand har planlagt at være. Ud fra et oprindeligt valg som Sartre kalder et livsprojekt. Der er med andre ord ikke på forhånd givet noget formål med det enkelte menneskes liv, men det vælger selv meningen med det.

Eksistentialistisk livsæstetik

For Sartre er mennesket i bund og grund ren eksistentiel frihed. Altså som subjektiv oplevelse af sig selv. Samtidig er mennesket fordømt til denne frihed. Idet mennesket nemlig selv må påtage sig ansvaret for sin frihed. I snæver forlængelse af Søren Kierkegaard opfatter Sartre friheden som forbundet med angst. Derfor har mennesket også en tendens til at flygte fra sin frihed og gøre sig selv ufrit. Som en ting. Sartre kalder det også for at leve i ond tro. Et juridisk udtryk for at et menneske handler med bedragerisk hensigt eller mod bedre vidende. Nemlig derved at mennesket bedrager sig selv ved at identificere sig med en given rolle, en identitet, en skæbne eller lignende. Det lever efter essensen.

Sartres opgave er at fortælle os, hvordan vi kan undgå selvfortabelse og i stedet skabe en smuk eksistens. I erkendelsen af Guds død. Da mennesket ikke længere erfares som ens creatum, Guds skabning, må det netop skabe sig selv. For ikke at ende i ligegyldighed og meningsløshed. Dermed kan Sartres eksistentialisme også beskrives som en livsæstetik, der tager tråden op fra Friedrich Nietzsche. Ganske interessant bevæger Sartres tanker sig desuden meget tæt op ad den sene Michel Foucaults idéer om en frihedens etik, der må tage form som en eksistensæstetik. Igennem de første mange år af sit forfatterskab var Foucault ellers en ihærdig kritiker af Sartre og en af de medvirkende årsager til den akademiske nedvurdering af Sartres idéer.

Ateistisk pastorale

I *Væren og intet* beskriver Sartre, hvordan menneskets umiddelbart grænseløse frihed begrænses af andre menneskers friheder. I sidste ende bliver det sociale derfor også en grundlæggende kamp imellem individuelle friheder, der forsøger at dominere og underkaste sig hinanden. Fjendskabet udgør grundforholdet mellem mennesker. Helvede er de andre! Ganske som Sartre skildrer det i stykket *Lukkede døre* fra 1944.

Netop her viser det lille foredrag fra 1946 sig at være langt mere end en populæruddrag af Sartres tidligere idéer. Med foredraget ønsker Sartre nemlig at udpege muligheden for en overskridelse af den sociale kynisme. Lige præcist derfor spørger foredraget med sin titel til om eksistentialismen er en humanisme? For Sartre er det afgørende nemlig, at mine valg altid indebærer et ansvar for de andre i situationen. Der er tale om en slags radikal situationsetik, hvor jeg altså kun overskrider det sociale inferno ved at overskride mig selv og lade mine valg omfatte alle andre. For Sartre vil det autentiske valg altid respektere den andens frihed, og mit oprigtige engagement vil altid repræsentere et engagement for de andre.

Umiddelbart bevæger Sartre sig tæt på Immanuel Kants moralfilosofi og hans insisteren på, at mennesket må betragte den andens frihed som et mål i sig selv. Sartre afviser imidlertid enhver form for abstrakt begrundet moralfilosofi. I stedet for en deontologisk sindelagsetik er det afgørende netop mine konkrete handlinger, som jeg må udføre på baggrund af min intuition.

Sartres lille foredrag *Eksistentialisme er en humanisme* sætter først og fremmest fokus på, hvordan mennesket kan rejse sig fra erkendelsen af Guds

død og skabe et godt liv med sig selv og andre mennesker. Bogen peger dermed også hen imod Sartres senere skrifter om muligheden for et socialt og politisk engagement. Ganske interessant artikulerer foredraget til dels et sekulariseret pastorale. Mennesket må nemlig indsætte sig selv på Guds og de gejstliges plads for at drage omsorg for alle og enhver. Omnes et singulatum, som Michel Foucault også beskriver grundprincippet i den pastorale sjæleledelse. Omsorgen for min egen frihed må involvere en omsorg for friheden hos alle og enhver.

Sartres bog er særdeles letlæselig. Den egner sig til alle, der har en interesse i eksistentialismen og den eksistentielle tradition.

Dannelse til etisk–politisk fællesskab i viljen til det fremtidige gode liv på en fælles klode

Peter Kemp

Verdensborgeren – pædagogisk og politisk ideal for det 21. århundrede

Hans Reitzels forlag, 2013

2. reviderede og opdaterede udgave, 1. oplag

299 sider

Kr. 349,-

v/ Vanessa Laura Bowns Poulsen, stud.pæd.fil, Aarhus Universitet, Campus Emdrup. Uddannet socialrådgiver

Intro og sigte

Peter Kemp udgav i 2005 *Verdensborgeren – som pædagogisk ideal*. I forordet til denne anden udgave pointerer forfatteren, hvad hans oprindelige sigte var, og hvorledes han i den nye udgave har udbygget sin idé. Værket fra 2005 havde et særligt fokus på den pædagogiske modstand over for verdensborgertanken, som Kemp så den udfolde sig i den nationalt orienterede skole. Endvidere havde bogen et fokus på den politiske modstand mod verdensborgertanken, som viste sig i den imperialistiske eller absolutte nationalstat. Ifølge Kemp forældede idéer i en globaliseret verden.

Anden udgave fokuserer desuden på den øgede markedstænkning og konkurrence, som ifølge forfatteren har vist sig at være en langt mere drabelig

modstander af verdensborgeren, da markedstænkningen, på trods af at være global, kun er indstillet på at løse fælles globale problemer, såfremt det gavner ham selv i konkurrencen.

Som titlen afslører, er verdensborgeren et ideal. Og holdningen i bogen er den, at det er verdensborgeren, der vil kunne imødegå nogle af de globale udfordringer, verden står over for. Ulrich Beck beskrives som inspirationskilde, ligesom David Held, der er forfatter til bogen *Demokrati og global orden: Fra den moderne stat til verdensborgerligt styre*. Kemp mener at kunne tilføje det pædagogiske perspektiv. Forfatterens oprindelige sigte var at vække det danske uddannelsessystem til bevidsthed og at få sat fokus på en dannelse og uddannelse, som ikke blot kunne hvile på danske værdier.

Kemp minder os om, at vi må se begrebet verdensborger i en nutidig kontekst, hvor det er nødvendigt at forholde sig til store globale problemer vedrørende økonomi, kultur og miljø. Verdensborgerens sigte er en bæredygtig verden for de fremtidige generationer.

Der foretages i bogen en analyse af forholdet mellem individ og stat, hvor forfatteren tager afstand fra både ekstrem individualisme og blind statsdyrkelse for i stedet at fremhæve det frie individ, som både er statsborger og verdensborger. Kemp påpeger, hvordan verdensomspændende solidaritet ved diverse naturkatastrofer, hvad enten de er forårsaget af naturen alene, eller er en følge af konkurrencesamfundets hensynsløshed, viser os, at vi er verdensborgere på en klode med en fælles skæbne.

Vi kan vælge at skyde verdensborgerskabet fra os og holde fokus på vores eget liv. Kemp vil påvise, at de store, fælles, globale problemer kun kan løses ved, at vi lever og handler som verdensborgere.

Bogens tre dele

I bogens første del, "Udfordringerne", sættes der fokus på de udfordringer, som ifølge forfatteren er de mest graverende, vi som menneskehed nu og i fremtiden står over for. Herunder globaliseringens tvetydighed, der på den ene side udsletter det menneskelige individs muligheder, idet dets handlinger er bestemt andetsteds fra, og på den anden side styrker individets muligheder for udfoldelse og gensidig berigelse (s. 34). Forfatteren betvivler, hvorvidt vi kan brøste os af at leve i et videnssamfund, når børnene blot lærer, "hvordan

man kan klare sig i verden...”, men ikke ”hvordan man kan bidrage til at verden klarer sig” (s. 44). Den danske skole kritiseres for en vægtlægning på faglighed frem for almindelse, ligesom den berejste verdensmand kritiseres for ikke at kunne gøre det ud for verdensborgerens globale ansvarlighed i solidaritet med de fremmede i et verdensborgerligt skæbnefællesskab (s. 45). Kemp er kritisk over for idéen, fremsat af visse økonomer, om at det globale marked skulle være en form for naturtilstand, som de nationale økonomier bør tilpasse sig (s. 47). De politiske og økonomiske realiteter vedrørende globaliseringen bliver skitseret, og der trækkes i særlig grad på økonomer og sociologer. Blandt andre Susan Strange, Robert Boyer, Giddens og Ulrich Beck.

Nationen som idé tages op til refleksion, og forfatteren påpeger, hvordan nationerne på den ene side skaber en modstand mod ”overnationale instanser, der vil begrænse det nationale livs udfoldelse...”, men samtidig motiverer til ”... oprettelse og opretholdelse af internationale eller tværnationale institutioner, der kan beskytte det regionale og nationale imod tværnationale magter...” (s. 54) Kemp ønsker at illustrere, hvorledes modsigelsen er en dobbelthed, der ikke behøver at være identisk med en selvmodsigelse. I sin argumentation trækker forfatteren især på de tyske idealister og franske oplysningsfilosoffer. Kemp forsvarer særligt Fichte, som gøres til forbillede for et opdragelsesideal, der tilstræber opdragelsen til det samfundsmæssige menneske, hvor den faste vilje frem for den frie vilje tilstræbes i et samfund, hvor mennesket skal ses som art og ikke som enkeltindivid (s. 64). Der tales for et Europa, hvor nationalstaterne, i stedet for at være ekspansionistiske stater med et imperialistisk udsyn, må styrke deres kulturelle karakterer, adfærd og erindringer, og i deres forskellighed berige menneskehedens kultur, som Kemp formulerer det (s. 71). Forfatteren er særligt kritisk over for den amerikanske patriotisme, samt tendensen til at undervurdere nødvendigheden af borgerens kendskab til andre kulturer og i stedet ville lade verdens ledere være forbilleder for skabelse af aftaler om en minimal fælles moral (s. 73). Læseren præsenteres for et ideal, hvor dialog mellem kulturer, ikke blot i form af udveksling af informationer på et teknisk plan, men i en åbenhed over for den andens overbevisninger, finder sted (s. 75). Forfatteren fremhæver klodens fremtidige bæredygtighed som en tredje udfordring. Menneskeskabte vilkår som forurening, udpining og global

opvarmning, samt de konsekvenser som disse socialt og materielt medfører, kræver foruden viden først og fremmest en etisk tilgang, hvilket i sig selv indebærer et ideal om social retfærdighed. Desuden fremhæver forfatteren behovet for en forsigtighed over for naturen, nødvendige økonomiske beregninger i forhold til, hvor meget miljøet kan belastes, og sidst men ikke mindst en retslig bæredygtighed. Til understøttelse af sit ideal bruger Kemp den såkaldte *Brundtland-rapport* fra 1987, fremlagt af FNs "Verdenskommission for miljø og udvikling" (s. 84). Forfatteren påpeger vigtigheden af det nutidige menneskes eftermæle i fremtidige generationer. Med reference til Lévinas understreges hensynet til "den anden" og de rettigheder "den anden" har, som det andet menneske og alt levende, nu og i fremtiden (s. 98). Forfatteren påpeger problemet i en tendens, hvor man nøjes med at tænke på ens egen families nærmeste generationer fremfor fremtidens (s. 101). Forfatteren hævder, at der er et behov for en global retsorden, som til trods for ofte kun at sikre social fred midlertidigt alligevel kan være med til at angive retningen for udviklingen (s. 101). Forfatteren omtaler selv sin vision som utopisk, men understreger også, med inspiration fra Kant, at utopier ikke kan gennemføres henover hovedet på folk, men derimod skal fungere som en gradvis reform, en ledestjerne, for at undgå, at det ender i revolution og kamp. "Ansvaret for en bæredygtig udvikling må være båret af en utopi om en mere ansvarlig verden, hvor verdensborgeren er det alment gyldige pædagogiske ideal" (s. 108)

I anden del, "Historien", foretager Kemp en historisk analyse af verdensborgerbegrebets udvikling. Læseren får et overblik over forskellige historiske tolkninger af idéen om verdensborgeren, samtidig med at forfatteren ønsker at konkretisere kernen i idéen.

"Idéen om verdensborgeren udspringer af en drøm om et universelt menneskeligt fællesskab i én og samme verden" (s. 111) Læseren føres i store træk fra den stoiske idé over den kristne til den moderne idé om verdensborgeren, repræsenteret af Kant som "en figur for en forestilling om en fredelig verden, hvori alle er indgået i et fællesskab" (s. 137) Kant er hovedfigur i fremstillingen af den moderne verdensborger. Hovedtrækkene i hans praktiske filosofi, herunder det kategoriske imperativ, bliver anskueliggjort, og forfatteren udlægger en længere og fyldestgørende præsentation af Kants retsfilosofi, herunder privatretten, den offentlige ret og den internationale ret.

Forfatteren mener, at verdensborgeridéen, på trods af at det kan forekomme højtflyvende og urealistisk i henhold til for eksempel Rawls, er nødvendig, hvis økonomiske, sociale og kulturelle spørgsmål, der angår vores sameksistens, skal kunne imødekommes.

I tredje og sidste del af bogen, "Opgaven", præsenteres forfatterens bud på, hvorledes verdensborgeren kan vækkes til live i vores samfund. Begrebet dannelse bliver belyst og fremhævet som vigtigt for et samfund, hvor mennesket skal lære at tænke, frem for ukritisk at godtage viden, det ikke selv har efterprøvet. En tendens, der ifølge forfatteren synes at præge vores samfund med dets præference for kompetencegivende uddannelse (s. 166).

Kemp understreger det store og uudskiftelige ansvar, der ligger hos pædagogen og læreren for dannelse og uddannelse af børnene, og han retter en kritik imod den pædagogik, der overlader hele ansvaret til barnet selv (s. 174).

Forfatteren går nærmere ind i den pædagogiske filosofis rolle som humanistisk videnskab og påpeger, hvorledes denne, udover at den bør udfoldes i alle sammenhænge, hvor der samtales om dannelse og uddannelse, skal optræde som videnskab på universitetet med nogle helt særlige overordnede retningslinjer, som består i at skabe bevidsthed på forskellige planer. Kemp hævder at kunne afsløre hemmeligheden bag den pædagogiske formidling, der skal lære os at blive verdensborgere (s. 185). Begrebet mimesis bliver af forfatteren fremhævet som et vigtigt men ofte fraværende eller fravalgt og udskældt element i den nutidige undervisning og pædagogik. Kemp ønsker, at vi skal tilbage til anerkendelsen af den mimetiske dannelse ved den lille forførelse, som bringer os til at overtage mesterens indsigt og tankegang, og som lader os føle tillid til, at mesteren besidder en erfaring, vi kan lære noget af i stedet for at gøre dennes autoritet til en figur for overmagt (s. 215).

Forfatteren argumenterer for, at samfundet har behov for en pædagogisk filosofi, og han illustrerer, med referencer til nutidige pædagogiske tænkere, rolle i forhold til den pædagogiske hermeneutik, hvordan denne kan blive hermeneutisk.

Der refereres til både Rousseau, Kant og Herbart i hævdelser af, at pædagogisk filosofi ikke behøver at have rod i pædagogisk erfaring, men at det er en kunst i form af filosofisk hermeneutik.

I sidste kapitel af bogen fremhæver forfatteren, at verdensborgerskabet i dag handler om at være borger i globaliseringens tidsalder. Ikke gennem et religiøst men gennem et politisk fællesskab. Der rettes en samfundskritik mod den afgørende ændring af statsform og identitetsdannelse, som Kemp har været vidne til inden for de sidste 15 til 20 år. Nemlig vejen fra velfærdsstatens rettighedstænkning til konkurrencestatens pligtænkning, der gør borgeren til en tjener, som først og fremmest skal bidrage til at styrke nationen på det globale marked. Forfatteren ønsker os væk fra en idé om, at dannelse som meningsdannelse og politisk korrekthed kan gå forud for eller erstatte dannelsen af et fælles liv (s. 250). Der rettes en skarp kritik imod den øgede statskontrol af centre og råd samt tendensen til at lade de såkaldte eksperter, "forklædt som spindoktorer" dominere den offentlige meningsdannelse, da disse, ifølge Kemp, er endnu mere i politikernes magt end de hidtidige eksperter. Forfatteren fremhæver, hvordan staten som den højeste dannelsesfaktor i løbet af det 20. århundrede viste sig utroværdig, ikke mindst ved de rædsler Hitlers og Stalins regimer afstedkom. Heller ikke USA går i denne henseende fri af kritik. Et eksempel, som forfatteren drager frem, er Irakkrigen, som blev erklæret på falsk grundlag med et ærinde om at afsætte en diktator blot for at indføre et demokrati ud fra eget billede. Manglen på respekt for international ret er et af kernepunkterne i kritikken. Forfatteren finder, at sammenhængen mellem opdragelseskunst og regeringskunst lægger et ansvar hos den politiske magt, og han påpeger vigtigheden af, at magten i en nation ikke underminerer internationale vedtægter og således er med til at underminere folkets moralske samvittighed. Kemp rejser en skarp kritik af magten i dansk politik. Politikerne beskyldes for ikke at tage deres ansvar alvorligt, når de leverer en sandhed med modifikationer eller direkte lyver over for folket og således skaber mistillid, undergraver moralen og destruerer den mimesis-tanke, der styrker folkets holdninger i en tiltro til autoritetens viden og udsagn.

Forfatteren taler, med inspiration fra Kant, for, at man som menneskeligt fornuftsvæsen altid må handle således, at man respekterer ethvert menneske, sig selv eller en anden, som rationel skabning (s. 260) og således om nødvendigt må sætte sig imod staten. Ifølge Kemp er det i erindringen om befrielsen fra en fælles lidelse, at vi som mennesker kan stå sammen og blive verdensborgere. Kemp argumenterer for, at dannelsen af den europæiske

union, såfremt den forbliver en beskyttelse af de enkelte landes særpræg, traditioner og institutioner (s. 267), kunne fungere som "en model for struktureringen af hele det kosmopolitiske verdensfællesskab, der som enheden af forskellige kulturer i en fælles international retsorden bør være vores højeste politiske ideal" (s. 268).

Dannelse til demokrati skal, ifølge Kemp, være hermeneutisk, da det er i fortolkningernes verden, at vi anerkender forskelligheder (s. 269), og via gennemlevede konflikter, vi formår at opretholde mangfoldigheden.

Som en afslutning på bogen udtrykker forfatteren, hvad han oplever som en uhyggelig grad af mangel på respekt for hinandens forskelle i den verden, vi i dag befinder os i. Samt en mangel på mod til dialog mellem kulturer i et fælles verdensborgerligt liv. Verdensborgeren er et ideal, og Kemp konstaterer selv, at idealet nok aldrig vil kunne realiseres til fulde. Det er dog heller ikke noget, han mener, at vi nødvendigvis skal tilstræbe, da en fuld realisering også indebærer en risiko for et verdensdiktatur. Kemp bifalder dog en international retsorden og internationale institutioner til fastholdelse af et humanitært dannelsesideal for alle uddannelser, samt den pædagogiske filosofis refleksion og afklaring som bidrag til det verdensborgerlige selv.

Kemp konkluderer, at den gode elev i globaliseringens tidsalder er verdensborgeren, der virkeliggør den perfekte mimesis og stiller krav til en undervisning, der skal åbne for nye horisonter frem for at holde sig til snæver faglig viden og krav om eftersnakken. Endvidere vil den gode elev med sit globale samfundssind have mod til at rejse kritik af staten i tilfælde af, at denne svigter. Verdensborgeren er figuren, der står midt imellem individualisme og statsdyrkelse, og som med global opmærksomhed vil bidrage til mere fred i verden.

Som værk tager *Verdensborgeren* et vigtigt og spændende emne op, med dets fokus på planetens bæredygtighed og i bestræbelsen på at finde veje til skabelse af et fremtidigt øget globalt etisk-politisk fællesskab og samarbejde. Bogen er umiddelbart godt struktureret og logisk bygget op, ligesom den er skrevet i et godt og livligt sprog. Ved nærmere læsning synes der dog ikke at være en klar sammenhæng mellem de tre afsnit, ligesom kapitlerne inden for de tre dele sommetider bevæger sig ud på områder, hvor der bliver gået for meget i detaljer eller bliver favnet for bredt. Kemp lægger ikke skjul på, at bogen er værdiladet, hvilket da også giver den et personligt præg og en gejst,

som man ofte ikke oplever i nutidig faglitteratur. Dette finder jeg både modigt og beundringsværdigt. Ikke desto mindre bliver bogen flere steder så værdiladet og så sikker på egne holdninger, at blandt andet valget af enkelte af de filosofiske teorier, der refereres til, kan virke som forceret understøttelse af argumentationen. Verdensborgeren er for mig at se et vigtigt ideal, og bogen vakte uden tvivl inspiration.

Florentineren Ficinos kristne erotik - Et imponerende værk med grundigt, godt og indførende forord af Leo Catana

Marsilio Ficino

Kommentar til *Platons Symposion*, eller *Om eros*

Indledning, oversættelse og noter: Leo Cantana

Museum Tusulanums forlag, 2013

Platonselskabets Skriftserie, bind 15

338 sider

Kr. 348,-

v/ Jon Auring Grimm. Jon Auring Grimm er uddannet mag.art i filosofi. Har siden udgivet bogen *Flux- en bevægelse mod en heraklitiansk nietzscheanisme* (Kunstnerforlaget Armé) og er snart aktuell med antologien *Middagstanker - En antologi i anledningen af Camus 100 års fødselsdag* (Philosophia). Derudover har Jon flere artikler og en stor mængde foredrag bag sig.

Marsilio Ficinos (1433-1499) mesterlige kommentar til Platons *Symposion*, *Om Eros*, foreligger nu for første gang på dansk, kyndigt og grundigt oversat og kommenteret af Leo Catana. Ficino levede i Firenze og virkede i tæt tilknytning til Medicierne under den florentinske renæssance, hvor kunsten og filosofien blomstrede, og Medicierne blandt andre understøttede kunstnere så som Sandro Botticelli, Leonardo da Vinci og Michelangelo. *Om eros* repræsenterer et af den filosofiske florentinske renæssances højdepunkter.

I kommentaren *Om eros* gennemgår Ficino tematisk Platons *Symposion*, hvor eros, som iboende stræben imod det guddommelige, det gode, det sande og det skønne, behandles. Det skal nævnes, at kommentaren som genre i

filosofien har selvstændig karakter i den filosofiske tradition, hvorfor Ficinos værk også må siges at fremstå som et selvstændigt filosofisk værk, der på skuldrene af Platon undersøger den erotiske kærligheds væsen som kosmisk og metafysisk kraft, der efterstræber enhed med gud. I selve værkets struktur der består af syv taler, der på forskellig vis kredser om kærlighedens væsen og belyser forskellige aspekter heraf, imiterer Ficino Symposions struktur. Disse taler begrænser sig ikke alene til at tale om Platon, men inddrager også fremtrædende neoplatoniske tænkere, herunder særligt Plotin, og i sagens natur kristen tænkning i al almindelighed. Dermed er vægten på den neoplatoniske tradition fremherskende og står i kontrast til den aristoteliske tradition, der ellers spiller en anseelig rolle på daværende tidspunkt. Det er uden tvivl en fordel at have kendskab til Platons skrifter og ikke mindst den neoplatoniske tradition, og Catana opfordrer da også i forordet til, at man har *Symposion* i frisk erindring. En opfordring jeg i almindelighed kan støtte op om. Det vil sige, at værket nok henvender sig til en snæver kreds med hang til filosofi og et grundigt kendskab til Platon og traditionen herefter. Catana råder dog bod på dette i sit grundige, velskrevne og kyndige forord, hvor han ikke blot indplacerer Ficino i den florentinske samtid, men tillige introducerer den filosofiske tradition, der danner den åndelige grobund, i hvilken kommentaren finder næring. Derudover skitserer han receptionen af Ficino i eftertiden.

Da den erotiske længsel ikke blot er udtryk for en stræben efter det guddommelige, men tillige er udtryk for et selvforhold, henvender dette værk sig til åndeligt stræbsomme mennesker, der er optaget af den kristne neoplatoniske tradition. Det befinder sig et sted, hvor den platoniske tradition og den kristne mysticisme mødes og står i kontrast til den senere protestantiske agape(kærlighed)-tænkning, vi er mest bekendt med i Danmark. Blandt tænkere, der på forskellig vis beskæftigede sig med livet som et stræbende selvforhold, kan nævnes Spinoza, Schopenhauer og Nietzsche (der bemærkede at kristendommen gav eros gift at drikke, hvilket dette værk i nogen grad kan siges at bekræfte), hvorfor folk med interesse i disse og beslægtede tænkere også kan få glæde af værket.

Alt i alt en fremragende oversættelse, der nok er snæver i sin målgruppe, men som Catana med sit grundige, dygtige og interessante forord gør vedkommende og tilgængeligt for en større gruppe mennesker.

Den filosofiske opdragelse: Nietzsches eksistentielle dannelsespædagogik

Friedrich Nietzsche

Schopenhauer som opdrager.

Informations Forlag, 2014

140 sider

Kr. 150,-

v/ Anders Dræby Sørensen

Informations Forlag har udgivet Lars Christiansens glimrende oversættelse af Friedrich Nietzsches ungdomsværk *Schopenhauer als Erzieher* fra 1874. Selv 140 år efter udgivelsen, udgør værket et tankevækkende, lille kulturkritisk og pædagogisk skrift om eksistentiel dannelse. Eller med andre ord, en særlig form for filosofisk opdragelse, som Nietzsche selv gennemgår ved at lade sig opdrage efter et filosofisk forbillede, nemlig Arthuer Schopenhauer.

Opgør med professorfilosofien

Nietzsches værk *Schopenhauer som opdrager* er det tredje af fire *Utidsvarende betragtninger*, som Nietzsche udgiver mellem 1873 og 1876. På tidspunktet for udgivelsen er Nietzsche endnu professor i filologi ved universitetet i Basel. Værket er imidlertid båret af en begyndende foragt for universitetsverdenen, især for den etablerede akademiske fagfilosofi på universiteterne, som Nietzsche nedladende omtaler "professorfilosofi". Han buldrer således imod den "lærde kaste" (s. 34), der er ansat af staten. Nietzsche mener, at denne kaste udgør en forhindring for enhver form for egentlig dannelse. Det skyldes både, at professorfilosofien udfører sine ydelser for staten, og at den mangler evnen til at opfatte selve livet som helhed. I stedet for giver professorfilosofien sig af med tænkning, der kritikløst er tilpasset tidens herskende sociale institutioner og politiske instanser. Hermed udgør professorfilosofien datidens svar på myndighedsbetjening i stedet for at give sig af med selvstændig og utidsvarende tænkning. For det andet er professorfilosofien præget af en rent videnskabelig interesse for detaljer, og den fortaber sig skolemesteragtigt i analyser af begreber og argumenter i stedet for at engagere sig i hele livet. Nietzsches hovedindvending er langt hen ad vejen, at skolingens i dén

slags universitetsfilosofi i ethvert tilfælde ikke giver mennesket en dannelse i og for livet. Det menneske, som er blevet opdraget i dén slags filosofi, er hverken blevet livsdueligt eller oplyst om livet. Ifølge Nietzsche har de statsopdrættede universitetsfilosoffer, især de statsansatte filosofiprofessorer, det samtidig med at stille sig i vejen for de egentlige filosoffer og forhindre dem i at ytre sig. Derfor er professorfilosofiens misere dobbelt.

Nietzsche er imidlertid særdeles interesseret i filosofien, men kun som den praktiseres af en helt særlig type filosof, nemlig af den uafhængige filosof der ikke er betalt af staten og dermed ikke er underordnet regeringen. Eller mere præcist er Nietzsche interesseret i den egentlige filosof, som lever et ægte filosofisk liv. Schopenhauer er netop hovedeksemplet på en sådan fri ånd, der har udholdt den ensomhed, som den egentlige filosof må leve med. Ensom, fordi han eller hun i reglen er båret af en meget utidssvarende søgen efter sandhed og ærlighed. Altså en sandhedssøgen, der ikke blot handler om at leve op til indholdet i en statsfinansieret universitetsstilling, og ikke blot er drevet af et ønske om at få publiceret den næste artikel, men derimod af en kompromisløs efterstræbelse af sandheden. Et sådant geni er først og fremmest drevet af en dyb længsel efter klarsyn. Det er lige netop (kun) derfor, at den egentlige filosof kan frembringe noget nyt og bevæge kulturen. Eftersom geniet retter sig mod skabelse af noget levende, udgør han eller hun også en radikal modsætning til den lærde. Det vil sige til professorfilosoffen, altså den akademiske fagfilosof, der vil opstille argumenter og analysere alt i detaljer og dermed også tramper livet ud af alt.

Den eksistentielle dannelse

Hvorfor så denne interesse for Schopenhauer som egentlig filosof? Nietzsche indleder sit lille værk med at meddele læseren, at langt de fleste mennesker er for dovne eller frygtssomme til at være sig selv. Vi er præget af angst for at være det enestående mirakel, som vi nu engang hver især er. Derfor ender de fleste af os som pseudomennesker. Ligegyldige masseprodukter, der søger tilflugt i de offentlige konventioner. Vi ser her altså den samme kritik af konformiteten, som udgør en kerne i den eksistentielle tradition, ikke mindst fremført af Søren Kierkegaard og Martin Heidegger.

At blive sit sande jeg handler omvendt om at tage ansvaret for sin egen eksistens og forsvare den over for sig selv. I modsætning til den humanistiske

psykologisk fokusering på menneskets realisering af et indre sandt kerneselv, så mener Nietzsche, at menneskets sande væsen befinder sig umådeligt højt over jæg'et. Dermed være sagt at mennesket må stile efter at overskride sin umiddelbare hverdagsforestilling om, hvem det selv er og omforme sig selv efter et højere ideal, en højere dyd og moral. Det enkelte menneskes eksistentielle dannelse som sig selv indebærer med andre ord, at det må befries fra det moderne massesamfunds mekanismer. Det må træde ud af mekanismernes favntag ved at række ud efter et højere livsideal. En sådan eksistential befrielse fordrer imidlertid, at det enkelte menneske overgiver sig selv til en sand opdrager. Nietzsche mener så netop, at Schopenhauer er lige nøjagtigt dén filosofiske skikkelse, der kan fungere som en sådan opdrager ved at udgøre et åndeligt forbillede for menneskets eksistentielle dannelsesopgave.

Nietzsche skriver længe før vor tids pædagogiske forherligelse af livslang læring og individuel kompetenceudvikling i konkurrencestaten. Men det kunne lige så vel være i dag, at han tordnede imod åndløs og instrumentel (ud-)dannelse på offentlige institutioner. Fordi der mangler et fokus på hin enkeltes dannelse til og for livet som sig selv. I Nietzsches samtid er de populære pædagogiske kategorier netop dannelse og opdagelse, men han vil altså have dannelsen og opdragelsen omformet efter eksistentielle idealer. Den omformning er tiltrængt, fordi det moderne samfund undertrykker menneskets mulighed for at nå frem til sig selv. Undertrykkelsens mekanismer omfatter for det første den moderne stat med dens kollektivistiske dimension, der forvrænger individualiteten. Som idéhistorikeren Michel Foucault ville påpege, reducerer staten mennesker til styrede subjekter. Det drejer sig også om naturvidenskaben, der gør mennesket til et forudbestemt dyr, og som ikke udgør et værn mod menneskets dyriske barbari. Endelig polemiserer Nietzsche imod kapitalismen, som forherliger velstand og selviskhed frem for moral og eksistens. Dermed gør kapitalismen mennesket til egoistiske forbrugere. Nietzsche kunne hermed omformulere indgangspassagen til Jean-Jacques Rousseaus værk *Samfundspagten* fra 1762 til at lyde: Mennesket er født til frihed, men stat, videnskab og kapitalisme holder det overalt i lænker.

Sandfærdighedens dannelse

Bogen *Schopenhauer som opdrager* udgør ikke en fremstilling af Schopenhauers filosofi. Som læsere finder vi derimod en fremstilling af Schopenhauer

som filosof, der fortæller om Nietzsches eksistentielle tilblivelse. I sit eget tilbageskuende blik er det sådan, Nietzsche angiver sit forehavende med *Schopenhauer som opdrager* i sit afsluttende selvbiografiske værk *Ecce Homo* fra 1888.

Den lille fremstilling skal først og fremmest tjene som afsæt for et dannelsesprogram, der kan imødegå modernitetens undertrykkelse af eksistensen. Samtidig skal programmet repræsentere et alternativ til dannelsesstanke hos Jean-Jacques Rousseau og Johann Wolfgang von Goethe. Nietzsche roser ganske vist Rousseaus dannelsesstanke for at påkalde sig "den hellige natur" (s. 59) som et modsvar til præsteskabets og civilisationens fordævelse, men alligevel kan naturen ikke tjene som et åndeligt dannelsesideal for mennesket. Næsten modsat Rousseau peger Goethes fremstilling af figuren Faust på en form for højere åndelig dannelse, men dette omfatter snarere den lærdes dannelse som "bevarende og fordragelig kraft" (s. 61). Schopenhauer viser derimod vejen til en dannelse, som muliggør en frigørelse fra staten, videnskaben og kapitalismen, ved at mennesket er tro mod tilværelsen og dermed påtager sig "sandfærdighedens lidelse" (s. 62).

Filosoffer, helgener og kunsterne

Nietzsche benytter først og fremmest figuren Schopenhauer som inspirationskilde til at fremstille sin egen dannelsesstanke. Når Nietzsche fremhæver sandfærdigheden som dannelsesideal, så handler det om, at mennesket må forholde sig til livet ud fra dets metafysiske betydningsfuldhed. Altså livets tidsløse mening, som forener alt levende. Det handler om at have en vilje til livet og en fuld åbenhed for alt det, som livet indebærer. Allerede her ser vi således konturerne af dén insisteren på selve livets optik, som senere bliver omdrejningspunktet for Nietzsches begreb om viljen til magt.

Det er kun ved at lade sine metafysiske anlæg komme til udtryk, at mennesket kan hæve sig over sin dyriskhed og fuldkommengøre naturen som sand kultur. Naturen skal altså ikke negligeres men må omformes til sand kultur. Naturen har brug for de egentlige filosoffer og kunstnere til det metafysiske formål at bringe det falske frem i lyset og oplyse mennesket om det selv og tilværelsen. Desuden har naturen brug for de egentlige helgener, hvis uselvished viser mennesket vejen til forløsning fra dets egen selvished og til "samhørighed, medlidenhed og enhed med alt levende" (s. 78).

Ifølge Nietzsche bærer vi hver især rundt på en filosof, kunstner og helgen, som skal bringes frem i os, sådan at vi kan arbejde på vores fuldendelse af naturen og dermed underbygge udviklingen af en sand kultur. Med andre ord er opgaven for kulturens store filosoffer, kunstnere og helgener at tjene som forbilleder for, at vi alle sammen kan undergå en eksistentiel dannelse og blive intellektuelle væsner, der er fuldt selvoplyste, uselviske og samhörige med livet. Altså mennesker, der har en skarp sans for livets sandhed, og som derfor ikke bare tilpasser sig staten, videnskaben og kapitalismen. Det er kun sådan, at vi hver især kan blive os selv i stedet for at være konforme hjul i det moderne samfunds store maskineri. Hermed peges der også på, at Nietzsche altså ikke advokerer for en slags totalmobilisering af masserne, men derimod for en eksistentiel mobilisering af hin enkelte, som involverer en form for selvoverskridelse. Samtidig forekommer Nietzsche her at være langt mere beslægtet med Kierkegaard end med de nazister, der senere udråbte ham til hoffilosof.

Livet, kærligheden og fællesskabet

Nietzsche taler ikke for en selvcentreret individualisme. Han advokerer derimod for udviklingen af et menneskeligt fællesskab, der holdes sammen af grundtanken om den sande kultur. Nemlig den kultur, der kan få den sande menneskelighed til at blomstre. En kultur som dermed udgør et modspil til menneskets dyriskhed og barbariske tendenser såvel som til det moderne samfunds selvished og mekaniske konformitet.

Mennesket må mærke livet og kæmpe for at nå eksistensens højeste mål om at komme til sig selv, og det bliver menneske ved at komme til den sande kultur. Målet for den eksistentielle dannelse udgør på én gang det skønne, det gode og det sande for mennesket, idet det lader mennesket fremtønde i sin højeste form med en fuld moralsk bevidsthed over for livet og det levende. Hermed overvinder det enkelte menneske også sit selvhad og lærer at skue ud over sig selv i en evne til egentlig kærlighed, som også rummer et had til samfundets konforme kræfter.

”I denne ophøjede tilstand vil vi også elske noget andet, som vi ikke er i stand til at elske nu” (s. 79)

En relevant bog

Nietzsche betoner den eksistentielle dannelse til livet, kærligheden og fællesskabet som et modtræk til kapitalismens egoistiske forbrugmentalitet, den

politiske styring af menneskets frihed og videnskabeliggørelsen af menneskelivet. Som sådan er Nietzsches tanker ikke mindre relevante i 2014, end de var i 1874.

Nietzsches senere udfald mod kristendommen og de religiøse institutioner er bundet til hans samtid, hvor oplysningen og teknologien havde igangsat et opbrud i forhold til menneskets forståelsesverden. Den kritik virker mindre relevant i dag, hvor vi er vidner til en genkomst af det spirituelle. Værket fra 1874 er friskt i den forstand, at Nietzsches tematiseringer stadig virker relevante for en diskussion af universitetsfilosofien, den konforme individualisme i det senmoderne forbrugersamfund og behovet for at overskride den udbredte selvished.

Oversættelsen af Nietzsches lille værk fra 1874 er særdeles letlæselig. Værket indeholder mange af de grundantagelser, som gennemspilles i Nietzsches forfatterskab. *Schopenhauer som opdrager* er glimrende som en introduktion til Nietzsches pædagogiske filosofi.

Undring som en vej til dannelse

Finn Thorbjørn Hansen

At stå i det åbne – dannelse gennem filosofisk undren og nærvær

Hans Reitzels Forlag, 2008

479 sider

Kr. 498,-

v/ Anders Dirksen uddannet folkeskolelærer samt cand.pæd.phil. fra DPU i Århus. Underviser ved Nørre Åby Efterskole.

At stå i det åbne henvender sig hovedsagligt til undervisere, vejledere, sygeplejersker, konsulenter og ledere, men kan også læses af enhver, som har interesse for filosofi. Bogen består af en indledning samt to hoveddele, som er inddelt i mindre kapitler. Første del sætter fokus på det at undre sig som fænomen, mens anden del har fokus på dannelsen, uddannelsessystemet og pædagogikkens væsen. Afslutningsvis er der nogle praktiske filosofiske øvelser, som kan anvendes for at frembringe et undringsfællesskab.

Bogen er bygget op som en bjergvandring, hvor læseren guides igennem de store og vanskelige tanker og begreber fra filosoffer som Arendt, Heidegger og

Gadamer, mens man andre steder går lidt lettere, når emnet bliver bundet op på forfatterens eget liv. Hansen bygger videre på tankerne fra blandt andet Heidegger. Hvor Heideggers begreber kan være vanskelige at fastholde og forstå, så er hovedargumentationen i *At stå i det åbne* lettere at forholde sig til. Ikke desto mindre er de to forfattere ude i samme ærinde. At komme væk fra en videnskabeliggørelse af tilværelsen. Men hvor Heidegger afviser videnskaben og ønsker sig tilbage til en enklere tid, så lader Hansen vide, at han ønsker at fastholde både den videnskabelige og den fænomenologiske tilgang til tilværelsen i en dialektisk forening. Blot har udviklingen vist, at vi i øjeblikket læner os mest til den videnskabelige forståelse og er ved at glemme dannelsen.

Indledning

Finn Thorbjørn Hansen forsøger i bogen *At stå i det åbne* at beskrive fænomenet undren. Med en omskrivning lånt af Arendt kalder han denne form for undring den 'beundrende undring'. Undringen er ikke forårsaget af det overraskende eller omtumlede i tilværelsen, men er derimod en undring som opstår, når man begynder at undre sig over sin egen tilværelse, og de erfaringer man har gjort sig. Dermed bliver filosofi for Hansen en praksis, som tager udgangspunkt i det levede liv og de konkrete erfaringer, vi gør os.

I første omgang beskriver Hansen forholdet mellem erkendelse og tænkning. 'Erkendelse' er en metode til at få et større kendskab til det fænomen, man står overfor. Dette kan gøres ved hjælp af begrebsanalyser eller samfundsanalyser. Men kendetegnende for metoden er, at det er en metode. Det er en bestemt måde at få større indsigt på. Man kan altså gøre det på den rigtige eller den forkerte måde. Det har at gøre med et villende jeg – det vil sige, at jeg kan bestemme, hvornår jeg vil opnå en større erkendelse.

'Tænkning' derimod er noget, som sker. Tænkningen er ikke en metode, hvor man kan kontrollere, om man er nået til det rigtige resultat. Man er overladt til øjeblikket, hvor man pludselig står i tænkningens åbning mod væren, og man mærker, hvorledes livet taler til en. Men det betyder ikke nødvendigvis, at man skal vente på, at tænkningen sker. Man skal opbygge sit eget selv, så man er klar til at modtage tænkningen, når den indtræffer.

Fra starten af bogen kan man altså fornemme, at vi har at gøre med et fænomen eller en tænkning, som ikke lader sig beskrive, fordi den netop ikke kan

rummes i en begrebsanalyse, og Hansen er selv klar over problematikken. Derfor beskriver han bogen som en bjergvandring, hvor man kan følge bogens ord, men læseren må selv sørge for at tænke ud fra væren. Dette betyder, at man som læser undervejs må stoppe op og gennemtænke disse pointer i forhold til sit eget liv. Men vigtigst er, at man foretager rejsen sammen med en anden partner. Helst en som har foretaget rejsen og derfor kender til de forskellige faldgrupper. Derfor beskriver Hansen også sine egne samtaler med andre filosofiske vejledere, som har guidet ham den rette vej.

Eichmannisering

Bogen er ud over en rejseguide for den enkelte også et opgør med det pædagogiske grundsyn i Danmark. Der foregår ifølge Hansen en instrumentalisering af uddannelsessystemet, hvor fokus er på erkendelse, viden og kompetence. Hansen mener ikke, at dette grundsyn er forkert, men når der kun fokuseres på dette, så mister man synet på dannelse og visdom. Elevernes faglighed bliver det eneste fokuspunkt, mens deres tilværelsesoplysning negligeres.

Risikoen er, at vi uddanner elever, som ikke kan tænke. Tænkning kræver en etisk ansvarlighed eller etisk selvomsorg, hvor man ikke blot følger samfundets normer og regler, men tør stille spørgsmålstejn ved disse. Kun ved at åbne muligheden for at tænke selvstændigt kan vi undgå, at samfundet ikke eroderes af en 'eichmannisering'. Eichmann var en tysk officer, som havde millioner af jøders liv på samvittigheden. Eichmann følte sig ikke skyldig i anklagerne, fordi han blot havde gjort, hvad samfundet havde forlangt. Eichmann var ikke uintelligent, men han manglede evnen til selvstændig tænkning.

Det filosofiske liv og etisk selvomsorg

I første del af bogen beskriver Hansen Sokrates' filosofi. Hansen følger her Arendts og Kierkegaards opfattelse af Sokrates som en humorist, der ønsker at sætte sin samtalepartner i kontakt med en forståelse af sin egen levede filosofi. Igennem samtalen forsøger Sokrates derfor at få samtalepartneren til at beskrive sin egen, levede filosofi for derefter at drage denne forståelse i tvivl. Ikke fordi Sokrates vidste, hvordan man bør leve sit liv, men fordi Sokrates selv i løbet af samtalen kom til en større forståelse af væren. På sam-

me måde skal enhver anden filosofisk vejleder ifølge Hansen benytte sig af Sokrates som forbillede.

Men for at få en bedre forståelse af det, som Sokrates er i stand til, inddrager Hansen Arendt. For Arendt gælder det, at mennesket er deltager i to riger, ligesom også Kant beskriver det. En verden hvor common sense og erkendelsen hersker, men også en verden hvor tænkningen råder. Den første bestemmer hun som 'verdens-fremtrædelse' (The world of appearance), mens den anden bestemmes som 'væren' (Being). Hvor den første gælder for alt det, vi kan forstå og analysere os frem til, så er væren det meningsfulde, som viser sig for os. Væren kan vi ikke beskrive i analytiske termer, men må opleves. I dette rige spørger man ikke ind til, hvad det er, men hvad meningen er med, at det er. Meningen kommer til os, når vi står i væren eller i det åbne og tænker ud fra dette sted.

Dermed er vi tilbage ved udgangspunktet – undringens fænomenologi. For hvad er det, som får os til at undre os? Det er i vores åbning mod væren, at undringen opstår. Ikke fordi vi i vores tænkning fremkalder denne undring, men fordi vi i vores tænkning åbner os for muligheden for at undre os. Selve undringen sker pludselig og uden for vores villende jeg. Det kommer fra livet selv. Selve undringen er en 'pathos' – en lidenskab, som ikke kan fastholdes i ord og begreber. Den griber os og leder os. Derfor introducerer Hansen os for Arendts to vigtige begreber: 'Natalitet' – som betyder en ny begyndelse, og 'pluralitet' – som betyder, at menneskets liv er historisk betinget og endeligt. Vi er altså bundet til en 'væren-i-verden' i heideggerske termer, men i denne bundethed ligger der tillige en mulighed for en ny begyndelse. Denne nye begyndelse sker, når vi åbner os for væren for at undre os. Det sted, hvor denne mulighed viser sig, kalder Arendt for 'Nunc stance' eller 'det stående nu'. Midt i tidens irreversibilitet muliggøres der ifølge Arendt et stående nu, som danner grobund for en ny begyndelse. Dette er tænkningens vigtigste opgave – at standse al aktivitet for, at vi kan stoppe op og mærke efter, hvad meningen er med livet. Hvis vi fastholder denne opgave, så bliver dannelsesbegrebet også en mulighed. En mulighed for selvdannelse – hvor dannelsen ikke skal ses som dannelse til en kontingent tilværelse – men i et lidenskabeligt forhold til det eksistentielle spørgsmål, at forstå hvad meningen med livet er ud fra ens egne erfaringer fra tilværelsen. At filosofere er derfor at begynde på ny.

Den filosofiske praxis

Hvor første kapitel af bogen beskriver den teoretiske forståelse af den filosofiske vejledning, så dykker andet kapitel ned i den mere praktiske tilgang til denne. Læseren introduceres her for Achenbach, Lindseth og Lahav. Fælles for dem alle er en afstandstagen til den fagfilosofiske del af den filosofiske vejledning. I stedet skal vejlederen sørge for, at gæsten (til forskel fra psykologens brug af patienten) og vejlederen selv danner et undringsfællesskab, hvor både vejleder og gæst undrer sig i fællesskab og dermed ikke skaber en afstand i mellem hinanden. Forskellen til gæsten er, at vejlederen har prøvet at være i disse undringsfællesskaber før og forstår, hvorledes de kan opstå og hvilke faldgrupper, der kan være. Det vanskelige ved denne bevægelse er, at vejlederen ikke har en metode, som han eller hun kan benytte sig af. I stedet for at bruge metoder eller teorier udvikles teorierne på baggrund af det undringsfællesskab, som de to tænker på baggrund af. Derfor er vejlederen ikke vejleder i gængs forstand, eftersom vedkommende netop ikke kender vejen, men derimod lader vejen opstå undervejs. I undringsfællesskabet er det dog væsentligt ikke at lade gæstens udtænkte filosofi føre samtalen, men tage udgangspunkt i gæstens levede filosofi.

De eksistentielle spørgsmål trænger sig på

Anden del af bogen og dermed kapitel tre tager udgangspunkt i et samfundsperspektiv. Hvilken betydning kan den filosofiske vejledning få for vores samfundsstruktur? Hansen begynder ved det generelle behov for det eksistentielle. Samfundet udtrykker en mangel på dybde og tyngde, som managementkulturen ikke har været i stand til at levere. Det er her, den filosofiske undren kan give noget andet end selvhjælpskurser. Her tydeliggør Hansen også sin kritik af den socialkonstruktivistiske samfundsbeskrivelse. Der er for meget vægt på kompetencebegrebet, og dermed mister vi ethvert forhold til dannelsen. Den glider ud og efterlader et hul midt i tilværelsen. Vi skal gøre plads til tænkningen, således at vi ikke ender ved en eichmannisering.

I fjerde kapitel "Nye evidensformer og forskningstilgange efterlyses" viser han vanskelighederne ved at videnskabeliggøre denne undren, fordi den ikke lader sig begribe eller indfange via det videnskabelige sprog. I stedet må man ty til en indirekte form. Det poetiske, fortællende eller en fænomenologisk tilgang og lade fænomenerne selv komme til orde.

En sådan mulighed finder Hansen hos Scharmers U-model i kapitel fem "Pædagogik som en filosofisk praxis". Det væsentligste er, at underviseren stiller åbne spørgsmål, som lader de studerende deltage i undringen. Derfor skal underviseren være sanselig tilstedeværende ('presencing') på en måde, som giver rum for undringen uden hele tiden at tænke ud fra kompetencebegrebet.

I det afsluttende kapitel "Eksistens, politik og evidens – en eftertanke" runder Hansen bogen af ved at sige, at "[d]et bliver afgørende for den fremtidige uddannelses- og forskningspolitik, at man får udvidet evidensbegrebet og evalueringstænkningen, så det også bliver fuldt gyldigt og vigtigt at arbejde ud fra en dannelses- og værensorienteret tilgang." (s. 433).

Dermed rummer Hansens bidrag til filosofiens og pædagogikkens væsen to væsentlige pointer: En kritik af den måde hvorpå vi i dag bedriver filosofi og pædagogik, hvor vi glemmer undringen som mulighed for dannelse. Samt en skitse til, hvorledes vi igen kan indføre denne mulighed i undervisningen og vejledningen.

Magtens (Ad)spredelseskarakter

Étienne de La Boétie

Frivillig Trældom

Forord og oversættelse af Børge Olesen

Efterskrift af Rasmus Uglit Holsen Jensen

Philosophia, 2012

91 sider

Kr. 129,-

v/ Walid Mezian

"Den, som har fået regeringsmagten af folket, skulle man tro, det var nemmest at udholde. Jeg tror også, han ville være det, hvis ikke det gik sådan, at så snart han ser sig hævet over de andre, så varer det ikke længe, før han ikke vil give afkald på magten – smigret af noget jeg ikke rigtig forstår – man kalder det storhed!"

"Alt er blevet sagt, men alt forbliver usagt om dette lille værk, som er indhyllet i mystik" . Sådan beskriver den franske filosofihistoriker Pierre Mesnard Etienne de La Boetie's lille skrifs modtagelse, der med andre ord kan gengives således: bogen har fået meget omtale, men der er meget mere at tale om. Den har haft en anseelig virkningshistorie, hvis detaljer gengives i det historiske forord, som er forfattet af oversætteren Børge Olesen.

Det giver et indblik i skriftets modtagelser, der er så forskellige, at de til tider er modstridende. Sådan går det med tekster, og sådan går det vel med tekster, hvis indhold er provokerende, ikke i psykologisk betydning, men snarere i en filosofisk. Teksten provokerer den menneskelige evne til at tænke. Det er værkets styrke. Og styrken er forsøgt bibeholdt i den danske udgave. Man kunne undre sig over, hvorfor dette lille skrift har fået så meget vind i sejlene, men det gik også den anden vej, for vindene blæser også i retninger, skibene ikke bryder sig om, som Almutanabi en gang skrev. Men hverken tekstens korthed eller dens til dels negative modtagelse kan berøve værket dets filosofiske værdi. I forordet til Kants monumentale værk, *Kritik af den rene fornuft*, citeres en forfatter, der om bøger siger: en bog bør ikke vurderes ud fra hvor tyk den er, men ud fra hvor lang tid det tager at forstå den. Og så længe *Frivillig Trældom* stadig giver anledning til nye, dagsaktuelle forståelser, er den værd at læse, hvorfor Børge Olesen skal have ros for at have bragt teksten ind i det danske sprog og dermed åbnet op for nye fortolkningsmuligheder.

Bogen har ingen kapitler. Den franske titel indeholder en term som ikke er med i den danske oversættelse: Discours (tale, "diskurs"). Det er ikke uden betydning, da termen forklarer tekstens forløb. Da bogen blev forfattet, var en "diskurs" en særlig genre. Teksten forløber diskursivt, det vil sige stykke for stykke, hvor tanker efterhånden afløser hinanden, men uden dog at overskride grænserne for det, der betænkes. Det er ikke en tese som forsvares, eller en teori som opbygges, men en række overvejelser hvor argumenterne i teksten, når de fremkommer, er underordnet forløbet, og den sag der diskuteres. Argumenterne er ikke centrale. Indimellem er retorikken smuk. La Boetie skrev også digte, og det kan tydeligt ses i teksten, men det skønlitterære træk er ikke bare ren prydelse. Det tjener den sag der diskuteres.

I gængse bøger om politisk filosofi er det almindeligt ikke se La Boeties navn. Dette gælder dog ikke i Frankrig, hvor han nogle gange bliver ophøjet til at være fader til fransk politisk tænkning. Det er som sådan underordnet. På trods af en poetisk sprogstil der gør værket letlæseligt, er det en tekst, der, ved nærlæsning, er filosofisk, og La Boeties ærinde er klart – han er ude på at forstå et problem, som ikke umiddelbart lader sig forstå. Et sted skriver han: "Hvad er det for en uhyrlig last som ikke engang kan kaldes fejhed, som ikke engang har et navn, der er usselt nok, som ikke hører hjemme i naturen, og som sproget mangler udtryk for" (min kursivering). Problemet, som La Boeties tekst kredser om, er ganske enkelt: hvordan kan det være, at mennesker lader sig regere, på så brutal vis, at de ikke reagerer? Det er derfor bogen hedder *Frivillig trældom*. La Boeties filosofiske antagelse er altså, at mennesket grundlæggende er frit, og hvis det lader sig trække, er det i en eller anden forstand selv ude om det. Politisk magt er menneskelig, den er ingen genstand, ikke noget man kan besidde, men noget som opstår i kraftforholdet mellem "staten" og "folket". Men det undrer ham til stadighed, *hvorfor* mennesker lader sig trække, og det fører ham i sine overvejelser ud i at afdække, *hvordan* det trækkes.

Det er filosofisk uinteressant at hægte La Boetie på såkaldte filosofiske positioner, da der i teksten findes mange indikationer. La Boetie tænker ikke forholdet mellem et statsligt overhoved (Suverænen) og folket med naturvidenskaben som forbillede, det vil sige ikke "mekanisk", men snarere "dynamisk", det vil sige som en *kraft* imellem folket og suverænen. Suverænen er i virkeligheden kun suveræn (det vil sige den som er over) i kraft af den kraft, som gives ham af dem, som er under, subjekterne, eller med et mere politisk ladet udtryk, som kan gengive den betydning, som ligger i det franske *sujet*, undersåtterne.

La Boetie er uinteresseret i at diskutere, hvilken regeringsform der er den bedste, det er ingen "klassisk" politisk filosofisk diskussion, men han diskuterer, hvordan det at regere udspiller sig. Moderne udtrykt diskuterer han regeringsontologi. Det er formentlig derfor, at den italienske filosof G. Agamben et sted skriver, at La Boetie er forløber for den måde M. Foucault

tænker magten på, jævnfør dennes begreb om regeringskunst (fr. Gouvernamentalité).

Det er også her, La Boeties tekst er mest interessant, fordi han åbner op for en forståelse af, hvorledes denne kunstform udspiller sig. Når man taler om kunst, taler man om noget, der er kunstigt – at regere er ingen naturlig ting. Politik er kunst. I vore dage er kunst underholdning, det er prydelse. Sådan får La Boetie forbundet den politiske magt med underholdning. Når borgeren er underholdt glemmer han, at han er undersøgt. Men det er ingen simpel forklaring, det er faktisk ikke nogen forklaring, det er snarere en antydning af den måde, hvorpå magt udspiller sig. Adspredelse er et karaktertræk ved politisk magt. Kunsten at regere, at gøre flertallet, eller folket om man vil, til undersøgt er kunstig – regeringskunst er dybest set forfængelig. Men regeringsmagten er intet uden den ydre prydelse. Hvis en leder ikke taler i høje toner, bliver han formentlig ikke hørt – han er ligesom alle andre.

Den centrale pointe i La Boeties "magtanalyse" kan gengives ganske kort: magten findes ikke der, hvor den hævder sig selv – men findes der, hvor man mindst forventer det. Sådan kan underholdning, vaner, relationer mellem mennesker, og helt, tilsyneladende, ubetydelige ting have politisk værdi. Kampstenene foran Christiansborg Slotsplads er et tydeligt eksempel på dette. Det ser godt ud, men stenene er ikke uden politisk betydning. De blev nemlig opstillet for at terrorsikre pladsen. Æstetik kan også være sikkerhedspolitik.

Frivillig trældom er et skrift, der hylder og tilskynder den menneskelige frihed. "Selv okserne stønner under åget og fuglene klager i deres bure", hedder det et sted. Men om det er overvejelser over ufrihedens grunde eller den politiske magts størrelsesorden, man vælger at fremhæve, så er teksten værd at læse. For den kan kun blive værdsat ved at blive læst.