

VOR EGEN SYNSVINKEL - OG EVIGHEDENS

Søren Kjørerup

I sit essay "Om psykologiens brugsværdi" (*Psyke & Logos* 1, 1980, s. 11-27) prøver Boje Katzenelson at styre fri af både videnskabsteoriens Skylla og dens Charybdis. At interessere sig udelukkende for en videnskabs interne problemer fører let til snæverhed, indskrænkethed, stivnen i petitesseer og ligegyldigheder - det ved vi alle. Men at interessere sig udelukkende for en videnskabs samspil med det omliggende samfund fører til fortabelse af objektivitets- og sandhedsbegreberne.

Begge former for ensidighed fører til skibbrud. Men da den fremherskende kurs i de senere år nok har været en kurs væk fra Skylla, over i betænkelig nærhed af Charybdis, ser Boje Katzenelson det som sin aktuelle opgave først og fremmest at advare mod dette "samfundsmæssighedens" forbjerg og få lagt roret om - selv om det naturligvis i første omgang må betyde at rette kursen over mod de interne problemers Skylla igen.

Kritikken mod den udelukkende eksterne videnskabsopfattelse kan samles i tre punkter, siger han.

For det første kommer man let til at begå den genetiske fejlslutning, altså den at forveksle spørgsmålet om den ydre anledning til at et synspunkt dannes eller en påstand fremføres med spørgsmålet om synspunktets holdbarhed, påstandens objektivitet og sandhed.

For det andet begår man let den fejltagelse at tro, at et fænomen ikke eksisterer førend det bliver sat på begreb og behandlet videnskabeligt.

Og for det tredje overser man let det dialektiske spil mellem videnskabens ydre og indre, altså at en bestemt videnskab eller bestemte erkendelser på den ene side nok kan forklares genetisk ud fra "samfundslogikken", men at de, takket være videnskabens udfoldelse af sin "egenlogik", også kan virke formende tilbage på samfundet.

Dette er væsentlige og gode pointer, som enhver rygmarvstilhænger af positivismekritikken nok gør klogt i at skrive sig bag øret. Og så har Boje Katzenelson endog flere gode underpunkter i sin kritik mod den ensidige "ydre" betragtningsmåde, f.eks. den både væsentlige og drilagtige at den simple positivismekritik og ensidige interesse for samfundslogikkens af-

spejling i videnskaben let forvandler sig til en handlingslammende positivisme (!), idet den glemmer at det lige nøjagtigt er de videnskabelige erkendelser af egentlig indre gehalt der vil kunne bruges som udgangspunkt for ændrende og ikke mindst frigørende indgriben i tilværelsen, netop på grund af deres objektivitet og sandhed.

Så vidt, så godt. Men i sin argumentation for det andet punkt i kritikken kommer Boje Katzenelson til at skøjte hen over et problem som på forskellig vis også berører de centrale problemkredse i to andre essays i samme nummer af tidsskriftet, nemlig i "Om oprør og biologi" af Nini Prætorius (s.29-56) og i "Om Psyke og Logos og om Psyke og Eros" af Torsten Ingemann Nielsen (s.147-169). Det kan han til nød tillade sig at gøre, fordi det næppe spiller den store rolle for hans hovedpointe. Men en forståelse af problemet afslører alligevel, at der også midt ude i strædet kan skjule sig nogle skær.

Problemet er skjult i teksten i underafsnittet "Genstand". Og for at få det frem, kommer jeg til at citere en ret pæn bid (s.17):

At sjælen først blev problematisk og derfor *synlig* i det 5. århundrede f.Kr. er ikke lig med sjælens *opståen* der og da. Sjælen har Vorherre givet os, det ved enhver.

Mennesket *tænkte* før nogen af samfundsudviklingen blev tvunget til at tænke *over*, at mennesker tænkte. Naturfilosofien før Platon var i eminent grad tænkning. Mennesker perciperede deres omverden og deres væren-i-verden og talte om den. Mennesker forstod lodret og vandret, op og ned, frem og tilbage, venstre og højre, hårdt og blødt, råt og kogt, varmt og koldt, regn og grøde, træ og sten, kød og metal. Mennesker havde begrebet naturen og sig selv, og længe før at de var nødt til at danne sig begreber om det *at* danne sig begreber. Mennesker huskede og overleverede deres erindringer længe før en hukommelsesteori måtte opfindes. Erindringen er kulturens grundvand. Mennesker elskede og hadede, længe før de satte emotionsord på det *at* elske og hade. Mennesker gjorde ting før de fik "motiver" til det. Menneskets liv er naturligvis lige så gammelt som historien selv.

Børn fandtes før den sociale *kategori* "barn" blev til. Børn blev opdraget og "socialiserede", længe før der af samfundsændringernes logik blev tvunget frem en socialiseringsteori. Kvinder og mænd eksisterede som åbenlyst forskellige entiteter i verden og i slægtens strømmende liv, før en kønsrolleteori måtte skabes til *artikulering* af problemerne mand og kvinde imellem. Familien fandtes som et tandhjul i samfundsdannelsens maskineri længe før selve begrebet familie og en videnskab derom *måtte* opstå (fordi familien ikke længer var Vorherres selvfølgeligelige redskab for slægtens historie, - altså efter syndefaldet og uddrivelsen).

Den sociale kontrol ikke blot eksisterede, men var lige så fuldt artens elementære rationalitet før *opdagelsen* af fænomenet "social kontrol".

Der var et "forhold" mellem menneske og samfund. Et forhold mellem menneske og samfund er, netop ifølge en materialistisk historieforståelse, simpelt hen konstitutivt for menneskeslægten eksistens, for menneskelighed overhovedet. Mennesket er altid i-forhold.

Det givne - og det sproglige

Det er en utroligt charmerende måde Boje Katzenelson hele tiden skifter kategorier, niveauer og perspektiver på i denne tekst - og dermed får blandet ting, der er indlysende, med ting der i hvert fald er diskutabile. Og så behøver man end ikke inddrage de stilistiske elementer for at påvise tekststumpens overtalende mangetydighed.

På ét niveau fastslår teksten i et slags eviggyldigt perspektiv at en række kendsgerninger eller fænomener eller "genstande" altid må have foreligget. Børn, kvinder og mænd - og hele familier - har der altid været. Mennesker har altid tænkt og husket, handlet og elsket og hadet - og i øvrigt orienteret sig i tilværelsens varme og kulde, oppe og nede, venstre og højre. Opdragelse og andre former for social kontrol har altid været et element i det menneskelige samfund og den menneskelige kultur. Intet af alt dette er opstået på et bestemt tidspunkt i den menneskelige historie, f.eks. samtidig med slavesamfundet i antikkens Grækenland eller med det borgerlige samfund i den tidlige industrialiserings England.

Dette turde være indlysende - og specielt indlysende er det, når det at tænke sættes i modsætning til det at reflektere over tænkningen, det at opdrage sættes i modsætning til det at have en teori om socialiseringsprocesser, det at opleve forskellen mellem kvinde og mand sættes i modsætning til det at have teorier om kønsroller. Naturligvis må det første eksistere forud for og uafhængigt af det sidste.

Adskillige steder lyder teksten faktisk som om der kun er to niveauer i dette her, genstandsniveauet og det videnskabelige niveau. Og hvem vil finde på at hævde, at "genstandene" skabes af den videnskabelige refleksion? Men ind imellem antyder teksten alligevel et tredje, "mellemliggende" niveau - som den samtidig vil have os til hurtigst muligt at glemme (evt. ved at sætte det lig videnskabens niveau): *sproget*.

Tvetydighederne koncentrerer omkring termerne "begreb" og "kategori". Naturligvis har der altid eksisteret træ og sten, og hvem tør påstå, at mennesker ikke også altid har kunnet skelne mellem disse to slags stof, har haft de to begreber? Men det er uklart om teksten hævder, at mennesket altid har kendt det dagligdags sproglige begreb "barn", eller om det sproglige begreb først opstår sammen med et videnskabeligt begreb, en "social kategori". Og tilsyneladende hævder teksten faktisk at begrebet om familien og videnskaben om familien opstår samtidig - selv om der altså altid har eksisteret familier. Prøv selv at læse efter en ekstra gang: "Familien fand-

tes som et tandhjul i samfundsdannelsens maskineri længe før selve begrebet familie og en videnskab derom *måtte* opstå.”

Men har menneskene så også altid i en eller anden forstand vidst, at der fandtes familier? Og i hvilken forstand skulle det være, hvis de ikke har kunnet tale om familier (af mangel på ordet og begrebet) og næppe heller har kunnet tænke på familier (hvis vi går ud fra, at tænkning forudsætter, om ikke ord så i hvert fald begreber)?

Forhåbentlig kan læserne nu se tvetydighederne i tekststumpen - og dermed også have en anelse om det problem, den skjuler. Så lad mig nu prøve at hæve mig op over netop disse formuleringer og stille problemet mere direkte.

Det er naturligvis tilladeligt for os, i nutidigt perspektiv og med vort nutidige dels dagligdags, dels videnskabelige begrebsapparat, at beskrive fortidens natur og samfund. Om en række af naturens fænomener må vi endda konstatere, at det *kun* er tilladeligt (i betydning meningsfuldt) for os at beskrive dem i vort nutidige begrebsapparat. Det har (med et tilsyneladende simpelt, men i realiteten også temmelig problematisk eksempel) altid været jorden der drejede rundt om solen, altså også dengang menneskene troede, det var omvendt, og også førend menneskene overhovedet eksisterede.

Men i hvert fald så snart vi giver os til at tale om sociale og psykiske forhold og forhold som har med tænkning og oplevelse at gøre (i grænseområdet mellem psykologi og filosofi, om man vil), må vi til at skelne mellem vort perspektiv og andres perspektiv og dermed mellem den bredere indbyrd i vore begreber og i andres begreber.

Vi kan med god ret sige, at selvfølgelig må der altid have været børn i den menneskelige verden, i hvert fald i den banale betydning af menneskelige væsener på udviklingstrin mellem nyfødt og kønsmoden. Men vi kan ikke være sikre på, at der altid har eksisteret børn i den menneskelige verden i den mere interessante forstand, at disse væsener altid har været opfattet som på én gang tilhørende menneskeslægten og som værende af en særlig slags inden for denne slægt.

Hvis vi nu må konstatere, at disse små væsener i et eller andet samfund i en eller anden epoke i menneskehedens historie har været opfattet som tilhørende kategorien ”dyr”, er det så fortsat rimeligt helt uden videre at konstatere, at der altid har været børn til? Eller hvis de har været opfattet som voksne slet og ret, bare i et mindre format, måske - eller rettere, hvis der har været samfund og epoker, hvor man slet og ret ikke havde noget skel mellem børn og voksne?

Det kan lyde så indlysende, at virkelighedens ”genstande” ikke opstår i og med, at man bliver opmærksom på dem og sætter dem på begreb - især da når man om alle virkelighedens entiteter bruger ordet ”genstand” og forestiller sig det at ”sætte på begreb” som lig med at skabe en *videnskab om* og ikke bare at have dagligdags *ord og begreber for*. Men visse sociale

og psykiske og filosofiske "genstande" (i hvert fald) opstår faktisk først, når de beskrives i videnskaben - eller i hvert fald, når de bliver sat på begreb i dagligdagen. Ikke i den forstand at sproget eller videnskaben skaber disse "genstande" ud af intet eller er årsag til deres opståen, men i den at der er et slags dialektisk samspil mellem et ubeskrevet givet og et begreb, hvori det kan fattes.

Et af problemerne ved overhovedet at komme til at se tingene på den måde jeg krydser mig frem imod, altså at få øje på det problem jeg vil stille op, er naturligvis vort altfor naive begreb om en "genstand". Virkeligheden består ikke slet og ret af klart afgrænsede materielle ting, der naturligvis må eksistere uafhængigt af, om vi er opmærksomme på dem eller ej. Som Boje Katzenelsons egen lille liste viser, består virkeligheden også af stoffer og kvaliteter og oplevelser og sociale kategorier (og andet mere). Og alle disse entiteter findes ikke "råt"; de indgår i et samspil med hinanden som ikke mindst er sprogligt givet.

Venstre findes ikke, hvis ikke også højre findes. Et barn er ikke bare noget, man kan pege på, men et væsen man vil have bestemte forventninger til, vil nærme sig på en bestemt måde, vil omtale på en bestemt måde, og vil sætte i forbindelse med en hel række andre fænomener eller entiteter i tilværelsen på ganske bestemte måder. Og sådanne entiteter som en familie eller sådan noget som kærlighed og had eller opdragelse er størrelser i tilværelsen der er, om ikke skabt af sproget, så skabt af og i de sociale sammenhænge, der ikke mindst er sprogligt givne.

Kunsten

Måske bliver min pointe klarere, hvis jeg forsøger mig med et ret bredt udenslet eksempel. I det citerede tekststykke fra Boje Katzenelsons spændende essay kunne også meget vel have stået sætningen "Kunstværker fandtes før den sociale (eller: æstetiske?) kategori 'kunst' blev til." Og det ville igen være rigtigt i vort nutidige perspektiv, altså i den forstand at vi i dag kan pege på massevis af genstande, som (for os) ubestrideligt er kunstværker, men som er skabt førend vor sociale eller æstetiske kategori "kunst" blev til i løbet af 1600- og 1700-tallet.

Men alligevel ville det - hvis jeg har ret - være forkert i et andet perspektiv, et perspektiv hvori det ville være rigtigere at sige, at de selvsamme genstande blev til kunstværker omkring år 1700, altså da vort begreb "kunst" blev til, mens de ikke var kunstværker tidligere.

Lad mig først lige uddybe min påstand, at vort begreb "kunst" først opstår omkring år 1700. Det er ikke en påstand om at det germanske ord "kunst" først opstår da - eller de tilsvarende romansk/latinske eller græske. Selve ordet med dets synonyme går meget, meget længere tilbage. Det er heller ikke en påstand om, at der ikke var forbundet noget specifikt

begreb med betegnelsen før år 1700, eller en påstand om at ingen af de genstande, vi i dag kalder kunst, falder under datidens begreb med samme betegnelse før år 1700. Men det er en påstand om, at vort begreb om kunst er radikalt forskelligt fra de nærmest tilsvarende begreber førend år 1700 (hvilken betegnelse de end har været ledsaget af).

Jeg skal ikke her gå i gang med at underholde læseren med en diskussion af "hvad kunst er". Jeg har ikke brug for nogen specielle subtiliteter for at drive min delpointe igennem. Jeg kan nøjes med at fastslå, at vort kunstbegreb i hvert fald indeholder tanken om, at såvel litteratur som malerier og skulpturer og teateropførelser og musik er (eller kan være) kunst, altså hører til under begrebet. Og videre at begrebet er forbundet med en række andre begreber som f.eks. begrebet om smag, om kunstnerisk geni og inspiration, om en særlig kunstnerisk værdi og om en særlig værdifuld kunstnerisk eller æstetisk oplevelse og måske en særlig kunstnerisk oplevelsesmåde. Og omvendt er det netop et væsentligt træk i vort kunstbegreb, at det sætter skel mellem f.eks. den særlige kunstneriske værdi på den ene side og på den anden både materialets pekuniære værdi og kunstværkets værdi i handel ogandel, og mellem på den ene side kunst og på den anden håndværk.

Men det indhold havde kunstbegrebet ikke førend ca. 1700, ja, rigtig genkendeligt bliver det i virkeligheden først henimod slutningen af 1700-tallet (og så fortsætter det naturligtvis som ethvert levende begreb med at forandre sig frem imod det mest moderne helt op til vor tid - i det dialektiske samspil mellem i hvert fald begreb, kunstnerisk skaben, kritisk diskussion og kunsthistorisk refleksion). Og selv om dets forskellige ingredienser kun langsomt gror frem og kun langsomt føjer sig sammen til vort begreb, kan man faktisk sætte årstal på en del af de vigtigste trin i begrebets skabelsesproces.

Noget - for os - så enkelt og fundamentalt som det simple skel mellem kunstnerisk oplevelse og sansning slet og ret findes første gang klart udtrykt så sent som i 1785 (i Moses Mendelssohns *Morgenstunden*). Og det (heldigvis efterhånden forældede) traditionelle skel mellem den højt vurderede "erkendelse", det lavt vurderede "begær" og så den æstetiske "følelse" dukker første gang klart frem i 1777 (hos Tetens i hans *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*). Første gang de tre grundlæggende kunstarter digtning, bildende kunst og musik overhovedet præsenteres som tre arter af det samme er i 1746 (i Batteux' *Les beaux-arts réduits à un meme principe*).

Omvendt finder man i middelalderens inddelinger af "de syv frie kunster", at musikken hører nærmere sammen med matematikken end med den mere litterære retorik - mens malerkunsten slet ikke er en kunstart; den forbliver (også i sin sociale organisation) et håndværk til helt op i 1600- og 1700-tallet. Og går man helt tilbage til antikken, hvor f.eks. Platon i sine skrifter (specielt i *Staten*) i moderne oversættelser synes at di-

skutere malerkunsten i modsætning til håndværket (i øvrigt - til vor moderne forbløffelse - for at sætte det at male et billede af en seng lavere end det at snedkerere en seng), og således synes at have nogle skel omkring et kunstbegreb der kan minde en del om vort, må vi minde os selv om, at oversættelserne snyder: Platons græske ord *tekné* (der igen svarer ret snævert til de latinske teoretikers *ars*) bliver i oversættelsen til vort "kunst", når talen falder på at male billeder, men til vort "håndværk" når talen falder på at snedkerere. Platon har netop *ikke* det skel, som vor moderne oversætter på en vis måde er nødt til at projicere ind over hans tekst for at gøre den forståelig for os.

Oversætterens utaknemmelige situation er netop karakteristisk. Han eller hun presses til at erkende, at ord og begreber lever sammenflettet med andre ord og begreber, tænkemåder og handlemåder, kulturelle og sociale strukturer - hele livsmønstre. Og hvor der er et svælg i livsmønstre mellem den epoke og det samfund, hvori teksten oprindeligt hører til, og den epoke og det samfund hvori den nu skal kunne læses i oversættelse, bliver en ord-for-ord-oversættelse ikke blot stiv og mærkelig, men ganske umulig. Oversættelsen vil kræve tolkninger og valg - og overvejelser over selve hensigten med oversættelsen.

Hvad er det, vi vil have frem i debatten i vor nutidige situation ved at kanalisere f.eks. Platon ind i den i oversættelse? Vil vi demonstrere en fremmed og mærkelig tænkemåde? Da må vi måske oversætte *tekné* med "kunst" hver gang (og skrive om både "malerens kunst" og "snedkerens kunst"). Vil vi snarere understrege en opfattelse af kunst som noget dagligdags, et konkret arbejde, et håndværk, og understrege at kunstnerisk skaben ikke altid har været placeret på geniets højder? Da må vi måske oversætte *tekné* med "håndværk" hver gang (og skrive om både "malerens håndværk" og "snedkerens håndværk"). Eller vil vi på en for nutiden forståelig måde understrege det skel, Platon sætter mellem den foragtede maler og den lovpriste snedker, mellem malerens *tekné* og snedkerens *tekné*? Da må vi måske oversætte som det almindeligvis gøres: "malerens kunst" og "snedkerens håndværk".

Sprog, livsmønstre, oplevelser

Lad os nu med denne diskussion in mente gå tilbage til Boje Katzenelsons tekststump. Hvad jeg har sagt modsiger tydeligt nok ikke citatets slutning: "Mennesket er altid i-forhold." Tværtimod - hvad jeg har sagt udbygger slutningens overvejelser over dette, at mennesket altid må forstås i en bredere samfundsmæssig sammenhæng (naturligvis uafhængigt af om den epoke og det samfund, man betragter, har udviklet en teori om eller blot en artikuleret forståelse af dette forhold). Hvad vi siger om mennesket og dets gøren og laden må altid - explicit eller implicit - siges under et hel-

hedsperspektiv, et perspektiv af et helt livsmønster. Det er givetvis også rigtigt, som der så står overfor i citatet, at "Familien fandtes som et tandhjul i samfundsdannelsens maskineri længe før selve begrebet familie og en videnskab derom *måtte* opstå" - men allerede her gælder det om at holde tungen lige i munden. Det er rigtigt forstået som en understregning og konkretisering af helhedsperspektivet; det faktum at kvinder og mænd må mødes for at slægten kan føres videre må inddrages i forståelsen af ethvert samlet livsmønster. I ethvert "samfundsmaskineri" må dette "tandhjul" have en vis plads.

Men denne plads kan sandelig være forskellig i forskellige samfund. Og en nøjere forståelse af netop familiens tandhjul må kræve både en forståelse af dette tandhjuls egen karakter (dets størrelse, antal tænder osv. - for nu at presse billedet ud i det skurrende), og en indsigt i hvilke andre tandhjul det altid eller undertiden skal arbejde sammen med - for at trække andre, trækkes af andre, eller blot for at virke som udveksling for andre.

Det slående ved netop ordet og begrebet familie i denne sammenhæng er den strukturelle lighed med ordet og begrebet kunst i dets historie. Selve ordet er ældgammelt, men det indhold, vi giver det, stammer igen fra det borgerlige samfunds skabelsesperiode, hvor også vort kunstbegreb har sit moderne udspring. Jeg skal ikke her gå i detaljer (bl.a. fordi jeg ikke mestrer dem), men blot understrege at alle mulige spørgsmål, både begrebsmæssigt og reelt, om hvem en familie består af, hvad der er den interne organisation af familien, hvilken funktion den har indadtil for sine medlemmer og hvilken rolle den spiller i de større ydre helheder - at alle disse spørgsmål har skullet besvares højest forskelligt i forskellige epoker og samfund. At sige at familien altid har eksisteret bliver noget underligt tomt noget, hvis man blot standser der.

Mennesker har ment forskellige ting, når de har talt om familier i forskellige epoker. Det står fast. Og de må naturligvis også have oplevet deres tilknytning til noget de kaldte for familier forskelligt. Hvor vi taler om klart institutionelle begreber som "kunst" og "familie" (altså historisk givne begreber hvis bredere indhold klart er bestemt af de bredere livsmønstre, hvori de indgår) kan vi givetvis tillade os at slutte fra noget forholdsvis "ydre" som sprog og begreber og livsmønstre til noget langt mere "indre" som oplevelser og måske endda følelser.

Men hvad når vi bevæger os endnu et skridt op i citatet og træffer på intellektuelle kategorier som det at huske og emotionelle kategorier som det at elske og hade. Er de også sprogligt, begrebsmæssigt og måske i sidste ende samfundsmæssigt bestemt? Jeg kan - lidt flot, og med alle mulige forbehold - hævde, at kunsten og familien opstår sammen med det borgerlige samfund; man kan i hvert fald diskutere, hvad jeg mon mener med det, og om jeg mon kan have ret. Men ville det overhovedet give mening at sige, at hukommelsen og følelserne opstår på et bestemt tidspunkt i menneskehedens historie? Eller må man - som Boje Katzenelson - fastslå, at "Menne-

skets liv er naturligvis lige så gammelt som historien selv", og til menneskets "liv" også henregne intellektuelle evner som tænkning og hukommelse (ikke blot i vor forstand, men i en eviggyldig, ahistorisk forstand) og emotionelle kategorier som det at elske og det at hade (igen i en eviggyldig, ahistorisk forstand).

"Huskede" stenaldermenneskene i samme forstand, som vi husker? "Elskede" Romerrigets slaver i samme forstand, som vi elsker?

Ser man på de helt eksplicitte vidnesbyrd om, hvordan det at tænke og det at elske og det at hade har været opfattet tidligere, altså på teorierne om hvad disse begreber indeholdt, hvordan de forholdt sig til andre begreber og (så vidt det kan lade sig gennemskue) hvilken rolle disse fænomener og begreber spillede i de bredere livssammenhænge, så er der ingen tvivl om at også intellektuelle kapaciteter og emotionelle kategorier er historisk givne (og foranderlige). Jeg har allerede (i forbindelse med kunstbegrebet) peget på, at først Mendelssohn og Tetens sent i 1700-tallet får stillet nogle af disse kategorier op i for os genkendelige mønstre.

Men den påvisning (som kan forfølges ud i detaljen i forskellige tiders traktater inden for området filosofisk psykologi) fjerner jo ikke mistanken om, at folk sgu da altid har tænkt og husket, elsket og hadet på samme måde, uafhængigt af hvilke teorier og systemer filosoffer og psykologer har hittet på.

Nu er vi jo temmelig afskåret fra at sætte os ved stenalderkvindens hjerte og lytte til hendes følelsers brus. Men, ret beset, så er vi jo ikke stort bedre stillet, hvad angår vor nulevende næste. Alligevel forhindrer det os ikke i at være ganske sikre på, at vore medmennesker tænker og føler i samme forstand som vi, omend ikke nødvendigvis det samme som vi.

Tanker og følelser er "indre" fænomener, der ganske rigtigt ikke kan opleves direkte af andre end af den, der tænker og føler dem. Men det betyder ikke, at ikke også de er formet af sprog og begreber og af de bredere livssammenhænge. Den ubeskrevet givne indre fornemmelse er ikke anderledes end den ubeskrevet givne ydre sansning; ligesom sansningen må den sættes på begreb for at få form, og begrebet gør også den til et tandhjul i såvel sprogets som livets mekanik. Ja, selv skellet mellem den indre fornemmelse og den ydre sansning må sættes på begreb for at få form. At lære sproget er også at lære at skelne mellem virkelighedens og drømmens oplevelser og at lære at manøvrere i feltet med hallucinationer, fata morganaer, spejlbilleder og synsbedrag.

At lære sproget (og alt hvad dertil hører) er at lære at forstå og delvis beherske såvel den ydre som den indre verden (og overgangen imellem dem, kroppen). Og de oplevelser man kan have af såvel ydre som indre verden må i nogen grad være formet af vort sprog og begreber - og dermed af de bredere livssammenhænge, hvortil de hører. Det er vanskeligt at demonstrere med eksempler, fordi vi hele tiden løber ind i den grundfæstede overbevisning om, at der foran os og i os ligger et på forhånd struktureret

givet som sproget blot sætter navne på. Alligevel kender vi vel trods alt fra vores dagligdag de forvandlinger, der sker med en oplevelses karakter, når et eller andet flyttes fra en kategori til en anden (når manden på lur i tusmørket afsløres som en busk, den tilbagevendende hovedpine som migræne, den evindelige forårssnue som allergi - eller når man pludselig erkender, at man i grunden i længere tid har været forelsket i en person).

Skal jeg argumentere for, at begreber som tænkning og hukommelse, kærlighed og had har haft et andet indhold i andre epoker og andre samfund end vort, må jeg prøve at påpege, at de har indgået i helt andre livsmønstre end vort og har haft forbindelser til andre typer af begreber og oplevelsessammenhænge, end vore tilsvarende begreber har. Og det er både enkelt og uhyre kompliceret.

Det er enkelt at vise, fordi det er enkelt at vise, at der har været epoker og samfund, hvis livssammenhænge har været ufatteligt forskellige fra vore. Og det er enkelt at vise også mere konkret, fordi de ydre udtryk for tænkning og hukommelse, kærlighed og had åbenlyst i andre epoker og samfund har været yderst forskellige fra vore. Tænkning må have taget sig anderledes ud, hvor de begreber man har haft at tænke i har adskilt sig radikalt fra vore. Hukommelse må have været noget andet, hvor tidsbegrebet har været et andet end vort. Kærlighed og had har vist sig på helt andre måder.

Men det er også kompliceret at vise, fordi det dybest set måtte kræve, at man gik detaljeret ind i analyser af disse forhold, af sprogbrug og handlemønstre, af begrebsstrukturer og forventningsstrukturer. Det kan jeg ikke gøre her (eller andetsteds, for den sags skyld, for jeg kender ikke nogen gode eksempler til bunds). Her må jeg nøjes med at fremholde, hvad der intuitivt forekommer mig indlysende (og dog vanskeligt fatteligt i den fulde konsekvens) at folk må have ment noget ganske forskelligt fra, hvad vi mener, når de f.eks. har talt om, hvad de havde oplevet tidligere, altså at det at huske må have været noget helt andet end for os, dengang man ikke havde ure, ikke havde kalendere, ikke havde skriftlige optegnelser.

Rablende idealisme og skinbarlig subjektivisme?

Kommet så vidt som hertil har jeg endnu kun fået ryddet grunden og stillet præmisserne op for det problem, jeg egentlig ønsker at fremholde. Men inden jeg nu straks skal komme til dette mit egentlige anliggende, bør jeg nok lige tage højde for et par indvendinger mod den opfattelse af forholdet mellem sprog og virkelighed, som jeg har skitseret, den måde at betragte dette forhold på som jeg har forsøgt at få læseren til at forstå og godtage.

Jeg tænker på den indvending, at dette her er rablende idealisme, og den at dette her fører til den skinbarlige relativisme eller subjektivisme.

Hvis nogen skulle finde på at beskyldte mig for at være rablende idealist, vil jeg i og for sig tage mig det let. Den leg, der går ud på snarere at sætte mærkelapper på folks synspunkter end på at diskutere dem, har ikke min store interesse. Og den leg, der går ud på at finde et enkelt idealistisk træk i en større filosofisk helhedsopfattelse, og så beskyldte ophavsmanden eller -kvinden til den opfattelse for at være tilhænger af alt, hvad man ellers kan få puttet under den idealistiske hat (inklusive reaktionære politiske synspunkter og tvivl på, at verden eksisterer), har jeg ikke lyst til at deltage i.

Der er idealistiske (specielt nominalistiske) træk i den opfattelse af forholdet mellem sprog og virkelighed, der her er lagt frem. Men den indeholder ikke nogen påstand om, at den materielle virkelighed ikke skulle eksistere uafhængigt af den menneskelige bevidsthed. Tværtimod handler min opfattelse snarere om samspillet, det historisk givne dialektiske forhold mellem den materielle virkelighed og den menneskelige bevidsthed. Og i øvrigt om langt mere, som vel er nok så vigtigt som kravet om, at jeg bekender, at jeg ikke er i tvivl om, at bordet foran mig eksisterer også uden for min tanke og mit sprog.

Beskyldningen for relativisme kan indeholde to forskellige pointer, der begge er mere alvorlige end beskyldningen for idealisme. Den ene pointe er den, at det kan lyde, som om jeg vil bestride muligheden for, at vi kan have objektiv, sand viden om verden, herunder om samfundet og mennesket. Den anden pointe er, at det kan lyde, som om jeg vil bestride, at vi nogensinde skulle kunne forstå tidligere tiders tænkning, fortidige menneskers oplevelser og følelser.

Ingen af delene er reelt tilfældet. At sige at virkelighedserkendelse altid må være bundet til et sprog, må udtrykkes i et sprog med en bestemt begrebsstruktur og et bestemt forhold til tænkning og handling, er ikke at bestride at vi kan have objektiv, sand viden. Tværtimod, det er at opridse en af betingelserne for viden, for objektivitet, for sandhed.

Viden og sandhed er ikke noget frit i luften svævende, utroligt ophøjet noget, man egentlig burde skrive med store bogstaver. Viden og sandhed er noget ganske konkret noget, man er nødt til at have for at kunne orientere sig i verden, ja eksistere i den. Og det stof, viden og sandhed er gjort af, er sproget.

Sprogets (logisk og praktisk nødvendige) indblanding i detteher betyder ikke nogen brist på objektivitet. Sprogets struktur er ikke en subjektiv fejkilde i erkendelsen, men et nødvendigt vilkår. Man kan diskutere en given begrebsstrukturs hensigtsmæssighed i forhold til et stykke genstridig virkelighed som det er vanskeligt at komme til klarhed over, vanskeligt at få afrundet viden om, finde frem til "sandheden" om. Fremskridt i erkendelsen består ikke blot i, at stadig større områder af virkeligheden indfanges i dagligdagens eller videnskabens sproglige net af begreber, beskrivelser og teorisystemer, men også i at dette net justeres.

Sproget i sig selv er ikke en fejkilde (selv om det naturligvis kan narre i

helt konkrete, ofte banale tilfælde - som hvis man giver sig til at lede efter fællestræk mellem hvalfisken og andre fisk, sælhunden og andre hunde eller subjektivt ser et hjerte som hjerteformet). Manglende objektivitet skyldes ikke, at der overhovedet bruges redskaber for erkendelsen, men at redskaberne bruges forkert i konkrete tilfælde. Det er det enkelte subjekts specifikke filtre til den fælles virkelighed, der kan true objektiviteten, ikke de fællesmenneskelige.

Men selv om man går med til at objektiv, sand viden er mulig inden for en bestemt epoke, i et bestemt samfund - og dermed i en bestemt sproglig struktur med alt hvad dertil hører - står stadig tilbage spørgsmålet, om vi ikke i grunden er subjektive i den forstand, at vi altid vil være fanget i vor egen epokes, vort eget samfunds sproglige struktur. Udelukker mit synspunkt ikke, at vi nogensinde skulle kunne komme til at forstå en fremmed eller fortidig kultur på dens egne præmisser, så at sige kunne komme til at forstå hvad det ville sige at tænke og handle, elske og hade der og da?

Det mener jeg ikke, det gør. Mit synspunkt går ud på, at vor erkendelse af hvadsomhelst, herunder også fremmede eller fortidige samfund, nødvendigvis må være bundet til vort sprog, vor tænke måde, men det udelukker ikke, at vi fra vort perspektiv skulle kunne gøre en indsats for at begribe andres. Derimod påpeger det en række konkrete vanskeligheder ved dette.

Mit synspunkt udelukker ikke, at vi fra vort perspektiv skulle kunne gå i gang med at gøre rede for, på hvilke måder f.eks. Platons perspektiv må have adskilt sig fra vort. Men der vil naturligvis være store praktiske vanskeligheder forbundet med at få kortlagt de rammer og mønstre, inden for hvilke man tænkte i antikkens Grækenland. Og vi må vel erkende, at der har været epoker og samfund, som har været så forskellige fra os og vort, og som har efterladt sig så lidt materiale, at det vil være praktisk umuligt for os at sætte os ind i, hvordan mennesker har tænkt og følt og oplevet dengang. Mit synspunkt gør det ikke meningsløst at stille spørgsmålet om, hvordan monstro virkeligheden tog sig ud for stenalderkvinden - men det gør det klart, at det nok er endnu vanskeligere (for ikke at sige praktisk umuligt) at få svar på spørgsmålet, end man måske umiddelbart ville tro.

Jo fjernere fra os selv vi kommer, jo mindre kan vi slutte fra os selv. Tilbage bliver efterhånden kun noget helt basalt fællesmenneskeligt (hvortil altså kunstneriske oplevelser og begreber som børn og familier ikke nødvendigvis hører). Hvis der da overhovedet er noget basalt fællesmenneskeligt.

Problemet

Og her kan jeg så endelig formulere mit problem: Kan tanken om noget basalt fællesmenneskeligt forenes med de tanker om forholdet mellem sprog og virkelighed, jeg her har fremsat? Eller sagt på en anden måde: Er

der nogle væsentlige træk i den menneskelige tilværelse, eller om man vil i selve begrebet om et menneske, som ikke er underkastet den historiens og sprogets og begrebernes foranderlighed som jeg har peget på?

Hos Boje Katzenelson er dette spørgsmål kun et mindre væsentligt side-tema. Hans hovedtema er det erkendelsesteoretiske, problemet om den objektive videnskabs mulighed, og i det perspektiv har jeg allerede, omend kortfattet, diskuteret min hovedpointe.

Hos Torsten Ingemann Nielsen træder spørgsmålet mere centralt frem. Hans hovedtema er ganske vist forholdet mellem, hvad han kalder den kategoriserende og den symboliserende holdning til tilværelsen, men det er vigtigt for ham at få fastslået, at disse holdninger på forskellig måde og til forskellige tider anlægges over for nogle grundlæggende fællesmenneskelige "temaer". Der er tale om nogle temaer, der ligger tæt ved Boje Katzenelsons kvinde/mand/barn/familie/social kontrol/osv.-elementer, men hos Torsten Ingemann Nielsen er de omhyggeligt (selvfølgelig fordi de er mere centrale) formuleret mere alment.

Hos Nini Prætorius, endelig, kommer spørgsmålet helt frem i første række, men som et erkendelsesteoretisk og ontologisk spørgsmål med direkte moralfilosofiske og politisk filosofiske konsekvenser. Nini Prætorius' hovedtema er spørgsmålet, om det er muligt at formulere en objektivt gyldig moral, og hendes hovedargument for at dette faktisk må være muligt, er påstanden om, at selve begrebet "menneske" har et nødvendigt og uforanderligt grundindhold af en bestemt type (en påstand hun naturligvis argumenterer omhyggeligt for).

Som det vist turde være fremgået indirekte af, hvad jeg har skrevet hidindtil, mener jeg ikke, at man kan drage et klart og entydigt skel mellem empiri og filosofisk refleksion (og den samme erkendelse lurer, så vidt jeg kan skønne, også visse steder i baggrunden hos Boje Katzenelson, fremgår implicit hos Torsten Ingemann Nielsen, og er meget tæt ved at blive formuleret eksplicit hos Nini Prætorius).

Alligevel kan man nok mere pragmatisk sige, at Torsten Ingemann Nielsens synspunkt, at der er fællesmenneskeligt substrat af tilværelsens grundtemaer er tænkt overvejende empirisk, mens Nini Prætorius' argumentation er overvejende a priorisk. I hvert fald vil det næppe være urimeligt at diskutere de to synspunkter hver for sig som eksempler på brugen af disse to forskellige (men delvis overlappende) perspektiver.

Tilværelsens grundtemaer

Torsten Ingemann Nielsens påstand er ikke, at han allerede har fundet frem til tilværelsens i alt syv grundtemaer, de "fællesmenneskelige eksistenstemaer" som han kalder dem. Hvad han forsøger er kun at godtgøre, at det er meningsfuldt "at arbejde med at nå til en altid foreløbig beskri-

velse af sådanne temaer og at give nogle bud på, hvad der kunne være tale om, og hvordan de kunne formuleres.”

Udgangspunktet for formuleringerne er et dobbelt, et subjektivt og et objektivt, så at sige: ”Fordi vi er mennesker kan vi *ikke lade være med* at blive tiltrukket af og direkte opsøge en række livsopgaver, som kan udfordre os til en villende, sansende, tænkende, følende og fantasierende subjektudfoldelse. [Og] Fordi vi fødes ind i en naturskabt og menneskeskabt omverden, bliver vi *tvunget* til at forholde os som subjekter til de allerede eksisterende opgaver, som findes i denne socialt materielle omverden, hvorved vi udvikler os som mennesker.”

I modsætning til Boje Katzenelson (som jeg, måske lidt uvilligt, har læst ham) hævder Torsten Ingemann Nielsen ikke, at vi vil kunne frigøre os fra vor egen kulturs perspektiv i formuleringen af temaerne. Vor egen kulturs begrebsapparat, oplevelsesmåde osv. må nødvendigvis slå igennem i formuleringerne. Men det hverken bør eller kan forhindre os i at forsøge at se vor ”egen tilværelses typiske livsopgaver i forhold til andre kulturers typiske livsopgaver med henblik på at finde ligheder og forskelle.”

Og han tilføjer, hvad jeg må opfatte som en helt central betragtning, at ”Hvis vi gav afkald på den bestræbelse at finde fællesmomenterne i forskellige kulturers og kulturopokers livsopgaver ville vi være godt på vej til at afskære os selv fra at forstå det menneskelige i andre kulturer, ja vi ville være slået ind på en kurs, som kunne føre til, at vi frakendte andre deres menneskelighed.”

Som jeg allerede har argumenteret for i al korthed ovenfor, udelukker vores bundethed til vor egen kulturs perspektiv ganske rigtigt ikke, at vi kan studere andres. Og det er også min opfattelse, at vi ved at gennemtænke og studere menneskets placering i tilværelsen ikke kan undgå at finde nogle fundamentale ”temaer” som enhver kultur og ethvert menneske nødvendigvis må ”gennemspille” på sin måde - med Torsten Ingemann Niensens musikalske billede. At man så i øvrigt i jazzen (som han vist især tænker på) i mindre grad improviserer over temaer (i betydningen melodier eller melodistumper) end over de harmoniske forløb under temaerne - og det er Torsten Ingemann Nielsen vist ikke klar over - gør ikke hans billede ringere, tværtimod. De fællestræk vi vil kunne finde, og som han giver nogle eksempler på, er nok snarere en slags underliggende struktur, en basgang, en rytme, et harmonisk skema, end et foranderligt overflademønster (som et tema med variationer).

Men Torsten Ingemann Niensens hovedeksempel til demonstration af, hvordan vi tvinges til at ”vedkende os eksistensen af det sjæleligt fællesmenneskelige” finder jeg lidet overbevisende. Tværtimod synes jeg eksemplet, og specielt brugen af det, snarere demonstrerer hvordan vi kan være låst fast i vort eget perspektiv, og at det vil kræve en meget grundig indsats fra dette perspektiv at forsøge at begribe andres.

Eksemplet er ”Vort forhold til billedkunsten i vor egen og i fremmede

kulturer.” Torsten Ingemann Niensens påstand er, at den moderne billedkunst, fra Picasso og fremefter, har lært os ”hvordan billedkunsten fra andre, fortidige og nutidige, kulturer kan tale direkte til os om et engagement i menneskelivets udfordringer, som i den grad ligner vort eget, at udtryksforskelle af erhvervsmæssig, færdighedsmæssig og trosmæssig art bliver mindre væsentlig. Sagt på en anden måde har den moderne billedkunst lært os at komme i kontakt med det sjæleligt fællesmenneskelige i vidt forskellige kulturer” - hvorved den samtidig har sprængt den kulturelt snævre kunstopfattelse, bundet af benovelse over de teknologiske fremskridt fra senmiddelalderen, der så kunstudviklingen i samme periode som lutter ’fremskridt’: ”’Primitiv’ kunst fra fortidige og samtidige kulturer, som ikke havde deres rod i den græske antikke kultur og dens umiddelbare ægyptiske og mesopotamiske forgængere, blev af kunstnere og kunstkundige betragtet som kuriositeter uden afgørende inspirationsværdi, mens den europæiske kunst blev betragtet som udtryk for et ubestrideligt ’fremskridt’ i den menneskelige udvikling.”

Der er to fundamentale skævheder i denne betragtning, der begge har at gøre med det paradoksale, at kunstbegrebet i dette stykke tekst på én gang gøres historisk bestemt og eviggyldigt. På den ene side er Torsten Ingemann Nielsen åbenbart ikke i tvivl om, at kunsten er et eviggyldigt fænomen, der dybest set ikke bærer præg af nogen kulturel foranderlighed. På den anden side må han erkende, at i hvert fald begrebet om hvad kunst er (og dermed oplevelsen af kunst) har været underkastet forandringer, og at man først fra Picasso og fremefter ret har forstået, hvad kunst er. Så teksten indeholder også det paradoks, at den på den ene side er et led i en argumentation imod ideen om fremskridt i tænkning og kultur, samtidig med at den giver et eksempel på noget, den selv opfatter som et sådant fremskridt.

De to fundamentale skævheder er for det første den forvrængede opfattelse af kunsten og kunstdebatten ”før Picasso”, for det andet den ureflekterede opfattelse af Picassos og de andres indsats (og så lad os bare for argumentets skyld hænge det hele op på Picasso og se bort fra både, at vor opfattelse af kunst ikke kun præges af kunstnere, men også af teoretikere, samt af en mængde ”ydre” forhold, og at fremskridtsideologien i æstetikken sandelig ikke var fremherskende i hele perioden fra renaissance til begyndelsen af vort århundrede; ikke blot Oehlenschläger så fra tid til anden tilbage på ”den gyldne Top, hvorfra vi er sunket og atter skal op”).

Hvad Torsten Ingemann Nielsen overser fra sit etnocentriske synspunkt er, at det i en periode var helt rimeligt at tale om fremskridt i billedkunsten, nemlig i en periode hvor et billedkunstens hovedformål blev opfattet som det at give så perceptuelt livagtige, så illusionsskabende gengivelser som muligt af den tredimensionale visuelle virkelighed på den todimensionale flade.

Fra vort synspunkt kan vi naturligvis gerne hævde, at det sandelig ikke

er billedkunstens egentlige opgave at skabe illusioner (og på et mere teoretisk bevidst niveau kan vi endda give os til at diskutere mangetydigheden i det begreb om "gengivelse" og "illusion" der er i brug her), men selv fra vort synspunkt kan vi ikke bestride, at dette faktisk *var* formål og opgave for billedkunsten. Og vi kan heller ikke bestride, at de teknisk-praktiske hjælpemidler (farver, opløsnings- og bindemidler - først og fremmest brugen af oliemaling), de teoretisk-konstruktive hjælpemidler (især perspektivet, men også f.eks. opdagelsen af lokalfarver, farvede skygger, højlysvirkninger osv.) samt endelig de rent praktiske færdigheder (bl.a. takket være formalisering af kunstneruddannelsen), altsammen til løsningen af netop denne opgave, faktisk gik frem i perioden.

Hvis man overser det, har man enten ikke sat sig ind i sagen (men det synes Torsten Ingemann Nielsen faktisk at have gjort), eller også er man så bundet af netop vor kulturs kunstopfattelse, at man simpelthen ikke har været i stand til at se fremskridtsideologien som (en del af) en tidligere kunstopfattelse, og naturligvis ikke blot en dårlig, forvrænget tilnærmelse til den eviggyldige (som er identisk med vor). Snarere end "et illustrerende eksempel på, hvordan vi kan og må vedkende os eksistensen af det sjæleligt fællesmenneskelige", bliver dette altså et eksempel på, hvordan vi kan overse det kulturelt foranderlige og afskærme os fra en forståelse af noget fortidigt menneskeligt.

Men hvad er det så, der sker, da vi moderne europæere får øje på de "kunstneriske udtryk fra det præ-hellenske Europa og fra fortidige og samtidige, ikke-europæiske kulturer"? For Torsten Ingemann Nielsen er det en opdagelse af det evige og uforanderlige, noget der hele tiden har været der, men som har været skjult for os på grund af vort forkerte kunstbegreb (og vor snæversynede etnocentrisme). Nuvel, det er en karikatur af hans synspunkt, men for at trække kontrasten op kan man så over for det, som en karikatur af mit, sætte den påstand, at hvad der sker er nøjagtigt det modsatte.

Vi europæere åbner os aldeles ikke nysgerrigt søgende over for fremmede kulturudtryk. Vi lukker os tværtimod yderligere af fra dem ved at anerkende dem og se dem med vore øjne, forstå dem ud fra vore æstetiske begrebsapparater, som reelt er helt fremmede for disse udtryk. Der er tale om en kulturel udbytning, en kulturimperialisme, som i tid jo falder sammen på det smukkeste med den økonomiske udbytning af de ikke-europæiske samfund, med den økonomiske imperialisme.

Den lære man bør drage af dette her er dog noget mere kompliceret (og dermed teoretisk interessant) end som så. Det er naturligvis ikke kun nogle ydre, samfundsmæssige forandringer der overhovedet gør det muligt for "kunstnere og kunstkyndige" at få øje på "primitiv kunst" som kunst (i vor forstand) i denne periode, det er også en indre udvikling i selve kunstbegrebet. Den "primitive kunst" passede ganske rigtigt kun dårligt ind i den kunsttænkning, som slet og ret så afbildningen af virkelighedens visu-

elle overflade som målet. Så den indsats vi her - for argumentets skyld - vil tilskrive Picasso med flere, består ikke kun i at sige "Se her, det vi kalder 'primitiv kunst' er skam også kunst i vor egen europæiske forstand!" - men også i samtidig at *ændre* denne forstand, at ændre kunstbegrebet.

Så den lære vi skal drage af Torsten Ingemann Nielsens meget fine og centrale illustrerende eksempel er igen ikke hans, altså at "vort forhold til billedkunsten i vor egen og i fremmede kulturer" viser os "hvordan vi kan og må vedkende os eksistensen af det sjæleligt fællesmenneskelige". I stedet viser eksemplet os noget om det dialektiske forhold mellem virkelighedens genstande og tænkningens begreber, mellem oplevelser og sprog - på baggrund af samfundsudviklingen. Og samtidig i hvert fald antyder eksemplet at selv om det kan være vanskeligt, både rent praktisk (på grund af kildeproblemer osv.) og i mere intellektuel forstand (på grund af vores tilvænning til en bestemt, etnocentrisk tænkemåde) at trænge frem til en forståelse af mennesker i andre epoker og samfund end vort, og dermed få øje på nogle grundlæggende fælles træk i den menneskelige tilværelse, så er dette dog ikke logisk umuligt.

Skeptikerens position

Hos Nini Prætorius er det omvendt netop den logiske nødvendighed af nogle grundlæggende træk i menneskeopfattelsen, der diskuteres. Hun argumenterer for, at det ikke vil være meningsfuldt (men tværtimod selvmodsigende) at benægte, at der må være visse grundlæggende fælles træk ved selve det at være menneske, uafhængigt af de vitterlige individuelle og sociale og kulturelle forskelle. Vi er, skriver hun, "i modsætning til alle andre organismer *personer*, for nu at reservere en særlig betegnelse for det forhold, at vi er individer, som kan erkende og beskrive virkeligheden, os selv og de situationer, vi befinder os i, har befundet os i, og - ihvertfald i en vis udstrækning - vil komme til at befinde os i; vi er personer med en bestemt historie, baggrund, handlemuligheder og kultur." Og heraf trækker hun to almene konklusioner af moralsk og politisk karakter, nemlig for det første at vi alle fundamentalt, *qua* personer, er lige (en kan ikke være *mere* person end en anden), og at der i det at være person også må ligge en forpligtelse til at betragte og behandle andre som personer. Hermed må grundlaget være lagt for en objektiv moral og politik - men hvordan den så nøjere skulle se ud i detaljen, kan hun naturligvis ikke overkomme at diskutere videre i sit essay.

Nini prætorius argumenterer udførligt, bl.a. med meget lange citater fra en udgivet afhandling af Peter Zinkernagel, for sit synspunkt, og jeg føler mig overbevist af grundtrækkene i hendes argumentation. Alligevel er dele heraf nok stærkere end andre, præciseringer nødvendige visse steder - og her kan en kritik måske sætte hjælpende ind.

Et af problemerne er, at Nini Prætorius (på et plan der næsten nærmer sig det stilistiske, altså i selve den konkrete formulering af sine sætninger - men det skyldes nu nok en uklarhed også i tænkningen) ikke altid får skelnet klart mellem tre forskellige positioner. Den første er den ganske generelle, nærmest formelle opfattelse at ikke al vor viden (eller påståede viden) om verden kan være ukorrekt. Den anden indeholder den første, men føjer hertil at vi i enhver konkret situation altid nødvendigvis må have (og gå ud fra) bestemte korrekte overbevisninger. Og den tredje indeholder også den første (og måske den anden), men føjer hertil at der er en række bestemte, og opregnelige dele af det, vi opfatter som korrekt viden, som altid også er korrekt.

Uklarheden kan snige sig ind, fordi Nini Prætorius oftest formulerer det synspunkt, hun argumenterer for som en påstand om, "at vi har objektiv viden om virkeligheden" - hvilket jo let kan læses på alle tre måder. Og den understreges yderligere af, at hun som eksempler, på hvad vi ved, med uimodsigelig sikkerhed nævner sådan noget, som at der nu står et glas foran os på bordet - hvilket i hvert fald kan læses på de to sidste måder. Men hvis jeg ellers har forstået hende rigtigt, så er det kun den anden version af synspunktet hun vil argumentere for: Det er umuligt at hævde, at alt hvad vi kalder objektiv, korrekt viden er forkert; visse konkrete stumper viden om at vi er til stede i situationen med vor krop (og lignende) kan ikke bevivles (dette synspunkt fremgår ikke direkte af essayet, men her slutter jeg fra hendes referencer til Peter Zinkernagel); og i enhver konkret situation vil også mere end denne fundamentalviden være ubetvivlelig.

Det problem, der opstår ved denne uklarhed, kan blandt andet ses i argumentationen mod en skeptiker som vil "stille spørgsmål ved, om vor viden om virkeligheden nu også er objektiv". For at afgøre om skeptikeren eller hun selv har ret, mener hun, at man nødvendigvis måtte foretage en sammenligning mellem "de beskrivelser, vi giver af virkeligheden" og en beskrivelse begge parter ville anse for korrekt. Og derved ville skeptikeren jo i udgangspunktet have måttet indrømme, at Nini Prætorius' synspunkt er det rigtige.

Men skeptikeren måtte være meget naiv, hvis vedkommende ville fremsætte påstanden, at vor viden om virkeligheden er ukorrekt med begrundelsen "Det er ikke et glas, der står på bordet; det er - som vi begge ved - en kop!" Nini Prætorius' argument holder kun, hvis vi forudsætter, at det på én gang er konkrete stumper viden, der diskuteres som eksempler, samtidig med at diskussionen handler om den objektive erkendelses generelle mulighed. Og både denne uklarhed og denne mistillid til skeptikerens snedighed gør argumentet lidet overbevisende.

En generel skepsis over for muligheden for objektiv erkendelse kan ganske rigtigt ikke formuleres modsigelsesfrit. Det skyldes imidlertid ikke, at skeptikeren er nødt til at sammenligne én beskrivelse, hvis korrekthed drages i tvivl, med en anden beskrivelse af *samme fænomen*, hvis korrekthed

accepteres af begge parter. Selv om man ofte støder på den modsatte opfattelse, så er det faktisk ofte både muligt og fornuftigt "at kritisere uden at kunne sætte noget andet i stedet", og skeptikeren kan meget vel nøjes med generelt at henvise til, at enhver erkendelse nødvendigvis må være præget af erkendeapparatet (perceptuelt og/eller begrebsmæssigt) hos den erkendende, altså altid vil have et vist subjektivt element.

Men også her kan skeptikeren fanges. Ganske vist har skeptikeren ikke her sagt noget om kopper og glas, altså ikke åbent for enhver brugt en underforstået objektiv erkendelse af det foreliggende fænomen som udgangspunkt for kritikken af den konkrete erkendelses objektivitet, men han eller hun har alligevel forudsat visse beskrivelser af subjektet og dets erkendeapparater som objektive - og det er nok oftest her, skeptikeren skal fanges i en selvmodsigelse inden for den generelle diskussion.

To slags logik

Hvis vi helt skal forstå karakteren af Nini Prætorius' synspunkt og specielt af hendes argumentation, kan det være praktisk at skelne mellem to slags logik, to slags bevis. Den ene slags kan vi kalde "følgeslutningslogik", den anden "cirkellojik".

Følgeslutningslogikken er den almindelige. Vi har nogle præmisser, og dem uddrager vi en konklusion af. Vi beviser holdbarheden af et synspunkt ved at udlede det af nogle præmisser. Forudsat at vi har foretaget korrekte logiske slutninger, kan man ikke meningsfuldt benægte konklusionen, hvis man altså vel at mærke er villig til at godtage præmisserne. Hvis man derimod ikke godtager præmisserne, kan selve de logiske følgeslutninger være så gode og holdbare som tænkes kan - det nytter bare ikke noget.

Cirkellojikken har en anden karakter. Det snedige ved den er, at den ikke rummer mulighed for meningsfuld benægtelse af hverken præmisser eller konklusioner. Den handler om påstande hvis benægtelse, umiddelbart eller på et dybere plan, må forudsætte en bekræftelse af netop de påstande, der forsøges benægtet.

Cirkellojikken har mange varianter, nogle helt praktiske og dagligdags, andre af meget intrikat karakter. Et ganske dagligdags eksempel på et stykke cirkellojik er, at man jo ikke meningsfuldt kan sige "Jeg er stum" - selve det at man *siger* det, indebærer en praktisk benægtelse af påstandens indhold. En lidt mere intrikat variant har vi i mit argument ovenfor mod skeptikeren: at hævde at vi som mennesker har sådanne indbyggede fejl-kilder i vort erkendeapparat, at vi aldrig kan være sikre på nogetsomhelst, er at forudsætte at vi i hvert fald kan vide noget ubestrideligt om vort erkendeapparat. Hvorved man altså implicit benægter det, man eksplicit hævder.

Cirkellogikken er lettest at eksemplificere i dens kritiske form: det og det kan ikke meningsfuldt hævdes, for en hævde vil mere eller mindre direkte forudsætte en benægtelse. Cirkellogikken er oftest en logik, der finder skjulte selvmodsigelser i synspunkter og påstande.

Men cirkellogikken kan også tjene et positivt formål. De synspunkter og påstande, hvis umulighed den kritisk påviser, kan vendes til positive og (hvis ellers cirkellogikken holder) uimodsigelige påstande. Det kan give anledning til temmelig ligegyldige sandheder - som den at man altid fremfører en sand påstand, hvis man siger "Jeg er ikke stum". Men det kan også give anledning til mere interessante filosofiske fundamentalerkendelser som den, at man ikke meningsfuldt kan hævde, at mennesket intet kan vide med sikkerhed, altså den at objektiv og sikker viden er menneskeligt mulig.

Hvis følgeslutningslogikken er holdbar, så står konklusionen lige så fast som præmisserne. Hvis man vil angribe konklusionen, men dog må anerkende slutningens holdbarhed, har man principielt altid muligheden at angribe præmisserne. Følgeslutningslogikken har altid et indbygget "hvis/så" - *hvis* man godtager præmisserne, *så* må man også godtage konklusionen (forudsat at selve slutningen er i orden). Man kan hævde, at man er overbevist om A, fordi A er udledt af B, men hvorfor er man overbevist om B? Det kræver nu en begrundelse, f.eks. den at B er udledt af C - og sådan kan man principielt blive ved. Måske får man overbevist sin modstander ad denne vej, for måske viser det sig, at modstanderen uden videre vil godtage D eller E eller F - men principielt kan denne form for logik køre videre i det uendelige, uden at finde et sikkert grundlag. Problemet med denne form for logik er jo netop, at den ikke selv kan etablere et sikkert grundlag, men må forudsætte et sådant givet ad anden vej.

Og en sådan vej er det netop, at cirkellogikken undertiden kan tilbyde. Hvad Nini Prætorius hævder er f.eks. at vi af en bestemt menneskeopfattelse, *qua* følgeslutningslogik, kan udlede nogle grundlæggende moralske og politiske normer. Lad os gå med til, at dette argument holder, men så kan vi jo stadig sætte spørgsmålstegn ved præmissen, ved menneskeopfattelsen. Og her sætter Nini Prætorius så netop cirkellogikken ind og hævder, at den pågældende menneskeopfattelse ikke kan meningsfuldt benægtes, idet en benægtelse implicit må indebære en bekræftelse.

Børn, barbarer og personer

Som læseren vil have anet, bygger cirkellogikken på det grundlag, at logik og argumentation altid foregår mellem mennesker i situationer, der indeholder sproglig interaktion med alt hvad dette dybest og bredest set indeholder (eller til nød foregår i den enkeltes refleksion, men det vil kunne vises at være et særtilfælde af eller at forudsætte muligheden af sproglig in-

teraktion mellem flere - jeg skal dog ikke bruge plads på at drive den pointe igennem her).

Hvis ellers et givet stykke cirkellogik er holdbart, så betyder dette, at man ikke kan unddrage sig det tvingende i de fremførte påstande. Der er ingen præmisser, der principielt ville kunne drages i tvivl, i hvert fald i første omgang, og andre forsøg på at drage elementer i tankegangen i tvivl vil blive tilbagevist som selvmodsigende. Cirkellogikken (hvis den ellers er holdbar) kan man kun unddrage sig ved at opgive at opføre sig som seriøs diskussionsdeltager, altså ved stædigt at fastholde også selvmodsigende påstande, ved at give sig til at tale regulært nonsens, ved at sørge for at modstanderen ikke kommer til orde, ved at bruge fysiske magtmidler - eller ved simpelthen at gå sin vej.

Men naturligvis skal man ikke uden videre gå ud fra, at alt hvad der giver sig ud for at være holdbar cirkellogik nu også er holdbart. Og da cirkellogikken ikke kun (som følgeslutningslogikken) hviler på nogle forholdsvis enkle slutningsregler, men nok så meget på en mere intuitivt præget fornemmelse af, hvad man implicit nødvendigvis har sagt, når man eksplicit har fremført en bestemt påstand, må et cirkellogisk argument underkastes en særlig hård kritisk prøvelse. Faren for at man fra sit særlige perspektiv er kommet til at tage ting for givne, som ikke nødvendigvis må være givne, er nærliggende. Faren for fejlagtige *cirkelslutninger* er overhængende.

Hvordan ser da Nini Prætorius' cirkellogiske argument for en bestemt menneskeopfattelse ud? Hvad er indholdet i denne menneskeopfattelse, og hvordan vises det, at den ikke vil kunne bestrides uden at man implicit må forudsætte den?

Et centralt element i den skitserede menneskeopfattelse er, at vi alle, fundamentalt set, er lige. Naturligvis har vi alle vor individuelle personlighed, vore særlige evner og færdigheder osv., men vi er - som nævnt - alle *personer*, og "Ingen kan f.eks. hævde, at være *mere* person end andre eller at være en person i modsætning til andre mennesker eller grupper af mennesker". Vi kan være uenige om mange ting, men uenigheden forudsætter dog en fundamental enighed om at vi begge fundamentalt har mulighed for at have rigtige opfattelser og om at det er umagen værd at engagere sig i diskussionen og prøve at overbevise den anden om, at det er os, der har ret. Uenigheden forudsætter, at vi anerkender den anden som person; man diskuterer ikke med en spadserestok.

Og det betyder igen, at der er noget, vi *ikke* kan være uenige om; vi kan ikke være uenige om, hvad en person er. Med et citat fra Peter Zinkernagel hævder Nini Prætorius, at "We can disagree about values and valuations, but only with persons and we cannot, therefore, disagree about what should count as a person: a person is something with which we can disagree. Unless we are in doubt about what we may disagree with and what we may not, we cannot really be in any doubt about what should count as a person. And again, we can only disagree with something with which we

share a great deal of common knowledge. Otherwise there would be nothing to disagree about, nobody to disagree with.”

Jeg er meget tæt ved at være overbevist af dette stykke cirkellogik. Og jeg ser klart, at det må have logiske følger for en række moralske og politiske spørgsmål. Men jeg fornemmer, at dets rækkevidde er ringere, end hvad Nini Prætorius og vistnok også Peter Zinkernagel har tænkt. Og at det netop ikke er holdbart på de områder, hvor det ellers for alvor ville være relevant. For at sige det hårdt: Jeg frygter, at argumentet er mere cirkelslutning end cirkellogik.

Det må være rigtigt at sige, forekommer det mig, at i en diskussion mellem to parter kan den ene part ikke hævde *qua* person at have mere ret end den anden på forhånd. At engagere sig i en diskussion indebærer på forhånd en anerkendelse af diskussionspartnerens karakter af person i den forstand Nini Prætorius opregner: grundlæggende fælles situation, grundlæggende fælles muligheder for at forstå situationen og give korrekte beskrivelser af den, grundlæggende fælles viden i det hele taget, og grundlæggende fælles *værd*, så at sige.

Men det Nini Prætorius, Peter Zinkernagel og også jeg selv (og formodentlig også både Boje Katzenelson og Torsten Ingemann Nielsen) er ude efter er betydeligt mere end dette, ja, man kan ligefrem sige, at kerneproblemet netop ligger uden for dette. Kerneproblemet må være, om vi ved hjælp af argumenter af denne type kan overbevise den, der er klar over sit eget værd som person, om alle andre menneskers tilsvarende værd, også dem som vedkommende måske ikke ville drømme om at engagere sig i diskussion med.

I vort samfund, inden for vor tænkemåde, går det nogenlunde an at forestille sig hvemsomhelst engageret i en diskussion med hvemsomhelst om hvadsomhelst, og dermed også om normer og politiske holdninger og menneskeopfattelser. Og er vi først nået dertil, hvor kapitalisten sidder over for arbejderen, nobelpristageren i fysik over for romanforfatteren, manden over for kvinden (eller hvad det nu kan være), så må det vist være klart, at den ene ikke kan hævde at vedkommende er mere person end den anden.

Men vi har dog alle hørt om, at antikkens grækere vist slet ikke regnede ikke-grækere for mennesker; ikke-grækerne var barbarer, hvilket netop udtrykte, at de var sproglige vrøvlhoveder, ikke-rationelle væsener, der snarere tilhørte kategorien dyr end kategorien personer, og som man vel derfor slet ikke ville finde på at engagere sig i diskussion med. Vi har i Danmark selv haft tider, hvor man skelnede mellem fri og ufri, næsten som et skel mellem mennesker og ikke-mennesker (eller i hvert fald personer og ikke-personer), ja vi behøver kun gå hundrede år tilbage for at finde juridiske udtryk for den overbevisning af nogle af dem, vi kalder mennesker, nemlig kvinder og tjenestefolk, ikke var i stand til at overskue deres egen situation og på grundlag heraf at deltage i samfundets daglige administrati-

tion og overordnede styring - og altså ejheller at deltage i diskussionen herom i Rigsdagen.

Og den dag i dag vil vi vel nok alle kalde børn for mennesker, men vi vil næppe regne dem for personer, som kan overskue deres situation, og som vi meningsfuldt kan være uenige med, i hvert fald ikke om filosofiske og politisk/moralske spørgsmål. Netop her ser vi måske klarest både rigtigheden i Nini Prætorius' og Peter Zinkernagels synspunkt og begrænsningen i det: Problemet om hvem vi regner med vil kunne overskue sin situation og have del i menneskenes fælles viden om den menneskelige tilværelse, og problemet om hvem man kan engagere sig i en meningsfuld uenighed med, er snævert forbundne - og det er udmærket at kunne kalde dem, der opfylder disse krav for personer. Men hvordan skal vi kunne overbevise dem, der regner sig selv for personer, om at andre også er det, hvis de ikke ville drømme om at engagere sig i en diskussion med dem, de regner for ikke-personer?

Jeg, der mener at slaveri er på tværs af personbegrebet, kan engagere slaveeieren i en diskussion om problemet. Det vil han næppe have noget imod, for han anerkender mig som person. Men anerkender han også dermed implicit slaven som person - og dermed implicit også at slaveri er utilbørligt? I citatet hævder Peter Zinkernagel at i og med at slaveeieren og jeg kan indgå i en meningsfuld diskussion med hinanden, må vi ikke blot anerkende hinanden som personer, men også være enige om personbegrebets indhold. Men det er vel næppe nødvendigt; tværtimod er det netop det, diskussionen går ud på. Slaveeieren kan engagere sig i en diskussion med mig, fordi jeg er fri, hvilket for ham er et nødvendigt element i personbegrebet. Det er det ikke for mig (hvor "fri" betyder *ikke-slave*), og jeg vil netop overbevise ham om, at personbegrebet er eller bør være bredere end som så. Og jeg står næppe på nogen holdbar logiks grund, hvis jeg vil hævde over for slaveeieren, at han implicit har givet mig ret ved blot at engagere sig i diskussionen med mig.

Normer, logik og historie

Nini Prætorius og Peter Zinkernagel viser ubestrideligt, fornemmer jeg, at et skarpt skel mellem faktuelle erkendelser og normer ikke kan opretholdes. Bestemte menneskeopfattelser implicerer bestemte grundlæggende moralske og politiske normer. Videre viser de, at bestemte menneskeopfattelser impliceres af bestemte typer handlinger, således at det f.eks. er umuligt at engagere sig i en diskussion med nogen uden hermed på forhånd at have anerkendt en række faktuelle opfattelser af diskussionsdeltagerne og en række normer for sociale handlinger, i diskussionen specielt, men også i bredere sammenhænge.

Men det lykkes dem ikke at vise, at der i selve det at personer kan enga-

gere sig i diskussioner med hinanden implicit skjuler sig ét bestemt personbegreb, der nødvendigvis må opfatte alle, som vi i dag ville kalde mennesker. Den cirkellogik som her er i brug rækker ikke længere end det historisk givne personbegreb, som her ligger til grund. Og så vidt jeg kan se, er det ikke lykkedes dem at vise, at andre personbegreber ville være selvmodsigende.

Jeg er ikke i tvivl om, at der findes filosofiske erkendelser af ahistorisk karakter. Jeg mener f.eks., at Peter Zinkernagel i sin disputats om *Omverdensproblemet* og i den engelske version *Conditions for Description* ubestrideligt har påvist nogle bestemte faste sammenhænge mellem begreberne om erkendelse, sprog, handling, krop og materiel virkelighed, som ikke er afhængige af noget, man ville kunne kalde den specifikke sammenhæng i vores historisk givne begrebsstrukturer og dermed oplevelses- og tænke-måde. Og jeg har en mere intuitiv fornemmelse af, at det vil være muligt at gå videre herfra og også inddrage en bestemt menneskeopfattelse og et bestemt personbegreb som en slags cirkellogisk bekræftet ahistorisk sandhed.

Men endnu ser jeg dette som en opgave, ikke som et etableret faktum. Og den fare man må vogte sig for i forsøget for at løse opgaven er fortsat den samme som den, jeg så hos Boje Katzenelson og Torsten Ingemann Nielsen: at forveksle vor tænkemåde med evighedens.