

Sorte køer i natten

om bæredygtig dannelse og flade ontologier

Med et bredere agensbegreb får man således blik for, hvordan relationer mellem forskellige materialiteter kan have en virkekraft, og det bliver dermed mere tydeligt, at mennesket ikke er den eneste planetære aktør, der påvirker klimaet. Man får blikket op for, at også vulkaner, træer, græshopper osv. er aktører, som de ville sige, der kan spille en væsentlig rolle i sådan noget som klimaforandringer.



Tidligere udgivet i bogen
Transformationer – i social innovation og entreprenørskabsdidaktik
ISBN: 978-87-7298-976-1

Af **Simon Nørgaard Iversen**, Læreruddannelsen i Silkeborg (sniv@via.dk)

Abstract

Dannelsesbegrebet er de sidste år, som reaktion på en skræmmende aktuel klimakrise, blevet revitaliseret som bæredygtig dannelse. Denne udvikling inden for dannelsesforskningen er sket synkront med en øget orientering mod naturen inden for pædagogiske retninger inspireret af posthumanistiske og nymaterialistiske filosofier, der forsøger at overskride antropocentrismen i meget vestlig tænkning. I dette bidrag fremføres en kritik af posthumanismen og nymaterialismens flade ontologier, idet der peges på, at disse udvander og udvisker en række centrale begreber og menneskelige egenskaber, der må forstås som helt essentielle, såfremt klimakrisen skal adresseres gennem dannelse. I stedet fremhæves den klassiske dannelse som et passende afsæt, når der skal formuleres et begreb om bæredygtig dannelse, der på den ene side kan bibeholde et kritisk-konstruktivt potentiale og på den anden side akkom-

modere ønsket om at opløse dikotomien mellem natur og kultur.

Indledning

Den aktuelle klimakrise kalder, som de fleste ved, på ny viden og nye praksisser, for den kan ikke løses med "business as usual". Der hersker derfor en udbredt antagelse om, at samfundet må tænke kreativt og innovativt, hvis der skal findes løsninger på problemerne, men innovation og kreativitet sætter sig dog ikke bare igennem, blot fordi der er en efterspørgsel på nye løsninger. Et sådan kreativt og innovativt potentiale i samfundet må kultiveres og fremdyrkes, og klimakrisen kalder dermed i særdeleshed på et pædagogisk svar.

Et sådan pædagogisk svar forsøges eksempelvis formuleret gennem dannelsesbegrebet. Dannelsesbegrebet har spillet forskellige roller i uddannelsesforskningen de sidste par hundrede år.

Keywords: Dannelse; ontologi; antropocæn; Kant; Hegel

Dannelse er skiftevis blevet set som noget af det mest afgørende i en uddannelsessammenhæng, lige såvel som dannelsen er blevet negligeret, glemt og afvist for at være udefinerbar og utidssvarende. Dannelsesbegrebet har oplevet at stå i forskellige kurs, og begrebet har ikke altid og i alle uddannelsesdiskurser været en gangbar mønt, der kunne veksles til meningsfuld tale. Dannelsesbegrebet og -spørgsmålet er dog igen blevet aktuelt, og for tiden ser man dannelsesbegrebet florere i forskellige begrebskonstellationer: digital dannelse, etisk dannelse, demokratisk dannelse og ikke mindst bæredygtig dannelse. Bæredygtig dannelse kan således forstås som en af de seneste knopskydninger inden for dannelsesestænkningen og udtrykker et ønske om og behov for at gribe en bred vifte af bæredygtighedsproblematikker an gennem dannelse. Ønsket om at formulere et begreb om bæredygtig dannelse skal altså forstås som en del af et større projekt om at udvikle en slags bæredygtighedens pædagogik.

Et andet af de pædagogiske svar på klimaspørgsmålet kommer fra en gren af den pædagogiske tænkning, der, i forlængelse af spørgsmålet om den antropocæne tidsalders udfordringer, udfordrer nogle almindelige antagelser og grundforudsætninger for den vestlige videnskabelige tradition (Lysgaard & Jørgensen, 2020). Disse pædagogiske strømninger er påvirket af en naturorientering inden for de filosofiske positioner, der kaldes posthumanisme og

nymaterialisme. Sammen udtrykker disse to filosofiske positioner en forskydning i den tolkningsramme, som vi mennesker forstår os selv og naturen inden for, idet retningerne baserer sig på nye ontologiske udkast, hvor mennesket ikke længere placeres i et hierarkiserende centrum, mens den øvrige natur må indfinde sig i periferien af menneskets bevidsthed. Således ønskes der både inden for nymaterialismen såvel som posthumanismen et opgør med en tilsyneladende problematisk antropocentrisme, der efter sigende hersker i det meste af den øvrige vestlige tænkning. Nymaterialismen og posthumanismen tager dermed sigte på binære og dikotomiske modstillinger mellem mennesket og naturen og problematiserer antropocentriske træk i vores tænke- og handlemåder. Det er dog ikke indlysende, at dannelsesbegrebet uden videre kan rekonfigureres som en bæredygtig dannelse inden for rammerne af en pædagogik, der formuleres i forlængelse af disse nyere naturorienterede filosofiske strømningers ontologier.

Det er dette spørgsmål, der skal tages op i dette bidrag. Dannelsesbegrebet udspringer nemlig fra en mentalitetshistorisk periode, hvor mennesket ubetinget blev betragtet som særligt privilegeret sammenlignet med den øvrige natur. Dannelsesestænkningen opstod i en kontekst, hvor naturen på forskellige måder var udgrænset og hensat til en delvist problematisk, delvist romantiseret, *Anden*, der på varie-



rende vis stod i opposition til mennesket. Naturen har som menneskets *Anden* blandt andet måtte tåle at være bolig for kaoskræfter, at være det, som mennesket måtte hæve sig over, ligesom naturen i øvrigt ofte har været reduceret til en sjælløs materie underlagt menneskets vilje. I bedste fald har naturen måtte indtage en position som menneskets positive modstykke, hvormed den netop stadigvæk er blevet valideret gennem en antropocentrisk forståelseshorisont.

Af denne grund synes det posthumanistiske og nymaterialistiske projekt at være kærkommen, men i dette kapitel vil jeg dog alligevel kaste et kritisk lys på positionerne ved at formulere en generel kritik af deres flade ontologier, idet disse risikerer at afvæbne vores analytiske og konceptuelle begrebsapparat. Formålet er i stedet at plædere for et dannelsessyn, der tager sit afsæt i dannelsesstraditionen i forlængelse af Immanuel Kant og Georg W.F. Hegel. Centralt i sådan et dannelsessyn står forestillingen om mennesket som et væsen, der adskiller sig fra de øvrige dyr, idet mennesket kan og bør udsættes for en egentlig opdragelse, der ideelt set leder mennesket til autonomi og frihed. På baggrund af dette oplæg vil jeg i dette bidrag derfor problematisere muligheden for at tænke den bæredygtige dannelse inden for en flad ontologi. Der plæderes dog ikke for en fastholdelse af den antropocentriske referenceramme, men snarere pointeres et behov for at konceptualisere en

bæredygtig dannelse, der bibeholder det pædagogiske såvel som det kritiske potentiale i Kants og Hegels tænkning, men som samtidig revurderer naturens status inden for denne dannelsesstradition.¹

Ontologiske forskydninger

Både nymaterialismen og posthumanismen er filosofiske strømninger, der forsøger at justere vores forståelse af verden ved at formulere såkaldte flade ontologier. Overordnet set skriver flade ontologier sig op imod det, de ser som den dominerende form for tænkning i de vestlige samfunds mentalitet, nemlig en antropocentrisk prioritering af mennesket samt i øvrigt en binær og dikotomisk modstilling mellem mennesket og naturen. Resultatet af denne type tænkning har ifølge dens kritikere været en uhensigtsmæssig hierarkisering, hvor mennesket og kulturen er blevet hævet over dyrene og naturen, som problematisk har fået lov til at stå som menneskets og kulturens modstykke, med det resultat, at mennesket mere eller mindre bevidst har set dyrene og naturen som noget, det frit har kunnet disponere over. I den nymaterialistiske og posthumanistiske kritik identificeres typisk den franske filosof René Descartes (1596-1650) som denne form for antropocentrisk tæknings ophav. I værket *Principia Philosophiae* fra 1644 fremlagde Descartes, hvad der efterfølgende er blevet kendt som den kartesianske ontologi: det eksisterende er opdelt i to substanser, *res extensa* og *res cogitans*, der kan oversættes til de ud-

strakte (materielle) ting og de tænkende (åndelige) ting (Descartes, 2011). Disse to udelukkede i Descartes tænkning gensidigt hinanden, og der blev derfor sat en uoverstigelig skillelinje op mellem menneskets krop og menneskets sind eller sjæl, hvormed man også fik en skarp modstilling mellem mennesket som et åndsvæsen og den åndløse, materielle natur.

Selvom vokabularet med tiden er ændret, så har grundstrukturen i den kartesianske tænkning, ifølge mange filosoffer, haft en problematisk indflydelse på senere tænkning. Det er et problem, påpeges det blandt andet, fordi den kartesianske ontologi, sådan lyder kritikken, er dualistisk, dikotomisk og hierarkiserende, og derudover rejser den også – qua det kartesianske substansbegreb – en grundlæggende videnskabelig problemstilling omkring virkelighedens beskaffenhed og vores adgang til viden herom. Kritikken af den kartesianske arv går da også igen blandt posthumanister og nymaterialister. I nymaterialismen og posthumanismen tages der, i opposition til den kartesianske og hierarkiserende ontologi, afsæt i en såkaldt flad ontologi, idet alt det, der tilhører virkeligheden, må forstås at have den samme substans: hverken krop og sjæl eller mennesket og naturen er hinandens modsætninger.

En af hovedeksponenterne for den nymaterialistiske og posthumanistiske tænkning er eksempelvis Donna Haraway, der

har gjort sig til talsmand for, at det ikke er muligt at opstille troværdige og meningsfulde kriterier for, hvor grænsen går mellem det menneskelige og ikke-menneskelige (Haraway, 2016, p. 10). Det såkaldt menneskelige og ikke-menneskelige er så tæt sammenvævet og i bund og grund uadskilleligt i Haraways tænkning, at det slet ikke er muligt at adskille de to. En af grundene til dette, ifølge Haraway, skal findes i det faktum, at "naturen" egentlig er en diskursiv konstruktion (Haraway, 1991, p. 298). Denne indsigt kalder ifølge Haraway på en tilgang til bæredygtig udvikling, hvor vi dyrker og styrker en forståelse af menneskets beslægtethed med naturen (Haraway, 2008, pp. 16-19). Mennesket fravristes dermed sin privilegerede status som noget for naturen udenforstående, eller som naturens zenit, fordi mennesket i bund og grund er samme substans som naturen.

Idet mennesket grundlæggende er samme substans som dyrene og den øvrige natur, må man forstå dyr og menneske som ikke bare nært beslægtede, men også som mere lig hinanden, end vi sædvanligvis forestiller os. En række tænkere er således begyndt at udfordre vores opfattelse af, hvilke egenskaber der normalt betragtes som menneskelige egenskaber. Eksempelvis har både Jane Bennet og Bruno Latour formuleret nye forståelser af agensbegrebet, der radikalt gør op med den gængse måde at forstå agens på (Bennet, 2004; Latour, 2014). Løst opsummeret kan Bennets og Latours agensbegreber siges at

udtrykke den tanke, at menneskene, dyrene og den øvrige materielle verden – heriblandt alle biologiske organismer og døde, materielle objekter – har agens, for så vidt det kan indfanges i sætningen "noget gør noget og øver indflydelse på noget". Både Bennet og Latour opererer derfor med en så bred forståelse af agens, at et hvilket som helst biologisk såvel som materielt objekt kan siges at besidde agens – et dyr, en plante, en sten, en hammer; eksemplerne er selvsagt *legio* (se Bennet, 2004, p. 355; Latour, 2005, p. 52f). Med et bredere agensbegreb får man således blik for, hvordan relationer mellem forskellige materialiteter kan have en virkekraft, og det bliver dermed mere tydeligt, at mennesket ikke er den eneste planetære aktør, der påvirker klimaet. Man får blikket op for, at også vulkaner, træer, græshopper osv. er aktører, som de ville sige, der kan spille en væsentlig rolle i sådan noget som klimaforandringer.

Inden for den pædagogiske tænkning har disse strømninger givet anledning til at pege på behovet for, at vi socialiseres til at have en helt anden relation til naturen end den, der er kendetegnet ved et antropocentrisk afsæt. Uddannelsessystemet skal derfor være med til at tydeliggøre, hvor sammenvævet det naturlige og kulturelle egentlig er, og skal give oplevelser af og forståelse for vores forbundethed med naturen, samtidig med at der kultiveres en ydmyghed, der så at sige skal fungere som et bolværk mod antropocentrisk excep-

tionalisme (Lysgaard & Jørgensen, 2020). Den tænkning, som Haraway, Bennet og Latour er eksponenter for, gør for tiden sin indflydelse gældende i en pædagogisk og uddannelsesmæssig tænkning, der i sagens natur derfor også positionerer sig op imod de fleste traditionelle pædagogiske teorier og praksisser, som trods alt har mennesket som sin genstand og formål.

Ontologiske fordunklinger

Der er utvivlsomt et behov for, at vi mennesker finder nye måder at relatere til naturen på, og i den henseende er det vigtigt, at også den pædagogiske tænkning og praksis udvikler sine perspektiver og greb. Derfor kan ovenstående projekt synes prisværdigt, men som den svenske forsker i human økologi Andreas Malm understreger i sin bog *The Progress of this Storm* (Malm, 2020), så risikerer den ny-materialistiske og posthumanistiske tænkning at gøre mere skade end gavn.²

Både Bennet og Latour hævder, at agens – en egenskab, der normalt regnes blandt de særligt menneskelige egenskaber – besiddes af alt fra mennesker til sten. Hverken Bennet eller Latour vil velsagtens plædere for, at stenen og mennesket har den samme agens, men begge ønsker at udbrede agensbegrebet betragteligt og gør sig reelt set til talspersoner for en betydningsneologistisk forskydning af agensbegrebet. Hverdagsord og -formuleringer ændrer som bekendt konstant betydning, tag blot ord som "bjørnetjeneste" og

vendinger som "op ad bakke." Men agensbegrebet er et teoretisk overdetermineret begreb og fungerer derfor som et analytisk og konceptuelt redskab, der hjælper os til at forstå virkeligheden på en helt anden måde, end hverdagsord gør. At begrebet er teoretisk overdetermineret betyder, at begrebet indgår i en faglig diskurs og tradition, der bevidst søger at undgå den polyvalens, der følger med Bennets og Latours trang til at udviske begrebets analytiske præcision. Blandt de forskere og filosoffer, der beskæftiger sig med at undersøge betingelserne for og udmøntningen af agens, er det et helt grundlæggende kriterium for overhovedet at kunne tale om agens, at der er et sind, en slags forstand eller psyke, som er i stand til at have bevæggrunde og intentioner med sine handlinger, og som ikke blot reagerer mekanisk på ekstern stimuli (Brandom, 2000, p. 48). Noget af det, som adskiller menneskelig fra ikke-menneskelig kognition, er netop tilstedeværelsen af en agentiel og socialt medieret intention, og foruden denne særligt menneskelige egenskab ville det aldrig være muligt at indgå i komplekse sociale relationer (Tomasello et al., 2005). Med andre ord, vi mangler stadigvæk at se eksempler på, at elefanter, snegle, alger og kampesten (fortsæt selv listen) indgår i komplekse sociale relationer og for eksempel grundlægger en skole med henblik på at understøtte videns-transmission.

Agensbegrebet forudsætter altså tilstedeværelsen af et intellekt, et sind, der er i stand til at formulere for sig selv (diskursivt og ikke-diskursivt inklusive) bevæggrunde og intentioner med sine handlinger. Bennets og Latours agensbegreb er ikke blot en udvidelse af begrebet, det er en komplet ny definition, som er i konflikt med alle almindelige måder at forstå begrebet på. Spørgsmålet er, hvad der vindes ved denne betydningsmæssige forskydning af et veletableret begreb, for rent sprogligt har vi allerede et væld af ord, der kan beskrive, når noget indvirker på noget andet: påvirke, præge, øve indflydelse, årsag og virkning osv. At udvide agensbegrebet på denne måde synes kun at forfladige dets analytiske og erkendelsesmæssige potentiale, i og med at det skaber et *camera obscura*, hvor vi får illusionen om tilstedeværelsen af en egenskab, der egentlig ikke er til stede.

Bennets og Latours forsøg på at afhumanisere agensbegrebet er et ekko af Haraway, der, som nævnt i ovenstående, vil have os til at indse, at vi er ude af stand til at formulere meningsfulde kriterier, der kan hjælpe os med at skelne mellem det menneskelige og ikke-menneskelige. Underforstået, mennesket besidder ingen egenskaber, som for alvor adskiller det fra de øvrige dyr. Haraways pointe er således meget mere omfangsrig end Bennets og Latours her nævnte mere begrænsede reformulering af agensbegrebet. Ud over agensbegrebet må man, såfremt ingen



At udvide agensbegrebet på denne måde synes kun at forfladige dets analytiske og erkendelsesmæssige potentiale, i og med at det skaber et camera obscura, hvor vi får illusionen om tilstedeværelsen af en egenskab, der egentlig ikke er til stede.



meningsfulde kriterier kan stipuleres, give afkald på en lang række af mere eller mindre beslægtede og synonyme begreber, som vi normalt bruger til at karakterisere det særligt menneskelige med, og som vi i øvrigt har skrevet ind som centrale værdier og principper for uddannelsessystemet og den pædagogiske tænkning: frihed, emancipation, autonomi, myndighed, fornuft, selvbestemmelse, individualisme og solidaritet for nu blot at tage et udsnit af de begreber, der er nærmest dannelses-tænkningen. Man kunne her også tilføje begreberne kreativitet og innovation.³

Forskellen mellem det menneskelige og ikke-menneskelige kan utvivlsomt overbetones, men skulle vi tage denne radikale udmelding seriøst, ville det betyde, at et mentalt skema, der er helt grundlæggende for vores erkendelse af og navigering i verden, ville skulle forkastes og tilsyneladende kun erstattes af et slægtskabs-skema, der alvorligt udfordrer den subjekt-objektrelation, som eksempelvis er afsættet for de fleste dannelsesfilosofier. Selve forudsætningen er nemlig, at subjektet ikke er det samme som objektet, og objektet ikke det samme som subjektet, og subjekt og objekt bliver netop først til som henholdsvis subjekt og objekt i denne relation. Men den relation bliver svær at opretholde teoretisk og filosofisk, hvis ingen egenskaber for alvor kan siges at adskille subjekt og objekt. Og så er det i øvrigt usandsynligt, at udviskningen af dette skema nogensinde ville kunne

realiseres ud over i den rent formelle, men fordunklede tænkning, for i praksis er vi hele tiden afhængige af at kunne lave meningsfulde distinktioner mellem os selv som subjekt og de ikke-menneskelige objekter, vi møder.

Resultatet af denne form for tænkning er, med en parafraseret vending lånt fra den tyske filosof G.W.F. Hegel (1770-1831), at vi ender i den mørke nat, hvor alle køer er sorte (Hegel, 2007a, p. 13). Rent filosofisk udtrykker tænkningen, som Malm pointerer, en substansmonisme, der om end af andre grunde er lige så uholdbar som den kartesianske substansdualisme, som den forsøger at gøre op med (Malm, 2020, p. 51). Hvor Descartes' substansdualisme ikke er i stand til at tænke identitet, så er den posthumanistiske og nymaterialistiske substansmonisme ikke i stand til at tænke ikke-identitet, som Hegel ville have formuleret det (jf. Hegel, 2015, p. 187). Sagt på en anden måde, så er det ikke muligt at forene materie og ånd i Descartes' tænkning, mens det i posthumanismen og nymaterialismen ikke er muligt at skelne mellem materie og ånd, enten fordi alt besidder ånd, eller fordi intet besidder ånd. Funderes en ny pædagogik i disse posthumanistiske og nymaterialistiske ansatser, udfordres altså muligheden for at formulere et begreb om bæredygtig dannelse, i hvert fald for så vidt dannelsesbegrebet fortsat skal have reminiscenser af de klassiske dannelsesfilosofier.

Bæredygtighed og den klassiske dannelse

Hvis klimaforandringerne skal takles, er det nødvendigt at udvikle nye pædagogiske perspektiver og praksisser, der kan adressere de komplekse og ofte abstrakte udfordringer, som vi står over for. Men det er også essentielt, at der bibeholdes et dannelsesbegreb, der har sit afsæt i den klassiske dannelses-tækning.

Den såkaldte klassiske dannelse udspringer fra oplysningstiden, og selvom netop oplysningstidens tænkning kan tages til indtægt for mange af de problematiske måder, vi relaterer til naturen på (Biro, 2011; Horkheimer & Adorno, 2004), så ligger der også et kritisk-konstruktivt potentiale i oplysningstidens dannelsesfilosofier, der stadig er aktuel i vores tid (Klafki, 2018, p. 31). De klassiske dannelsesfilosofier betegner de mere eller mindre systematiserede tanker, der blev gjort omkring dannelse, opdragelse og pædagogik af filosofiske tænkere som Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804), Herder (1744-1803), Schiller (1759-1805), Humboldt (1767-1835) og Hegel (1770-1831). Alle disse tænkere bidrager hver især med vigtigt tankegods, der kan og bør aktualiseres ind i begrebsliggørelsen af en bæredygtig dannelse. I nærværende bidrag vil jeg dog nøjes med at lave et punktnedslag ved henholdsvis Kant og Hegel, om hvem det også gælder, at væsentligt mere kunne siges, end det, der er muligt her. Når det netop er disse to tænkere, jeg vil tage afsæt i her, så skyldes

det dels, at man normalt ikke sætter deres tænkning i en positiv relation til naturen, og så skyldes det dels, at den betoning og valorisering af den menneskelige fornuft, som de er eksponenter for, er genstand for kritik fra den posthumanistiske og nymaterialistiske fløj. I mine øjne gælder det dog, at det faktisk er muligt at skabe en positiv relation mellem menneske og natur i deres tænkning, og derudover så må fornuftens tilblivelse fortsat indgå som en central dimension af dannelsen, ikke mindst idet enhver respons på den aktuelle klimakrise i særdeleshed fordrer en brug af den menneskelige fornuft.

Arven fra Kant, når vi taler dannelse, er især betoningen af fornuftens betydning i menneskets tilbliven som menneske. Netop fornuften adskiller, ifølge Kant, menneskene fra dyrene, og det er derfor gennem kultiveringen af vores fornuft, at vi har mulighed for at dannes. For Kant er fornuften den løftestang, der er i stand til at frisætte mennesket og gøre det myndigt. Eller det er gennem fornuftens oplysning, at vi træder ud af "vores egen selvforskyldte umyndighed", som han velkendt formulerer det i det programatiske skrift "Til besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?" (Kant, 2023). Ved hjælp af fornuften bliver mennesket i stand til at forstå de større sammenhænge, som det indgår i, og det er gennem fornuften, at mennesket kan blive til som et selvstændigt og myndigt individ, der kan indgå kritisk-konstruktivt i det menneskelige

samfund, som det er en del af. Fornufts-begrebet her skal derfor heller ikke forveksles med den forstandstænkning, der med sin teknisk-rationelle tilgang har forårsaget mange af de aktuelle klimaproblemer. Selvom naturen underordnes mennesket i Kants tænkning (se dog Lucht, 2007), så er Kants tænkning stadig aktuel i tilknytning til klimaforandringerne, for det er på grund af fornuften, at mennesket kan komme i stand til at forstå sammenhængen mellem det menneskelige samfund og klimakrisens problematikker, og det er på grund af fornuften, at mennesket kan besidde en agens, der sætter det i stand til individuelt og kollektivt at handle formålstjenstligt på klimakrisens mange udfordringer.

Ud over Kant så står dannelses-tænkningen i særdeleshed i gæld til Hegel, når man inden for dannelsen taler om, hvordan mennesket dannes i mødet med noget andet end sig selv – altså et stofområde, en kulturtradition, et andet menneske, naturen osv. Processen, som Klafki kalder den dobbeltsidige åbning, finder sin mest grundlæggende form i Hegels værk *Åndens fænomenologi* (2007), hvor Hegel forklarer, hvordan mennesket bliver til som menneske, og hvordan samfundet, kulturen og viden opstår i et intersubjektivt forhandlingsrum. Sagt mere Hegeliansk, det er først, når selvet møder et andet og modsvarende selv, at selvet ikke kun er *i-sig-selv*, men går hen og bliver *i-og-for-sig-selv*, det vil sige udvikler en selvbe-

vidsthed og bliver et subjekt. I denne proces skærpes både selvets egenidentitet, ved at subjektet indoptager det/den fremmede, gør det/den til sit eget og lader sig forandre af det/den, samtidig med at der skabes en social virkelighed, der udmøntes i en egentlig samfunds-dannelse (Iversen, under udgivelse). Denne proces kunne for Hegel reelt set kun finde sted mellem to fornuftsvæsener: det vil (foreløbigt, kan vi måske tillade os at tilføje) sige mellem mennesker. Et menneske ville aldrig kunne opnå tilfredshed som selvberoende subjekt ved kun at møde døde objekter eller dyr, for der må andre mennesker til, ligesom der må andre mennesker til, førend der kan udvikles et samfund og en kultur (selv Robinson Crusoe var afhængig af Fredag og havde som bekendt sin egen kulturhorisont med sig ud på den "øde" ø). Men i Hegels tænkning er der en åbning for, at den anerkendelsesproces, der som udgangspunkt kun kan finde sted blandt mennesker, faktisk kan udvides til at inkludere den øvrige natur. Denne åbning skal

Arven fra Kant, når vi taler dannelse, er især betoningen af fornuftens betydning i menneskets tilbliven som menneske.



findes i Hegels naturfilosofiske tænkning, hvor naturen i alle sine former kan forstås som en del af den samme substans, samtidig med at Hegel tilbyder et analytisk skema, der tillader os at forstå naturens mangeartede og kaotiske forskelligheder. Naturen forstås hos Hegel som logiske stadier. Biologisk liv inddeles i tre logisk fremadskridende stadier: geologiske, plante- og animalske organismer, der hver især udgør en egenart, men samtidig indbefatter alle forudgående stadier (Hegel, 1970, pp. 27; 355). Med dette menes, at vi som mennesker eksempelvis kan forstås i lyset af vores kemiske sammensætning, ligesom vi kan betragtes som et dyr, men der skal mere til, hvis vi vil forstå mennesket i sin egenart, som noget forskelligt fra de øvrige dele af naturen. Dermed får substansmonismen ikke lov til at stå alene hos Hegel, idet den udvides med en egen-skabspluralisme, som netop gør, at vi ikke behøver vandre gennem den mørke nat, hvor alle køer er sorte. Tages denne del af Hegels tænkning med i betragtning, øjnes en mulighed for at reformulere Hegels dialektiske dannelses-tænkning på en måde, hvor naturen ikke blot reduceres til menneskets ejendom (Iversen, 2023).

Når det gælder deres natursyn, så var Kant og Hegel unægteligt børn af deres tid, og ingen af dem levner meget plads til dyrene og naturen i deres egen ret, idet menneskets omgivelser, naturen og dyrene, hos begge primært reduceres til at være brugsgenstande for mennesket. Eller som Hegel formulerede det, naturen er først og fremmest det materiale, som mennesket udtrykker sin frihed igennem (Hegel, 2007b, p. 217). Der er derfor utvivlsomt behov for at opdatere tænkningen, så den bliver mere tidssvarende og bedre kan adressere de aktuelle problemstillinger. Men samtidig bidrager Kant og Hegels tænkning også med helt centrale indsigter, hvis vi mennesker skal finde en løsning – for det er nemlig menneskets opgave at finde en løsning, ikke dyrenes eller den øvrige naturs! – på den klimakrise, vi – ikke dyrene eller den øvrige natur! – selv har skabt. En bæredygtig dannelse, hvis vi skal være opgaven voksen, forudsætter, at vi kultiverer vores fornuft og lærer at forstå os selv i relationen til naturen på en måde, hvor menneskets egenart bevares, og hvor slægtskabet med den øvrige natur fremhæves. Til dette formål behøver vi ikke posthumanismen og nymaterialismens flade ontologier, for fundamentet til en sådan bæredygtig dannelse er allerede blevet lagt i den klassiske dannelses-tradition.



Referencer

- Bennet, J. (2004). The Force of Things: Steps toward an Ecology of Matter. *Political Theory*, 32(3), 347–372.
- Biro, A. (Ed.). (2011). *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. University of Toronto Press.
- Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press.
- Descartes, R. (2011). *Filosofiens Grundsætninger I-II* (F. S. Pedersen & J. Hass, Trans.). *Aigis*, 11(1). <https://aigis.igl.ku.dk/aigis/2011,1/Vol.11,1.html>
- Haraway, D. (1991). The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In L. Grossberg, C. Nelson, & P. A. Treichler (Eds.), *Cultural Studies* (pp. 295–336). Routledge. <http://site.ebrary.com/id/10656191>
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Hegel's Philosophy of Nature: Being Part Two of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences" (1830)* (A. V. Miller, Trans.). At the Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2007a). *Åndens fænomenologi* (C. C. Østergaard, Trans.). Gyldendal.
- Hegel, G. W. F. (2007b). *Hegel's Philosophy of Mind* (M. J. Inwood, A. V. Miller, & W. Wallace, Trans.). Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline—Part 1: Science of Logic* (K. Brinkmann & D. O. Dahlstrom, Trans.). Cambridge University Press.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2004). *Oplysningens dialektik: Filosofiske fragmenter* (2. reviderede udgave). Gyldendal.
- Iversen, S. N. (2023). A Hegelian Perspective on Nature Recognition. *Environmental Philosophy*, 20(1), 95–126. <https://doi.org/10.5840/envirophil2023427127>
- Iversen, S. N. (u.å.). Norm Critique and the Dialectics of Hegelian Recognition. *Journal of Philosophy of Education, Accepteret: Under udgivelse*.
- Kant, I. (2023). *Hvad er oplysning?* (Kurt Jensen & Carsten Fogh Nielsen, Trans.; 1. udgave). Gyldendal : Atlas.
- Klafki, W. (2018). *Dannelsesteori og didaktik—Nye studier* (3. udgave, 5. oplag). Klim.

- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford Univ. Press.
- Latour, B. (2014). Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1–18. <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>
- Lucht, M. (2007). Does Kant Have Anything to Teach us About Environmental Ethics? *American Journal of Economics and Sociology*, 66(1), 127–150.
- Lysgaard, J. A., & Jørgensen, N. J. (2020). Bæredygtighed og viden i krise. In J. A. Lysgaard & N. J. Jørgensen (Eds.), *Bæredygtighedens pædagogik: Forskningsperspektiver og eksempler fra praksis* (1. udgave, pp. 90–106). Frydenlund Academic.
- Malm, A. (2020). *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. Verso Books.
- Tomasello, M., Carpenter, M., Call, J., Behne, T., & Moll, H. (2005). Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 28(5), 675–691. <https://doi.org/10.1017/S0140525X05000129>
- Vetlesen, A. J. (2020). *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, animism, and the limits of posthumanism*. Routledge.

- ¹ Dele af argumentation i dette bidrag er også blevet fremført i min artikel A Hegelian Perspective on Nature Recognition, hvor jeg forsøger at lægge byggestenene til en ny fortolkning af Hegels anerkendelsesbegreb, der efterlader plads til naturen i en ellers antropocentrisk model, og hvor kritikken dog mere snævert knytter sig til forsøg på at formulere et posthumanistisk begreb om anerkendelse (Iversen, 2023).
- ² Se i øvrigt også Vetlesen (2020) for en kritik af posthumanismens mangelfulde svar på den antropocæne tidsalders udfordringer.
- ³ En anden mulighed er naturligvis også, at alle disse begreber, der traditionelt bruges snævert i relation til mennesket, udvides og tildeles naturen, på samme måde som Latour og Bennet tildeler det ikke-menneskelige agens. Frem for en afhumanisering af mennesket ville man dermed blot, ligesom Latour og Bennet, antropomorfisere naturen. Uanset om intet eller alt besidder disse egenskaber og potentialer, er resultatet det samme: vores evne til at lave meningsfulde og analytiske distinktioner mellem tingene må opgives.