

LARS-HENRIK SCHMIDT

AT TÆNKE PÅ DE AKTUELLE GRÆNSER

I

Hos filosoffer, idéhistorikere og andre intellektuelle, som ser en opgave i at deltage i den såkaldte offentlige debat, sker der en betænkelig professionalisering. Humanistiske videnskabsmænd stiller deres ekspertise til rådighed og besvarer spørgsmål om værdier og grænser. I et forsøg på at belyse hvad der sker her og nu, kan det måske være nyttigt at se på et herostratisk berømt svar på et spørgsmål stillet til den lærde offentlighed.

Kants svar på spørgsmålet "Hvad er oplysning?" er ikke kun interessant, fordi det er klassisk eller fordi det er et filosofisk svar, men også fordi det samtidig er en demonstration af, hvad "filosofisk refleksion" er. At ville besvare et spørgsmål og at demonstrere filosofien er imidlertid kun muligt for Kant i kraft af en bestemt historiefilosofi - en filosofi, vurdering og forhåbning, som er noget ganske forskelligt fra den empiriske historiefilosofi. Historiefilosofien refererer til naturens plan. Uden en historiefilosofi kan spørgsmålet ikke besvares - men nok genfremsettes.

Når Kant kan bestemme oplysning som menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed, så tænker han på menneskeheden og mennesket som artsvæsen, da det er menneskearten, naturen har planer med; men når han straks kan begynde at definere umyndighed og selvforskyldthed med henvisning til det enkelte menneske og dele af menneskene, ligger det ved en implicit parallelitet i kimanlagtheden mellem historien og opvæksten. Modellen for udgang er afviklingen af den huslige faderautoritet - at blive myndig vil sige at kunne stå på egne ben. En sådan parallelitet hører til oplysningsfilosofiens historiske a priori - dvs. dens visheder, dens uomtvisteligheder - og er f.eks. udfoldet i al sin væld hos Rousseau, dén Rousseau der er så vigtig i Kants historiefilosofi.

Kant sigter imidlertid mod noget helt andet, thi et er at kunne gå en sikker gang uden at støtte sig til andre - noget andet er at kunne **overskride**. At kunne bruge sin forstand er enhver undt i kraft af den simple kreaturlighed, og man kan (evt. vælge at) være dum og unklade at bruge den og lade formyndere træde i stedet. Disse formyndere, der véd for én med deres formler og forskrifter, har en tendens til at gøre umyndigheden til natur og således for stedse lægge den enkelte i fodlænker, som forhindrer hans gang, så han til sidst glemmer at han **kan** gå. Men i følge Kant er det præcis hans natur at gå, ikke blot at gå med sikker gang (gå ud af umyndigheden) men at gå **fremad**.

At bruge sin egen forstand (til at gå) kan være vanskeligt for hin enkelte. Det er mere sandsynligt, at man sammen med andre kan afkaste umyndighedens åg - eller (hvad der måske er mere sandsynligt) skabe et nyt åg at kaste sig selv eller andre under. Kants pointe er, at det egentlig må dreje sig om en "wahren Reform der Denkungsart", når vi taler om oplysning, og i den forstand er revolutioner og den borgerlige konstitution sekundær. Kants anliggende er ikke først og fremmest den borgerlige frihed, men den uskadeligste frihed, som samtidigt er den universelle, nemlig den offentlige brug af fornuften.

Det offentlige ræsonnement er ikke det samme som at bruge sin egen forstand, men noget derudover. Udgangen åbner rummet for en indgang. Overgangen til denne almenhed er den egentlige oplysning for Kant, og den vil langsomt, men sikkert medføre en reform af **tænkemåden**, og vil kunne vende tilbage som en reform af **handlemåden**. Denne frihed for refleksionen til kun at forholde sig til sig selv rykker i centrum for Kants filosofi. Kun med denne frihed for øje kan mennesket fuldbyrde naturens plan med det.

Det drejer sig altså ikke om menneskenes egne hensigter, men om naturens, og først i dette perspektiv får de menneskelige stridigheder deres mening. Som natur må mennesket som enhver anden skabning udfolde sig fuldstændig, og som den eneste skabning er mennesket udstyret med en fornuft. Fornuften er imidlertid artens projekt og ikke nødvendigvis fuldt udfoldet hos hvert enkelt individ. Projektet skrider fremad fra et indsigtensniveau til det næste, og naturens formål med mennesket er, at det skal gå ud over dets kreaturlige tilværelses mekaniske ordening og kun tage del i dét, det selv har skabt ved sin fornuft. Det skal selv frembringe alt og ikke ledes af instinkt eller erhvervet kundskab. For at nå sit mål betjener naturen sig af menneskelige samfunds antagonismer, dvs. "die ungesellige Geselligkeit der Menschen". **Stridighederne** vil føre til en statsforfatning, som allerede først tillader menneskeheden at udvikle alle sine anlæg fuldt og helt.

Det er denne historiefilosofi, hvor menneskeheden ikke bare skrider fremad, men fremad mod det bedre, som ligger Kant på sinde, og som får ham til at gøre borgernes selvlovgivning til prøvestenen for den borgerlige konstitution. Kant kan forestille

sig en oplyst tidsalder, hvor det sociale maskineri engang kan komme til at fungere som en automat, der opretholder sig selv, men her og nu ville en konstitution - som eviggjorde sig selv ved at forhindre menneskenes selvoverskridelse i form af oplysning - være en forbrydelse mod selve den menneskelige natur. At give afkald på oplysning er en forbrydelse mod naturen og krænker menneskehedens hellige rettigheder.

Men netop fordi det er ræsonnementet, dvs. den fri tænkning, som er det afgørende for Kant, er der ikke tale om en provokation af den herskende borgerlige orden, for en oplyst monark som Friedrich må kunne indse, ja har præcist indset, at man ikke skal foreskrive menneskene noget i religionsanliggender, i tænkemåde. Det har han ikke gjort, fordi han er tolerant, men fordi han forstår sin pligt til ikke at forhindre menneskene i lidt efter lidt at arbejde sig ud af råheden. Til gengæld er det ikke noget problem for borgerne som private (undersåtter, subjekter, ikke-almenheder) at adlyde, da de ved at adlyde en regering, de (i princippet omend ikke i praksis) selv har indsat, jo hermed adlyder sig selv. Mennesket er et dyr, der - når det lever sammen med artsfæller - har behov for en Herre.

Disse selvpålagte begrænsninger er en forudsætning for ro og orden, for det sociale; men den tid må komme, hvor også selve denne regerings principper kan stå sig for et offentligt ræsonnement; man må endog indse, at en vis indskrænkning af den borgerlige frihed paradoksalt nok er befordrende for udviklingen af den åndelige frihed. Det er på den ene side bevidstheden om grænserne (den historiske situation) og på den anden side respekten for refleksionens overskridende karakter (menneskenes værdighed), som spiller i Kants tekst.

Teksten var et svar på et spørgsmål. Spørgsmålet kunne besvares, fordi Kants historiefilosofi sætter ham i stand til at prøve og dømme samtiden. Naturens plan er menneskets selvoverskridelse, og således er menneskehedens historie et fremskridt til det bedre. At det bliver bedre er imidlertid ikke en trivialitet i oplysningsfilosofien i bred forstand. Fremskridt som positiv norm er langt fra uomtvisteligt og bliver først almengods i det 19. århundredes opdagelse af historien, og hvor problematiseringsformen ikke er en naturhistorie. Kant skal senere i 1798 bruge Den franske Revolution som bevis på sin historiefilosofi. Beviset er ikke selve revolutionen, men tilskuernes tænkemåde - den offentlige, almene og uegennyttige deltagelse der nærmer sig entusiasme. Denne tænkemåde må for Kant at se have sin årsag "ein moralische Anlage im Menschengeschlecht", som viser sig i følelsen af, at et folk har ret til at give sig selv en borgerlig forfatning uden andres indblanding, og at denne forfatning umuliggør angrebskrig, hvad der gør den retslig og moralsk-god. Denne reflekterende offentlige deltagelse beviser det naturlige anlæg for den til det bedre fremadskridende selvoverskridelse.

Når Foucault i 1983-84 konstant kredser omkring Kants tekst i forelæsninger og interviews og forklarer og demonstrerer hvorledes denne tekst er en slags fetich med heraldisk karakter for hans arbejde, er det fordi han læser dette svar som indgangen til den moderne filosofi. Han læser den som et skæringspunkt mellem Kants historiefilosofi og Kritikkerne, hvor spørgsmålet om nutiden (om aktualiteten, spørgsmålet om hvad der sker i dette øjeblik hvor Jeg skriver) rejses. Ikke i formen: "Hvad foregår der?", men snarere hvad foregår der Her og Nu, hvad er min deltagelse i dette her, og hvad betyder min deltagelse nu for dette her? Han læser med andre ord teksten som det idéhistoriske nedslag, hvor den filosofiske refleksion er på vej til at blive objektet for filosofien som diskursiv praksis. Spørgsmålet om os selv som reflekterende over grænserne for hvad vi kan tænke, sige og gøre karakteriserer i følge Foucault filosofien som modernitetens diskurs og som diskurs over moderniteten.

For Foucault kan denne modernitetens attitude karakteriseres som en filosofisk ethos, og i denne ethos ser han grundlaget for "une ontologie de nous-même (- de l'actualité, - du présent)". Han er på sporet af erstatningen for en etik, nemlig et holdningsparameter, en attitude, og netop fordi denne ethos er hans anliggende, er der ikke tale om at besvare et spørgsmål. Kant kunne besvare et spørgsmål om hvad oplysning var i kraft af en historiefilosofi. Fraværet af en eksplicit historiefilosofi hos Foucault gør, at hans tekst ikke er en besvarelse af et spørgsmål men en genfremstilling. Det bemærkelsesværdige er, at man stiller dette spørgsmål.

Kant kunne konkludere, at hans samtid ikke var en oplyst tidsalder, men at han levede i oplysningens tidsalder med en bestemt teleologi. For Foucault er opkomsten af selve dette spørgsmål, der karakteriserer moderniteten som attitude, som bestemt måde at filosofere på - en måde at filosofere på som nu har fungeret i to århundreder. I en tradition fra Kant over Hegel, Nietzsche, Weber og Frankfurterskolen er der skabt en refleksionsform, som Foucault selv hævder at arbejde indenfor. Allerede i 1978 har han omtalt den påfaldende parallelitet mellem den franske epistemologie og den tyske kritiske teori i spørgsmålet om oplysningen.

For ham er det refleksionsformen, der er afgørende, nemlig spørgsmålet om hvad oplysning er forstået som et spørgsmål om, hvad der foregår her og nu, hvor der spørges - dvs. hvad der kan tænkes, siges og gøres for indeværende. Den pågældende refleksionsform adskiller sig fra en anden kritisk tradition i moderne filosofi som Kant ligeledes har funderet, nemlig den tradition som stiller spørgsmålet om under hvilke betingelser en sand erkendelse er mulig, og som Foucault mener har udviklet sig "comme l'analytique de la vérité".

Når han nu vedkender sig en lang tradition, er det imidlertid ikke det samme som at han er for Oplysningen eller det moderne projekt. Han er heller ikke for en dialektisering og differentiering af oplysningstænkningen som sådan, thi han afviser således at blive **afpresset en konfession** samtidig med at han vedkender sig at være begrænset af en bestemt refleksionsform. Fordi man ikke kan sige: "Jeg er for Oplysningen, for Fornuften, for Rationaliteten", betyder det ikke, at man ser det som sit hovedanliggende at kritisere den pågældende familie. En kritik af fornuften er f.eks. ikke fornuftskritik og involverer ikke en interesse i at ødelægge fornuften, men består derimod i en undersøgelse og demonstration af fornuftens kritiske karakter, dvs. dens evne til selv at bestemme sine grænser, fordelinger og eventuelle overskridelsepotentialer. Det er en sådan permanent kritik i form af en kritisk afsøgning af grænserne for, hvad der kan tænkes, siges og gøres til en given tid, der hos Foucault fremstår som den filosofiske variant af modernitetens attitude.

I Baudelaires kunstorienterede typologi ser Foucault en overgang karakteriserende moderniteten som attitude, hvilken han transformerer til den filosofiske refleksion som kunst, nemlig overgangen fra flâneuren til dandyen - fra den distancerede tilskuer til dét menneske, hvis hele eksistens er et kunstværk, og som derfor forsøger at opfinde eller producere sig selv. Det er i denne forskydning, Foucault åbner for den kritiske eller historiske ontologi over os selv, der skal "give ny kraft til frihedens udefinerede værk". Det er i den til ontologien tilknyttede filosofiske ethos, at Foucault umærkeligt investerer i en erstatning for Kants ræsonnering som overskridelsesform, nemlig i form af en projekteret historisk-praktisk afprøvning af de grænser, som gør os til det vi er, men som vi muligvis kan overskride. Et sådant arbejde som vi udfører på os selv af os selv "som frie væsener", hvor vi, ud fra den kontingens som har gjort os til det vi er, vil kunne udskille muligheden af ikke fortsat at være, gøre og gøre som vi gør.

Foucault skal have skabt muligheden af et frirum, en mulighed for overskridelse, en erstatning for fornuftens selvtematisering i det frie offentlige ræsonnement. Afslutningen på det foucaultske værk er en lidt fortvivlet **afsøgning af frihedens mulighed**. Det er den, som i afslutningen af hans seksualitetshistorie ændrer projektets karakter fuldstændigt. Inspirationen finder han i grækernes ethos, som får ham til at markere en forskel mellem moral og etik. Det får konsekvenser, da han tidligere havde reduceret moral til politik og seksualitet og i sidste ende også seksualitet til politik. Det er den samme interesse, der nu fører ham tilbage til Kant, men som så skaber hans egentlige problem: at genoprette Kant uden en historiefilosofi. Det er her moderniteten som attitude sættes ind som overskridelsen af flâneuren i dandyen, som en overgang fra "hvad foregår der" til "hvad foregår der Her og Nu og hvordan er min involvering i dette". I det foucaultske værk betyder det så en forskydning af hans engagements ankerpunkt fra Nietzsche tilbage til Kant.

En række af de fortjenester, som i begyndelsen af 80-erne tilskrives Kant angående den moderne filosofi, blev i slutningen af 60-erne tilskrevet Nietzsche. Foucault bestemte da filosofiens sande funktion i almindelighed som bestående i, at han "die Gegenwart einer Kultur diagnostiziert", og han anså sit eget arbejde for at være en sådan filosofi, en filosofi der i det mindste siden Nietzsche ser det som sin opgave at **diagnosticere samtiden** og ikke i at forsøge at **sige sandheden**. Det er denne distinktion mellem diagnosen af samtiden og at sige sandheden, der i 1983 er forskudt fra Nietzsche til Kant som en distinktion mellem en aktualitetens ontologi og en sandhedens analytik. Men der er mere på tale end en simpel idéhistorisk forrykkelse af udgangspunktet for den moderne filosofi.

Han bruger ordet Kritik i begge tilfælde, men det afgørende er, at han i 1969 - på baggrund af *Lets Mots et les Choses* - karakteriserer sit filosofiske engagement som "einer Ethnologie der Kultur, der wir angehören". Han siger eksplicit, at han forsøger at sætte sig **udenfor** den kultur, vi tilhører, for at analysere dens formale betingelser - ikke med henblik på at afskaffe dens værdier, men for at se, hvordan de faktisk er opstået. På denne baggrund kan han stille spørgsmålstejn ved vores rationalitet og sprog - altså også ved sit eget sprog. Men det afgørende er imidlertid, at denne "kulturrelativisme" kun lader sig praktisere i de idehistoriske analyser, som er hjørnestenene i det foucaultske værk. Der er tale om en idehistorie (en historiefilosofi, arkæologi, implicit genealogi etc.) som er helt forskellig fra en historievidenskab. I disse analyser nærmer samtidsdiagnosen sig en forlængelse af eller spejling i de "historiske" analyser.

Det etnologiske udenfor er i virkeligheden en tidshistorisk bedre-viden eller bagklogskab: flâneuren véd, hvor det ender - eller han har ikke behov for en eksplicit historiefilosofi af præcis samme grund. Problemet er ikke Foucaults analyser - problemet er postulatet om, at disse analyser i virkeligheden er samtidsdiagnoser, hvad de kun er i en kulturrelativistisk attitude med alt hvad det indebærer af klassiske problemer. Foucault kan tillade sig det, fordi der er tale om lukkede arkiver - stort set tales der om afsluttede epoker og formationer. Foucaults styrke er disse arché-ologier, og hans mere abstrakte filosofi og programatik står sjældent mål med dem.

Det er straks vanskeligere at skabe en aktualitetens ontologi med henblik på frihed og overskridelse uden en historisk bagklogskab eller en historiefilosofi, og det er så her dandismen bliver den livskunstneriske ledestjerne og et skridt tilbage fra Nietzsche til Kant. I 60-erne var det som omtalt Nietzsche, der havde givet filosofien et nyt objekt (Was sind wir heute? Was ist dieses "Heute", in dem wir leben?), men i 80-erne er det Kant som er på vej til at gøre filosofien til objekt for filosofien (Quelle est mon actualité? Quel est le sens de cette actualité? Et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité?). Den implicite historiefilosofi erstattes af en eksplicit æstetik hos Fou-

cault ved at rykke fra Nietzsches eksplicite historiefilosofi til Kants implicite æstetik.

Det er en langt mere kompliceret sag at "forstå" nutiden og os selv end det er at "forstå" grækerne eller klassikken. Derfor må Foucault gå en omvej over selverfaringens genealogi for herigennem at nå frem til en etik formidlet over en eksistensens æstetik. Det fører ham ind i den sidste parcel i et helt traditionelt og klassisk oplysningsfilosofisk skema, hvor det gælder om at bestemme figurationen mellem refleksionens forhold til ting, til mennesker og til sig selv. Den moderne rationalitet er parcelleret i relationstyper i forhold til det andet (viden), til de andre (magt) og til sit andet (etik) (eller f.eks. produktion, socialisation, individuering; eller civilisation, kultur, dannelse....) Der er med andre ord intet påfaldende i, at Foucault indskrives sig i den vesterlandske rationalitet.

Han forsøger på en ny måde at bearbejde traditionen, og hans forfatterskab lader sig analysere af disse akser (vidensarkæologi/epistemologi, magtanalytik og selvteknologier), men hans styrke har hele tiden været ikke at tænke disse dimensioner bevidsthedsfilosofisk, og spørgsmålet er så nu, om det skulle lykkes for ham at udfolde den sidste dimension som en æstetik, som en personlig etik, som selverfaring der kan slippe uden om selvbevidstheden. Man må vist i dag konstatere, at det forblev uforløst hos Foucault - også selvom Deleuze i sin bog med titlen Foucault (hvor Kant spiller med i samme omfang som Nietzsche) gør sit til, at Foucaults platheder tager sig ud som dybsindigheder af hidtil usete dimensioner.

Foucaults problem er at skaffe frirum og spørgsmålet er så, om det kan lade sig gøre at vise en refleksion, som distancerer en historiefilosofi og den med denne solidariske bevidsthedsfilosofi? Men problemet med bevidsthedsfilosofien er jo ikke, at den findes, men at den tages som et privilegeret udgangspunkt sanktioneret i dens selvtransparens. Dette problem er ikke afklaret hos Foucault.

Tonen hos Foucault er imidlertid klar nok, nemlig at stille sig i den kreative aktivitet som sådan; men dette må vel også sige den kreative aktivitet som forholder sig til "sig selv" og i gennem denne forholden ikke forbliver sig selv. Hvor Foucault i de tidligere faser af sit forfatterskab var orienteret omkring grænserne for selv-udfoldelsen, ser vi nu en idealisering af selve aktiviteten - en idealisering som mødsvarende den tidligere funktionalisme: den kølige konstatering af at menneskeheden ingen mål har, men blot fungerer, kontrollerer deres funktioneren og til stadighed frembringer retfærdiggørelser af disse kontrolleringer. Nu vil Foucault indrømme et frirum i selvets funktioneren og kontrolleren sig selv i form af en kreativ aktivisme: et filosofisk liv.

Dette engagement svarer til Kants entusiasme for Revolutionen - et tegn på at vi håber, men nu ikke i form af en besvarelse af hvad vi tør håbe. Hermed har vi fået transformeret op-

lysningens valgsprog 'vov at vide' til 'vov at turde vove at håbe' på trods af begrænsningerne og udsigtsløsheden.

Det havde sikkert ikke været nødvendigt med rekursen til Kant for at indrømme denne frihed til at slå folder i grænserne. Det aktivistiske vovemod på trods karakteriserer det **tragiske** i Nietzsches filosofi; men for dén Foucault som engang satte sig for at skrive den vesterlandske ratios grænseerfarings historie, falder præcis det tragiske udenfor. Hvad der interesserer den senere Foucault er ikke overskridelsen til et udenfor, men overskridelsen som sådan, som aktivitet, dvs. bearbejdelsen af de eksisterende grænser. Men dette er i og for sig blot nok engang et Nietzsche-tema som dukker frem i Foucaults diskurs - denne gang det man hos Nietzsche kan læse som hans **forligelse med metafysikken**. Faktisk er Nietzsches variation stadig at foretrække, fordi den er i stand til at holde et forlig mellem begrænsningen og overskridelsen i **overvindelsen som på ingen måde ophæver konfliktualiteten**. Heri er der imidlertid impliceret en slags natur- eller historiefilosofi som Foucault principielt har udelukket fra sig - og det i en sådan grad, at han må se bort fra denne dimension, selv når han læser Kant.

En geninvestering i Nietzsches filosofi muliggør måske at etablere en alternativ konstruktion, som ikke reserverer begrænsningen og overskridelsen i forhold til hinanden, men derimod hviler uroligt i deres konfliktualitet - som ikke længere ser pointen i at opdele verden i viden, gøren og håben men påny åbner muligheden for at sammentænke dét, at der i denne verden vides, gøres og håbes. For måske har fornuften slet ikke udspaltet sig i det kognitivt-instrumentelle, det moralsk-praktiske og det æstetisk-ekspressive, måske er problemet ikke at genetablere deres sammenspil eller at finde den processuale enhed i den objektiverende erkendelse, den moralske indsigt og den æstetiske doms kraft, måske drejer oplysning sig ikke om for meget eller for lidt fornuft men om **installationen af en ny sans** - en kritisk sans, med sin egen historie om at bemestre begrænsningens kunst.

Måske skal vi hverken besvare spørgsmålet eller genfremsætte det, men undersøge hvorfor det optager os! I stedet for at undersøge fornuftens enfoldighed eller mangfoldighed kunne man så undersøge selve **viljen til orden**. Det ville være at forstå hvorfor konfliktualiteten i det hele taget skal reguleres, og man ville så sikkert opdage, at konflikter slet ikke er regulære, og at det ikke gælder om at se, hvad der strides om, men om at se hvad der p.t. **ikke strides om** - det som fremstår som uomtvisteligt - f.eks. at vi er i besiddelse af en fornuft, at oplysning er et vigtigt spørgsmål, og at vi ønsker og evner at forstå hinanden. "Hvad diskuterer man egentlig ikke for tiden?" er måske et langt vigtigere spørgsmål end de trivielle offentlige debatter. Ja, måske drejer det sig for filosofien om som Nietzsche at være usamtidig for at tale om samtiden og ikke om at være på højde med tiden. Det er slet ikke så let at finde aktualitetens hjerte - måske er det fordi den ikke har noget?

Referencer:

- G. Deleuze: Foucault, Paris, 1986.
- M. Foucault: **Hvad er oplysning?** Slagmark nr. 9.
 "Gespräch mit Michel Foucault" (1969), in **Von der Subversion des Wissens**, Frankfurt, 1974.
 "Vorwort" (1960) til den tyske udgave af **Histoire de la Folie**, Frankfurt, 1978.
 "Introduction" in G. Canguilhem: **On the Normal and the Pathological**, New York, 1978.
 "Un cours inédit" (1983) in **Magazine littéraire** nr. 207, maj 1984.
- J. Habermas: **Med pilen i nutidens hjerte**. Slagmark nr. 9.
 "Untiefen der Rationalitätskritik" in **Die Neue Unübersichtlichkeit**, Frankfurt, 1985.
- I. Kant: **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** in Werke b. XI, Frankfurt, 1977.
Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning? Slagmark nr. 9.
Der Streit der Fakultäten in Werke b. XI, Frankfurt, 1977.
- L.-H. Schmidt og J. E. Kristensen: **Foucaults blik**, Århus, 1985.
- L.-H. Schmidt, J. E. Kristensen og J. Erslev Andersen: **Nietzsche - en tragisk filosof**, Århus, 1985.