

Anders Moe Rasmussen

Semantik og eksistens

En kort introduktion til Ernst Tugendhats filosofi

Nærværende artikel er tænkt som en indføring i Ernst Tugendhats filosofiske tænkning. Herunder forstår jeg en fremstilling af Tugendhats filosofi, sådan at der tegnes et helhedsbillede af hans filosofiske position. Mere konkret er det min hensigt dels at give en kort biografisk oversigt, dels at angive Tugendhats filosofihistoriske ståsted, dels og i snæver forbindelse hermed at fremstille hovedtrækkene eller hovedlinierne i hans forfatterskab i en gennemgang af hans hovedværker. Sluttelig formuleres en kort kritisk replik.

Ernst Tugendhat er født den 8. marts 1930 i Brno i det daværende Tjekkoslovakiet af meget velhavende jødiske forældre. I 1938 flygtede familien fra det nazistiske regime til Schweiz og i 1941 videre til Venezuela i Sydamerika. I årene 1946-49 studerede han klassisk filologi hos Hermann Fränkel ved Stanford University, USA, som han afsluttede med en B.A. Hans egentlige interesse var imidlertid filosofien. Denne interesse var blevet vakt i en meget tidlig alder. Allerede i en alder af 15 år fik han af moderen Heideggers *Sein und Zeit* og modtog løbende forelæsningsnoter fra nogle af moderens veninder, som fulgte de forelæsninger, Heidegger også efter sin afsked som professor i 1945 holdt i Freiburg. Denne tidligere prægning kan siges at være den bestemmende kraft i Tugendhats filosofiske udvikling, for så vidt Tugendhats filosofi i meget vid udstrækning lader sig beskrive som en stadig kamp – i tilslutning og i kritisk distance – med Heideggers filosofi. Hvorom alting er, så drager han 1949 til Freiburg, hvor han blandt Heidegger-eleverne i særlig grad knyttede sig til Karl Ulmer, hos hvem han også promoverede med dissertationen *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* fra 1958. Kort efter sin promotion skifter Tugendhat til Münster og dermed til et ganske andet filosofisk miljø, hvor han ud over at deltage i Joachim Ritters seminarer også overværer Heinrich Scholz' seminarer om matematikkens grundlagsproblemer. I 1958 flytter han med Karl Ulmer til universitetet i Tübingen som dennes assistent, og her bliver Tugendhats habilitationskrift *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* 1967 til. Et afgørende vendepunkt i Tugendhats filosofiske udvikling blev et studieophold ved Ann Arbor University i Mi-

chigan i 1965, hvor han stiftede bekendtskab med den sproganalytiske tradition. I de efterfølgende år, nærmere bestemt i årene 1966-75, hvor han fungerer som professor i Heidelberg – den tids vel nok mest frugtbare filosofiske miljø, i kredsen omkring H.-G. Gadamer omfattende blandt andre Michael Theunissen og Dieter Henrich – arbejder han sig stadigt dybere ind i denne tradition. Frugten af dette arbejde foreligger i de to værker, som må karakteriseres som to af hans hovedværker, nemlig henholdsvis *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* fra 1976 og *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* fra 1979. I 1975 bliver han ansat på det af Jürgen Habermas nyoprettede Max-Plancks-Institut für Sozialwissenschaften i Starnberg, hvor han forfatter de to ovennævnte værker, for i 1980, samtidig med sin kollega fra Heidelberg-tiden, Michael Theunissen, at tiltræde en stilling som professor ved Freie Universität, Berlin. Her virker han frem til 1992, hvor han førtidigt lader sig pensionere for derefter at bosætte sig i Chile, hvor han er tilknyttet universitetet i Sao Paulo. De første år i Berlin er han kun i beskeden grad akademisk aktiv, da han i en årrække tager aktivt del i politisk arbejde, nærmere bestemt i den tyske fredsbevægelse, i hvis regi han publicerer en række artikler samlet i bogen *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht* fra 1987. Først i årene op til sin pensionering genoptager han det akademiske arbejde, hvilket afsluttes i bogen *Vorlesungen über Ethik* fra 1993, som må betegnes som hans tredje hovedværk.

Skal man angive Tugendhats filosofihistoriske ståsted, kan man karakterisere hans forfatterskab som et ambitiøst forsøg på en formidling eller syntese mellem den angelsaksiske og den kontinentale filosofitradition, nærmere bestemt mellem den angelsaksiske sprogfilosofi og den tyske filosofi i traditionen fra Kant, den tyske idealisme og i særlig grad Heidegger. Som tidligere nævnt spiller Heideggers tænkning en afgørende rolle i Tugendhats filosofiske konception. Jeg skal her nævne to grundmotiver, som angår selve filosofiforståelsen. Tugendhat betragter helt på linie med den tidlige Heideggers fundamentalontologi spørgsmålet om væren som det egentlige filosofiske spørgsmål. I overordnet forstand er den centrale tematik i Tugendhats filosofi således dels den heideggerske tese om værensbegrebets enhed, dels Heideggers fastholdelse af sammenhængen mellem væren og intet. Ligesådan spiller Heideggers tanke om, at genoptagelsen af værensspørgsmålet må have karakter af en destruktion, en afgørende rolle i Tugendhats filosofi. Dermed overtager Tugendhat ikke Heideggers forfaldshistoriske tese om en tiltagende glemsel op igennem den vestlige civilisations historie. Heideggers bestræbelse på at gå bag om den filosofiske tradition er Tugendhat helt og aldeles fremmed. Når Tugendhat taler om en de-

struktionens nødvendighed, så ligger der en radikal kritik af den filosofiske traditions begrebslighed. I denne sammenhæng udformer Tugendhat, hvad man kunne kalde en historiefilosofisk tese, hvor der skelnes mellem tre epoker i den vestlige tænknings historie: en ontologisk (den klassiske græske filosofi), en bevidsthedsfilosofisk (traditionen fra Descartes til Husserl) og en sprogfilosofisk epoke (det 20 århundredes sprogfilosofi, mere specifikt den sproganalytiske tradition). Tugendhats påstand er nu den, at såvel ontologien som bevidsthedsfilosofien rummer en række uoverstigelige vanskeligheder, og samtidig hermed hævder han sproganalysens og sprogfilosofiens overlegenhed og primat. Grundvanskeligheden i den ontologiske tradition består deri, at den ikke formår at indløse sin intention, nemlig at klarlægge det værendes væren. Dette er kun muligt i en refleksion på den måde, det værende er givet og tilgængeligt for mig, og denne operation kendte den klassiske ontologi ikke. Vanskeligheden i den bevidsthedsfilosofiske tradition er af en anden art. Ifølge Tugendhat gives der egentlig kun to filosofiske metodemodeller: henholdsvis den bevidsthedsfilosofiske, hvor et begrebs betydning, i analogi med den sanselige erfaring, forstås som en intellektuel skuen, og den sprogfilosofiske, som afklarer et begrebs betydning i en refleksion på dets anvendelse i sproget. Nu hævder Tugendhat samtidig, at det aldrig er lykkedes at give den metaforiske tale om en intellektuel eller åndelig skuen en klar og præcis mening. Denne metaforiske tale undgår den sprogfilosofiske metode, hvorved den filosofiske refleksion gøres til en gennemskuelig og kontrolérbar operation. På denne baggrund hævder Tugendhat nu, at den eneste genuine filosofiske metode er den sprogfilosofiske. Men dermed er sprogfilosofiens overlegenhed i forhold til traditionen endnu ikke bevist. Dette er kun tilfældet, hvis det er muligt at påvise, at sprogfilosofien i lighed med tidligere filosofiske positioner indeholder et grundspørgsmål. Ifølge Tugendhat gælder det således, at kun den filosofiske praksis, som indeholder en omfattende problemstilling, har status som filosofi. Fordi dette ikke uden videre gælder for den sproganalytiske filosofi, sætter Tugendhat sig for i en konfrontation med den filosofiske tradition at godtgøre sprogfilosofien som arvtager af traditionen. I den forbindelse opregner Tugendhat tre grundbegreber/grundspørgsmål, som har været retningsvisende i den filosofiske tradition, nemlig begrebet *væren* i den klassiske antikke filosofi, begrebet *bevidsthed* i den moderne "neuzeitliche" tænkning og begrebet *fornuft* i betydningen begrundelse gående tilbage til den sokratiske fordring om regnskabsaflæggelse og teoretisk ansvarlighed/redelighed. Tugendhats ambitiøse projekt er da på sproganalytisk basis, i traditionen fra Frege, primært Wittgenstein, P.F. Strawson og Michael Dummett, at give en rekonstruktion af disse grundbe-

greber. Tugendhats filosofi har således ikke udelukkende terapeutisk karakter, men har i lige så høj grad konstruktiv karakter. Denne rekonstruktion udfoldes i de tre ovennævnte hovedværker, begrebet væren i *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Tugendhats teoretiske filosofi, begrebet bevidsthed i *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* og begrebet fornuft i *Vorlesungen über Ethik*, tilsammen Tugendhats praktiske filosofi.

Idet Tugendhat formulerer den sproganalytiske pendant til den ontologiske traditions spørgsmål om det værendes væren som "hvad vil det sige at forstå en påstand?", samler undersøgelserne sig i *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* om en analyse af den assertoriske sætning. Denne udfoldes i en kritisk diskussion af såvel den intentionale semantik (Grice) som sproghandlingsteorien (Searle), hvor inspirationen fra Michael Dummetts analyser af den assertoriske sætning gør sig tydeligt gældende. Overhovedet er Dummett blandt alle tænkere i den sproganalytiske tradition den, som Tugendhat står nærmest, og den, han er mest inspireret af. Hovedtesen i Tugendhats analyse af påstandshandlingen er kort fortalt denne, at den assertoriske sætning kun lader sig forstå i relation til sandhedsbegrebet hhv. sandhedsspørgsmålet, formuleret i Tugendhats terminologi i forhold til sprogbrugende subjekters mulige ja/nej-stillingtagen til det i påstanden hævdede. Det andet hovedtema i *Vorlesungen* angår analysen af den elementære prædikative sætning, dvs. subjekt-prædikatsætningen, hvor Tugendhat i en polemik mod såvel Husserls som Strawsons semantik gør gældende, at subjekt- og prædikatsleddet, i Tugendhats terminologi singulære termer og generelle termer, kun lader sig forstå i sammenhæng, nærmere bestemt ud fra deres komplementære bidrag til den assertoriske sætningshelhed.

Begge bogens hovedtemaer lader sig forstå ud fra et heideggersk perspektiv. Hvad angår analysen af subjekt-prædikatsforholdet, med dens klare afvisning af at forstå subjekt- og prædikatsleddet som selvstændige entiteter, kan denne forstås som en udfoldelse af et grundmotiv i Heideggers tænkning, nemlig kritikken af, som det hedder hos Heidegger, en "Vergegenständlichkeit" af vores forståelse og erkendelse. Tilsvarende gør der sig et heideggersk motiv gældende i analysen af påstanden. Som tidligere bemærket spiller såvel spørgsmålet om værensbegrebets enhed som sammenhængen mellem væren og intet en afgørende rolle i Tugendhats tænkning. Disse temaer gennemspiller Tugendhat i sin tese om ja/nej-stillingtagen (affirmation/negation), som i slutningen af bogen gøres til konstituerende ikke blot for den assertoriske sætning, men for al sproglig forståelse.

Tanken om al forståelses ja/nej-struktur er også den bærende tankegang i Tugendhats kritiske reinterpretation af begreberne bevidsthed og fornuft. Man kan således sige, at ja/nej-strukturen er det fællesbegreb, som forbinder den teoretiske og praktiske filosofi hos Tugendhat. Mennesker eller personer har evnen til såvel teoretisk som praktisk at forholde sig og at tage stilling. Denne praktiske stillingtagen er hovedemnet i Tugendhats andet hovedværk *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*.

Bogen falder groft sagt i to dele, hvoraf den første del behandler den såkaldte epistemiske selvbevidsthed, dvs. vores umiddelbare viden om os selv, og den anden del den praktiske selvbevidsthed hhv. selvbestemmelsestanken. Folien for Tugendhats analyse af den epistemiske selvbevidsthed er en stærk kritik af den såkaldte refleksionsteoretiske forståelse af selvbevidstheden in casu den tyske idealismes – i særlig grad Fichtes – tolkning af selbevidstheden og subjektiviteten som en subjekt-objekt-relation; dvs. egentlig forholder Tugendhat sig ikke direkte til den tyske idealismes subjektteorier, men derimod til analyser af disse teorier fremlagt af Dieter Henrich, Konrad Cramer og Ulrich Pothast, af Tugendhat kaldet Heidelbergskolen. I disses analyser ser Tugendhat det klare bevis for, at forståelsen af selvbevidstheden som en subjekt-objekt-relation ender i en apori, in casu en cirkelstruktur i forklaringen. Vores umiddelbare viden om os selv har ikke strukturen "jeg ved mig", men derimod "jeg ved, at jeg befinder mig i den og den tilstand", med Tugendhats ord, har den epistemiske selvbevidsthed propositional struktur. Man kunne sige, at Heidegger-inspirationen her igen gør sig gældende, hvis det ikke var fordi kritikken af subjekt-objekt-skemaet udgør et helt centralt element i den efter-idealistske filosofi – man kunne i denne sammenhæng nævne pragmatismen; både Peirce og Dewey udformer en eksplicit kritik af dette skema. Det er imidlertid ikke disse tænkere, Tugendhat trækker på, men derimod den sene Wittgensteins anti-cartesianske analyser af psykologiske prædikater eller ekspressive udtryk. Wittgensteins hovedanklage imod den bevidsthedsfilosofiske tradition er, at den assimilerer det indre med det ydre, og med afsæt i Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* sætter Tugendhat sig for at forklare, hvorledes det har kunnet komme til en sådan assimilering. Ved at analysere ekspressive udsagn når Wittgenstein frem til det synspunkt, at det cartesianske vishedsteorem ikke indicerer en blot konstatering, men at vished betyder, at al tvivl er udelukket. Af den grund kan sætningen "jeg har smerter" omformes til "jeg ved, at jeg har smerter". Det er nu Tugendhats tese, at bevidsthedsfilosofien har orienteret sig ud fra denne sætning, og derfra stammer det synspunkt, at den, som udtaler en sådan sætning, *betragter* sig selv og med absolut vished *fastslår* sin oplevelsestilstand. Orienteringen

mod den sætningsform, hvor ordet "jeg" optræder to gange, førte til, at refleksionen, Jeg'ets forhold til sig selv, blev anset for at være det karakteristiske for selvbevidstheden, hvilket eksemplarisk kommer til udtryk i den tyske idealismes subjektteorier. I denne sammenhæng fremhæver Tugendhat på linie med Wittgenstein, at det karakteristiske for sætninger om oplevelsestilstande ikke er, at ordet "jeg" optræder to gange, men at disse sætninger er udtryk for oplevelsestilstanden og derfor ikke tillader nogen tvivl, og det er præcist dette, som kommer til udtryk i sætningen "jeg ved, at jeg..." I ekspressive sætninger tilskriver jeg mig bestemte tilstande og egenskaber, og ved denne selvtilskrivning befinder jeg mig i en bevidsthedstilstand af den art, at spørgsmålet om det mig, som tilskriver, slet ikke kommer i betragtning. Med denne analyse af den epistemiske selvbevidsthed mener Tugendhat at kunne undgå den refleksionsteoretiske models vanskeligheder, henholdsvis at levere en ikke-aporetisk tolkning af selvbevidstheden. Der er meget mere at sige om Tugendhats teori om den epistemiske selvbevidsthed; den er mere end blot en parafrase af Wittgensteins indsigter, men rammerne tillader ikke en nærmere udfoldelse, hvortil kommer, at Tugendhats primære interesse angår den praktiske selvbevidsthed.

Redegørelsen for den praktiske selvbevidsthed tager skikkelse i en kritisk diskussion af Heideggers analyser af den menneskelige væren ("Dasein"). Kritikken retter sig dels imod Heideggers bestemmelse af den menneskelige eksistens som værende af en kvalitativ anden karakter end den konstaterbare væren, jf. Heideggers skelnen mellem "Zu-Sein" og "Vorhandenheit", dels imod tesen om "Zu-Sein" som en mere oprindelig erkendelsesform, i forhold til hvilken den videnskabelige, objektive erkendelse må forstås som sekundær, jf. Heideggers tese om "Verstehens" primat over for "Erkennen". I denne sammenhæng tolker Tugendhat Heideggers skelnen på den måde, at den modsvarer en skelnen mellem en teoretisk, konstaterbar væren og en praktisk, "zu vollziehendes" væren, henholdsvis en teoretisk og en praktisk forholden-sig eller ja/nej-stillingtagen.

I en nøjere bestemmelse af denne praktiske forholden-sig udarbejder Tugendhat sit begreb om selvbestemmelse. Dette sker atter i polemik imod Heidegger, som han anklager for, i sit begreb om et praktisk selvforhold, at se bort fra ethvert refleksions- eller rationalitetsaspekt. Heroverfor betoner Tugendhat, at det praktiske selvforhold indeholder dels et rationelt begrundelsesaspekt, dels et voluntativt aspekt. Her integrerer Tugendhat begreberne bevidsthed og fornuft i hinanden, idet han med kritisk brod imod Kant hævder, at fornuftsbegrebet udelukkende har sin filosofiske relevans i en praksisrelation, in casu i sammenhæng med det praktiske selvforhold. I denne forbindelse peger han på, at autonomitanken ikke skal forstås som fornuftens, men derimod som personens

autonomi. Den ovennævnte sammenhæng mellem det rationelle og det voluntative, begrundelse og afgørelse, udfolder Tugendhat i en redegørelse for begrebet ansvarlighed. Tugendhat behandler flere forskellige typer af selvforhold for dog at koncentrere opmærksomheden omkring den type selvforhold, hvor det drejer sig om spørgsmålet "hvilket menneske vil jeg være?" I forhold til spørgsmål, som angår min identitet, er begrundelses- eller overvejselsesaspektet ikke fraværende, men det har en ganske klar grænse. Således karakteriseres såvel den, som giver afkald på at give grunde, som den, der kun vil begrunde, som "uansvarlig".

Sammenhængen mellem det rationelle og det voluntative, overvejselsen og valget, er den grundlæggende problemstilling i Tugendhats tredje hovedværk, *Vorlesungen über Ethik*. Sagt meget kort, går Tugendhats etiske projekt ud på at forene antik og moderne moral. Projektet formuleres allerede i artiklen "Antike und moderne Ethik" fra 1980 for i bogen at blive udfoldet nærmere.

Tesen går i al sin enkelhed ud på, at en moderne etik tvinges til at gå tilbage til den antikke etik, eller anderledes formuleret, tvinges den moderne etik til at genoptage den antikke moralfilosofis grundtema: sammenhængen mellem moral og lykke, mellem moralitet og identitet. Tugendhat nævner flere grunde til, hvorfor en moderne moral må besinde sig på den antikke, men hovedårsagen ligger deri, at såvel en religiøs moral som en absolut begrundelse af moralen (Kant) ikke længere er mulig. Modernitet og Oplysning betyder ikke alene, at en religiøs fundering af moralen mister sin overbevisningskraft, men også, at en fornuftsmæssig, absolut begrundelse af moralen ikke har troværdighed. Ifølge Tugendhat betegner Oplysningen en radikal moralsk desorientering, for så vidt spørgsmålet om, hvad der overhovedet skal forstås ved moralens begrundelse, bliver til det egentlige problem. Denne desorientering er den dag i dag vort vilkår, hvorfor den eneste måde, hvorpå vi kan nærme os moralen, er igennem en formal og ahistorisk analyse, in casu en analyse af de moralske udtryk. Jeg skal ikke gå i detaljer med denne analyse, som står i gæld til den engelske moralfilosof R.M. Hare, med blot angive konklusionen, nemlig den, at de moralske udtryk ikke lader sig forstå og begribe uafhængigt af en sanktion. I denne forbindelse diskuterer Tugendhat det fænomen, som man i den psykologiske litteratur har benævnt "lack of moral sense", hvilket refererer til en manglende evne til at internalisere en ydre sanktion, med andre ord en manglende evne til at føle skyld eller skam. Dette fænomen er imidlertid ikke kun af patologisk art; således er det Tugendhats tese, at muligheden for ikke at tiltræde det moralske fællesskab altid er en nærværende og aktuel mulighed i betydningen "jeg vil ikke". Dette beviser, at moralen hviler på et irreducibelt voluntativt grundlag.

Lige så lidt som der gives en absolut "sollen", lige så lidt gives der en absolut "wollen". Dette moralens voluntative grundlag, denne tilbagekastedhed på viljen, tolker Tugendhat, idet han afgrænser sig fra Nietzsches viljesfilosofi, i lyset af den antikke morals spørgsmål om, hvad der kan gøre mig lykkelig.

Hovedtemaet i Tugendhats udførlige tolkninger af den antikke moral-tænkning, nærmere bestemt Aristoteles' moralfilosofi, er sammenhængen mellem moralteori og lykketeori. Konkret drejer det sig om, hvorvidt og hvor langt der i Aristoteles' moralfilosofiske værker gives argumenter for, at kun den moralske person kan være lykkelig. I denne forbindelse tilkender Tugendhat Aristoteles' tale om en midte eller en ligevægt mellem ekstremer, grundtanken i Aristoteles' dydslære, en særlig betydning, for så vidt en sådan ligevægt er en betingelse for lykke. Til trods for, at Aristoteles i sin dydslære kommer en egentlig argumentation for sammenhængen mellem moral og lykke ganske nær, hævder Tugendhat, at vi må gå til Erich Fromms psykologiske teorier for der at finde en konsekvent og stringent argumentation. Styrken i Fromms teori ligger deri, at han, ved at betjene sig af den tyske idealismes tanke om en bipolaritet mellem subjekt og objekt, klarere end det er tilfældet hos Aristoteles, kan begrebsliggøre ekstremerne og dermed også kan give ligevægtstanken en mere klar og præcis mening. I Fromms og Tugendhats terminologi betyder ligevægt da en balance mellem autonomi og hengivelse, mellem frihed og kærlighed.

Med denne tilknytning til Fromm skriver Tugendhat sin tænkning ind i en central tidlig-idealisk problemstilling; således er netop forholdet mellem frihed og kærlighed et grundtema hos såvel en Hölderlin som hos en Schiller, som Tugendhat i øvrigt flittigt refererer til. Spørgsmålet er imidlertid, om Tugendhat i tilstrækkelig grad tager højde for, at dette forhold er et konfliktuelt forhold – med andre ord, så kan der være grund til at betvivle, at Tugendhats formidling mellem det antikke og det moderne er lykkedes. Meget peger i retning af, at Tugendhat forskriver sig til en før-moderne harmonitanke.

Ernst Tugendhats bibliografi

— se side 6.