

## Tugendhat som formidler mellem Hegel og Kierkegaard?

De to sidste kapitler i Ernst Tugendhats bog *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (SuS) er viet et radikalt opgør med Hegels tænkning, og dermed i realiteten med hele den tyske idealisme. Opgøret markerer tillige en sammenhæng i et værk, der hører til de filosofisk mest markante inden for de seneste årtier. Bogen indledes nemlig med en indgående kritik af det fænomen, som Tugendhat kalder Heidelbergskolen, dvs. i første række Dieter Henrichs filosofiske teori om selvbevidstheden; en filosofi, der repræsenterer tanker og synspunkter, der i dag kommer en genoplivelse af den tyske idealisme nærmest.

Jeg spurgte for en del år siden Hegel-forskeren og -udgiveren Walter Jaeschke, hvorfor der ikke var nogen Hegeltilhænger, der replicerede på Tugendhats bog og især hans "Kehraus" med Hegel. Han svarede, at man umuligt kunne opfatte dette opgør som helt alvorligt ment.<sup>1</sup>

Det kan Jaeschke have nogen ret i, af to grunde. Dels må det erindres, at Tugendhats bog ikke bare har form af, men i realiteten er blevet til som forelæsninger i Heidelberg, med de to "hegelianere" D. Henrich og M. Theunissen som tilhørere. Tugendhats analyse og kritik havde et aktuelt sigte i den dengang (i 1970'erne) standende tyske filosofiske debat.

Men dels er det især værd at erindre om, at Tugendhat i sit opgør med Hegels systemtænkning og på et ret centralt sted gør en undtagelse i sin kritik. Denne undtagelse gælder den form og det indhold, som Hegel gav sin analyse af anerkendelsen.

Det er dette sidste, der her skal siges lidt om. Langt fra en fyldestgørende analyse, men dog nogle antydninger, der indledes med en kort omtale af den generelle Hegel-kritik; dernæst følger et par bemærkninger om anerkendelsestankens indirekte betydning i forbindelse med Tugendhats debat med Heidegger og G.H. Mead i den her nævnte bog. Og endelig skal der siges noget om, hvordan anerkendelsestanken fungerer i Tugendhats egne og senere etiske overvejelser (i: *Vorlesungen über Ethik*). Det er dette sidste, der er hovedsagen i dette indlæg.

*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* – med undertitlen *Sprachanalytische Interpretationen* – slutter i og for sig med kapitel 13, med en præcisering af Tugendhats egen teori om selvbevidsthed, som selvbestemmelse: tesen er kort fortalt, at selvbevidsthed som selvbestemmelse er en omskrivning af det forhold, at personen siger ja til sit eget (fortsatte) liv. Selvbevidsthed er selvbejaelse. Det er den viljesbestemte, eksistentielle del af selvbevidsthed. Selvbejaelse er imidlertid også selvanerkendelse, selvværdsfølelse. En sådan er utænkkelig uden relationen til de andre, så sandt som anerkendelse nu engang er en social dimension. Anerkendelse forudsætter andres værdsættelse af mig, som person og ikke kun som rolleindehaver. Eksistentiel væren og social, intersubjektiv væren er ikke bare *ikke* hinandens modsætning, men tværtimod en gensidig forudsætning. Vi har at gøre med en "enhed" af person, eksistens, på den ene side, og socialitet, intersubjektivitet, interdependens mv. på den anden side. Og kun på den måde kan Tugendhat finde på at tale om enhed.

Men just dette, denne enhed, var oprindelig Hegels vision om, hvad selvbevidsthed som anerkendelse betyder. Selvbevidsthed er en sag og en størrelse, der har sit meningsfulde hjemsted i filosofiens og livets praksis – og ikke mere; jf. SuS, s. 12.

Men Hegel gik videre og med ham moderne idealister, Heidelbergskolen, ved at udvide selvbevidsthedstanken til en "videns-teori", en Geist-tanke. Enhed er for Hegel mere end en enhed af individualitet, eksistens og socialitet, ethos. Enhed er en total enhed, af subjekt og objekt. Dermed er begrebet om selvbevidsthed omplantet fra dagligsprogets praksis til en videns-teori.

Derfor, sådan kunne man forestille sig konceptet hos Tugendhat, må bogen afsluttes med den omtalte "Kehraus". Men som sagt: bogens tilblivelse i Heidelberg-sammenhængen angiver også, at Tugendhat ikke har kunnet modstå fristelsen til at tirre sine hegelianske kolleger.

De to "tætpakkede" kapitler om Hegel skal som sagt ikke her gengives – det må overlades til den nysgerrige læser – kun et par emner skal tages frem.

Og det afgørende er naturligvis, som allerede antydnet, den Hegelske enhedstanke, der er bygget op om subjekt-objekt-modellen. Det er den Hegelske enhedstanke og den dermed forbundne subjekt-objekt-model, der determinerer alle de centrale begreber i "systemet": i første række begreberne viden og sandhed. I enheden forsvinder således både det erkendende og handlende subjekt. Men at vide noget, viden, er imidlertid ifølge en (sprog-)analytisk tankeform at vide, at noget er tilfældet, og ikke at indgå i enhed med et objekt. Viden har intet med identitet, i den Hegelske betydning, at bestille. Det er lo-

gisk såvel som grammatisk meningsløst at lade genstanden for viden være en "simpel" genstand, en ting. På trods af intentionen kan Hegel ikke overvinde den klassiske genstandstænkning.

På tilsvarende vis bliver sandhedsbegrebet forvirret. Når Hegel taler om sandheden som det absolutte, enhed eller identitet, bliver man nemt svimmel i hovedet, kommenterer Tugendhat. Og Hegels og hele idealismens tankesystemer betjener sig af en "tingel-tangel"-logik.

Det for en analytisk tænkning oprørende ved Hegels tænkning er imidlertid ikke kun den lemfældige omgang med logikken, men vedrører lige så meget det mere eksistentielle aspekt: For Tugendhat er et subjekt, som en person, et væsen, der kan sige ja og nej: til påstande og til eksistensformer. Den eksistensform, der skal reddes, er selvbevidsthedens, ikke den asociale (eksistentia-lismens), men den form, der ovenfor blev karakteriseret som enheden af eksistens og socialitet. Og om det har Hegel sagt noget afgørende.

## II

Derfor møder man – for mange sikkert til nogen forundring – midt i Tugend-hats opgør med Hegel et forsvar for dennes teori om anerkendelse: "Det er det storslåede ved Hegel, at han trods sådanne fejlansatser igen og igen bryder igennem til deskriptive indsigter" (SuS,341).

Den Hegelske indsig, der refereres til, er naturligvis det afsnit i *Phänomenologie des Geistes*, hvor anerkendelsen tematiseres som fundamentet i den praktiske selvbevidsthed. Til forskel fra andre Hegel-tolkere er Tugendhat ikke i tvivl om, at vi i disse afsnit har den afgørende ansats til en teori om enheden af eksistens- og social-væren; jf. ovenfor. Ja mere end det, fordi det for Tugendhat er afgørende, at Hegel begynder sin redegørelse for selvbevidsthedens tilblivelse med analysen af begæret. Thi anerkendelse er – som (natur-)behov – netop begær. Begærets logik er "fortæring" af objektet, og dets psykologi er selvfølelsen, der igen er forbundet med selvopholdelsen; jf. *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp-udgave, s.137ff.).

Men selvfølelsen er ikke selvbevidsthed, den er højst natur-andelen i denne. Hvad *Herre-Slave*-afsnittet bl.a. skal vise, er, at nok er anerkendelse begær, men et begær, der ikke opfyldes som andre begær, ved fortæring! Intersubjektivitet er et brud med natur, for så vidt som den anden selvbevidste person ikke lader sig fortære, men højst bøjer sig som slave og tjener.

Til brug for forståelsen af disse komplicerede argumentationer, som her kun er gengivet i forkortet form, er en dialektisk tankeform nødvendig. Og man

tror det næppe, men analytikeren Tugendhat må her insistere på dialektikkens nødvendighed. "Her har vi at gøre med den legitime betydning af 'dialektik', der ikke er bundet til den meningsløse spekulative struktur" (SuS,341f.).

G.H. Mead har i sin tid forsøgt at gengive den Hegelske analyse, uden dialektik, i den form, der i dag i socialantropologien og i dele af etikken er blevet almindelig: Det drejer sig om at sætte sig i den andens sted; som dig selv; se sig selv med den andens øjne, etc. etc.

Intersubjektivitet, interaktion, som det i alle de nævnte sammenhænge drejer sig om, lader sig ikke forstå uden dialektik. Og det af en bestemt grund: uden denne kan det begreb om frihed, der er essentielt i Hegels analyse, ikke komme til verden: friheden er nemlig ikke født af en persons sigen nej, men af en evne til at sige ja; en sigen ja til det faktum, at anerkendelse kun er til i og som den frie anerkendelse. Først på den baggrund er frihed tillige frihed til nej-sigen. Med denne markante tolkning af frihedstanken hos Hegel, som anerkendelsesteoretiker, friheden som værende primært en ja-sigen, har Tugendhat fået fat på det essentielle i forskellen til andre moderne frihedsteorier.

Med andre ord, anerkendelsen er moderen til den selvbevidsthed, der på den ene side er noget andet end selvopholdelsens selvfølelse, på den anden side kun kan beskrives ud fra begæret og begærets logik. Anderledes sagt, anerkendelsen kan kun forstås via dialektikken, enhed og forskel, af natur og ret.

Imidlertid, ved at udvikle og udfolde denne dialektik ud over alle dens grænser forråder Hegel sin egen, intuitive indsigt i sin praktiske og eksistentielt orienterede socialfilosofi. Det læderer ikke kun frihedstanken, friheden som "modtaget", men man kan formodentlig sige, at det ifølge Tugendhat medfører, at personens forholden sig, som er grundlaget for al ethos og humanitet, bliver udvidet til en ontologisk teori om alts forholden sig, bliver til relations-ontologi. Med andre ord, det som Tugendhat signalerer med sit begreb om selvbestemmelse, som den individuelle persons forholden sig, forsvinder ved at blive udvidet til en totalitetsbestemmelse.

I det lys kan man derfor også begribe hele konceptet i Tugendhats analyse i den her nævnte bog. Opgøret med den moderne idealisme og dens teori om selvbevidsthed – under henvisning til en selvstændig tolkning af Wittgenstein – følges ikke direkte op med det her refererede fra Hegel, men forløber via en ny og selvstændig tolkning af Heidegger og Mead – med et udblik til Kierkegaard i øvrigt.

### III

Anliggendet i *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* er formulering af en praktisk filosofi, ikke etik i almindelig forstand. Derfor er hele bestræbelsen egentlig samlet om at vise, at det er meningsfuldt at tale om selvbevidsthed, som et emne for og i den praktiske filosofi, vel at mærke; og i den ovennævnte betydning: selvværdsfølelse og bestemmelse, bejaelse af eget liv etc. Meningsløst er det derimod at tale om selvbevidsthed som viden i teoretisk forstand, også og netop når denne viden er en slags før-propositional, ikke-sprogligt udtrykt fortrolighed. Egentlig er hele sagen angivet med tolkningen af den gamle formel: "kend dig selv". Det er ikke en (op-)fordring om viden i teoretisk betydning, men netop en fordring, et normativt udsagn om selvforholdet, om holdning.

Anerkendelsestanken er et tema i den praktiske filosofi, for så vidt som den refererer til dette, til selvforholdet. Selvforholdet er nemlig ikke som andre forhold noget, der somme tider er til stede, somme tider ikke. Selvforholdet er det eneste, der er allestedsnærværende; i alle andre forhold, en person indlader sig med, er selvforholdet, skjult eller åbenbart, til stede. F.eks. og hovedsageligt som stemthed; Heideggers "lære" om *Befindlichkeit* får sin (naturlige) plads her; interessant set fra en analytikers synsvinkel!

Men anerkendelsestanken optræder tillige i Tugendhats etiske analyser og refleksioner, sådan som de er kendt i hans *Vorlesungen über Ethik* (VE). Det sker i bogens kapitel 14.

Før jeg refererer og kommenterer tankens "funktion" i etikken sammenhæng – det er ikke helt den samme som tidligere i *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* – skal jeg kort og kun antydningvis omtale forudsætningerne herfor.

Som det er fremgået, er Tugendhat ikke Hegelianer. Han er Kantianer, især hvad etikken angår. Men den Kant, der introduceres og analyseres i bogen, er en ny og rekonstrueret Kant.

Der er især tre forhold, som jeg finder væsentligt at fremhæve i Tugendhats rekonstruktion af Kant – en rekonstruktion, der hele tiden sker med blik på kontraktualismens etik, som jo er nutidens ethos.

For det første må Tugendhat afvise Kants påstand om, at etikken kan begrundes endegyldigt fornuftmæssigt. Etikken kan i vor tid, hvor såvel religionen som metafysikken har opgivet ånden, ikke begrundes absolut; det betyder ikke, at man ikke kan angive plausibilitets-argumenter over for såvel skeptikere som over for dem, der i egentligste forstand påstår, at de ingen moralsk sans

besidder overhovedet.

I det lys er det, for det andet, væsentligt at fremhæve det Kantske kategoriske imperativs 2. formel: "Handl således, at du bruger menneskeheden såvel i din egen som i enhver andens person, aldrig blot som middel, men også altid som mål." Tugendhat kalder den ethos, der er indeholdt heri for "den universelle agtelses moral" (VE,80).

Det er dette begreb om agtelse, der senere sættes i forbindelse med Hegels anerkendelsestanke.

For det tredje endelig er det vigtigt at markere, at Kants tale om autonomi er en autonomi, der angår den enkelte persons vilje. Hvis man overhovedet skal tale om noget apriorisk i etikken, går dette ikke på fornuften, men på viljen.

Al moral hviler på viljen, ikke (kun) på fornuften. Viljen er den "sidste" grund for normers gyldighed. Over for en person, der hævder: jeg vil ikke acceptere etiske normer, er der intet at stille op, fordi det er det samme som at sige, at man ikke ønsker, vil, være medlem af et samfund. Her gælder: "take it or leave it" (VE,96).

Der er imidlertid to ting at tilføje her. For det første er viljesmomentet, som det decisionistiske element i etikken, noget positivt; den "garanterer" friheden i den betydning, at enhver etisk handling, der ikke er viljesformidlet, aldrig kan være personens egen. Ethvert moralsk "må", eller "skal" må gå igennem personens "vil"; ethos er ikke som en natur, af første eller andre grad, indplantet i personens ryggrad!

For det andet rejser imidlertid netop viljesbegrebet spørgsmålet om *motivationen* i og for den moralske handlen, i form af bl.a. spørgsmålet: hvorfor handle moralsk? Hermed vender tillige rationaliteten tilbage til den etiske refleksion. Etik er ikke kun et spørgsmål om (konventionelle) regler; den inddrager, som det fremgår af ovenstående, personens liv: hvilket menneske vil jeg være?

Etik er andet og mere end regler og handlen; med det nævnte spørgsmål er tillige spørgsmålet om den indre og personlige sammenhæng i individets liv inddraget.

Men det betyder, at etiske refleksioner i dag må hente synspunkter og argumenter andre steder fra end fra kontraktualismen og Kant. Vi nødes ifølge Tugendhat til at genoptage visse og ikke uvæsentlige dele af Aristoteles' og overhovedet den antikke etik. Thi den antikke etiks grundspørgsmål var bl.a. det ovenfor nævnte: hvilket menneske vil jeg være, hvilket liv vil jeg leve?

Analysen af Aristoteles' etik, af dyds- og lykkebegrebet mv. skal ikke her gengives. Ikke fordi den er uvigtig, tværtimod, den er central bl.a. derved, at

andre Aristoteles-tolkninger og -tilknytninger, den berømte MacIntyres f.eks., sættes eftertrykkeligt på plads.

Jeg kan her nøjes med at sige, at med inddragelsen af Aristoteles er det første skridt taget til en ny positiv tilknytning til Hegel. Aristoteles var sin tids Hegel og Hegel er den moderne gentagelse af Aristoteles – under stadig inddragelse af og debat med Kant.

Det er – naturligvis – igen Hegels teori om anerkendelse, der er i centrum for Tugendhats interesse. Men nu i en noget anden diskurs end den ovenfor omtalte i forbindelse med selvbevidsthedsproblematikken. I den tidligere refererede sammenhæng skulle anerkendelsen, som praktisk selvbevidsthed, angive og sikre symmetrien mellem selvforhold og andet-forhold, eksistens- og socialdimensionen.

Her i den nye og egentligt etiske sammenhæng er anliggendet et lidt andet. Tesen er, kort fortalt, at ifølge Tugendhat er anerkendelsen, og ikke uden videre kærligheden, etikken, "Lovens fylde".

Udgangspunktet for inddragelsen af Aristoteles er synspunktet om, at en moderne etik – ved siden af det i dag nødvendige spørgsmål om motivation – ikke kan undslå sig for at forbinde etik med spørgsmål om lykke. Lykke forstået som det liv, der *etisk* lykkes.

Tugendhats overvejelser går fra den Aristoteliske etiks tese om en (dydens) midte, ligevægt, over inddragelsen af psykologen Erich Fromm frem til Hegels teori om anerkendelse. Jeg følger ikke i det følgende Tugendhats samfulde og komplekse overvejelser, men begrænser mig til anerkendelsestankens ethos.

Spørgsmålet er jo, om ikke Aristoteles' tale om midte, ligevægt etc. egentlig er en tom, men behændig formel, der egentlig ikke kaster ret meget af sig indholdsmæssigt. Faktisk forudsætter denne formel, at man tænker moderne, dvs. tænker i subjekt-objekt, og etisk i subjektivitet-intersubjektivitet. Det er jo det, Hegel faktisk gør i sin sociale analyse af selvbevidstheden: Herre-slave-motivet er en udmøntning af en generel ekstremitet, som altid må medtænkes i interaktionen. Denne (tænkte) ekstremitet siger nemlig, at enten forsvinder jeget, subjektet i symbiose med den anden, eller den anden forsvinder i den enes, subjektets, magtudfoldelse.

Medens man med rette kan spørge, om ikke balance-ligevægtstanken hos Aristoteles er en tom formel, ser sagen anderledes ud i Hegels gengivelse, fordi han tænker moderne og radikalt. Ud fra ekstremiteten: selvudslettelse eller dominans får spørgsmålet om balance og ligevægt konkret – psyko-socialt – indhold. Balancen kan formuleres forskelligt: lukkethed-åbenhed, autonomi-afhængighed, selvtilstrækkelighed-selvudslettelse etc.

Det er til videre, psykologisk opklaring af misforholdet i "syntesen", Kierkegaardsk talt, at Tugendhat her som andetsteds anvender E. Fromms analyser over kærlighedens veje og vildveje; jf. Tugendhat VE,263ff.

Fromms forslag om en balanceret kærlighed, der endda har karakter af en næstekærlighed, der er forbundet med selvkærlighed, karakteriserer Tugendhat som en tanke, der sammenblander moral og kærlighed. Det er en teori, der er set før i moralens historik, og man kan spørge, om den ikke især blomstrer i "humanismens" moralteorier. Kant og Kant-traditionen holdt sig klogeligt fri af denne sammenblanding; deri består dens nøgternhed.

*Men* hvis man, som Tugendhat, med plausible grunde ser sig nødet til at motivere den moralske indstilling, er det ikke så ligetil at skippe relationen mellem moral, som holdning, og kærligheden, lykke, det gode liv etc. Derfor må det med henblik på ovennævnte sagsammenhæng først fastslås: "At forstå den moralske holdning som næstekærlighed synes forkert af to grunde" (VE,273). For det første fordi den affektivt bestemte kærlighed er mere end moral; den er ikke a-moralsk, men før-moralsk.

For det andet fordi moral er *mere* end kærlighed: som agtelse af den anden er den en anden form for bejaelse af den andens væren, en eksplicit moralsk bejaelse. Det er dette sidste punkt, der er interessant, ikke kun, men måske især for teologer.

Tugendhat følger til: "Jeg vil gerne agtes af enhver anden, men hvem ville elskes af alle?" (278f.).

Det er, stedt i det dilemma – mellem Kant og Aristoteles – at man ikke kan identificere moral med kærlighed, men højst tale om et implikationsforhold, at Tugendhat genoptager den Hegelske anerkendelsesteori. Stikordet til denne teori-strategi er givet med det allerede nævnte: *bejaelse*. Det, der er fælles for kærlighed og agtelse, er bejaelse, bejaelse af den andens væren. Hvis denne bejaelse skal være gensidig, og derpå hviler al ægte intersubjektivitet, bliver anerkendelsestanken aktuel; og det bliver den, bl.a. fordi den hviler på en gensidighedstanke, der ikke har karakter af kontrakt; et punkt, som Tugendhat i øvrigt ikke rigtigt får pointeret!

I den sammenhæng går Tugendhat korrekt og som tidligere omtalt, jf. ovenfor s.47, ud fra relationen mellem begær og anerkendelse. Begæret er selvopholdelsens selvfølelse. Der indgår vitterligt et begreb om *selv* heri, men det er ikke selvbevidsthedens selv. Der er, som hos Hegel, både en kontinuitet og et brud her; det er det, begrebet om et selv angiver; og det er det, der gør det meningsfuldt at forstå anerkendelsestanken som motivationsbegreb i den etiske refleksion.



Hvad er det, Tugendhat vil med genoptagelsen af anerkendelsestanken? I den første kontekst, jf. ovenfor s.49, skal anerkendelsen tematiseres som rygraden i den praktiske selvbevidsthed. Anerkendelsens logik viser, at som behov (begær) er anerkendelse umættelig. Ikke (kun) af psykologiske grunde, men logisk: anerkendelsen "gælder" kun, hvis den hidrører fra en person, der selv er anerkendt. Det er det samme som at sige, at anerkendelsen ikke kun må være gensidig, men at den må være den enkeltes *frie* ydelse. I det faktum, at jeg ikke kan tvinge den anden til at anerkende mig, er den andens frihed og autonomi givet. Det er ikke uvæsentligt at tilføje, at såvel for Tugendhat som for Hegel er dette fundamentet for talen om personen som retssubjekt. Anerkendelsen er et retsfilosofisk begreb. Rettighedsbegreberne tematiseres i de sidste kapitler i Tugendhats etik-bog.

I etikens sammenhæng er alt dette forudsat, men noget mere kommer til. I en vis forstand kan man sige, at Tugendhats refleksioner over forholdet mellem kærlighed og anerkendelse tematiserer selve emnet omkring natur og ethos. Det sker i og med, at han taler om kærlighed som det før-moralske.

Man kunne derfor opklare Tugendhats position ved at spørge, om han mener, at moral er erstatning for det før-moralske (det Løgstrupske synspunkt<sup>2</sup>). Også i det lys bliver anerkendelsestanken særlig væsentlig; thi det synspunkt, at moral er erstatning for (manglende) spontan livsytring, har kun mening under forudsætning af et bestemt alternativ: alternativet mellem spontanitet, umiddelbarhed – og pligtethos.

Der eksisterer et implikationsforhold mellem kærlighed og anerkendelse; dette er udtrykt i bejaelsen; kærlighed og anerkendelse er to analoge eller beslægtede og dog forskellige former for bejaelse af den anden. Tugendhat indfører oven i alle andre synspunkter et empirisk funderet psykologisk argument. Det umiddelbare, affektive nærvær mellem moder og barn ophæves – i Hegelsk forstand kunne man næsten sige – af moderens *løfte* om, at hun kommer igen, hvis hun forlader det. Det er fundamentet for moralsk indlæring. At lære moral er at indlære "løftets nærvær", nærværet i fraværet. I løftet om at komme igen oplyses så at sige det moralske element i kærligheden, den umiddelbare og affektive kærlighed. De to former for bejaelse henviser til hinanden.

## IV

Jeg skal afslutte med to betragtninger, hvoraf navnlig den sidste kun har karakter af antydning og muligt perspektiv.

1. Man kan efter det her sagte roligt konstatere, at Tugendhats Kehraus med Hegel er modificeret. Tugendhats grundlæggende refleksioner over forholdet mellem kærlighed og anerkendelse er jo i realiteten en slags rekonstruktion af Hegels egen "udvikling": Thi Hegel begyndte sin filosofiske "karriere" med emnet om kærlighed; jf. hans Frankfurt-afhandling om "Liebe und Religion". Hegel skifter, i løbet af Jena-tiden, over til anerkendelsen, efter min opfattelse af lignende grunde som dem, vi møder hos Tugendhat, men hos denne er skiftet begrundet med mere skarpsindige argumenter. Hvad der så senere sker i Hegels tænkning, udviklingen af en filosofisk monisme i systemform, har kun Tugendhats foragt. Men immervæk, findes der overhovedet nogen analytisk tænkende filosof, der har nærmet sig Hegel, kritisk og dog åben for Hegelske intuitioner? I hvert fald ikke på Tugendhats niveau.

2. Ved slutningen af det referede afsnit i *Vorlesungen über Ethik* (s.279) kommer Tugendhat til at omtale "sandhedskernen" i næstekærlighedsbudet. Stikordet for omtalen er synspunktet: "der findes kærlighed uden agtelse".

Jeg forstår Tugendhats bemærkning på den måde, at i den bibelsk-kristelige tradition har tanken om næstekærlighed karakter af et bud; og det har det just på grund af den omtalte kendsgerning: "der findes kærlighed uden agtelse".

Forudsætningen for udsagnet er naturligvis konklusionen af analysen af anerkendelsen. Anerkendelsen er en bejaelse af den anden, hvor det affektive er forbundet med det moralske; eller sagt anderledes: anerkendelsen er den form for kærlighed, der *ikke* er symbiotisk, det vil sige det intersubjektivitetsforhold, hvor hverken jeget eller du'et fortaber sig i en subjektforvindende enhed, hvor alle forskelle er udslettet.

Spørgsmålet om, hvorfor næstekærlighed har karakter af bud, og hvordan dette forhold skal opfattes, har selvsagt optaget teologer til alle tider. Det kan næppe genere ret mange at påstå, at i Kierkegaards komplekse skrift *Kjerlighedens Gjerninger* har problemet fundet den totale tilspidsning.

Hvordan skal ikke omtales her. Der skal kun fremsættes det forslag, at Tugendhats Hegel-inspirerede teori om forholdet mellem kærlighed og anerkendelse, selve "implikationsforholdet", som han taler om, kunne være en ret indlysende indfaldsvinkel til opklaring af den Kierkegaardske, ikke-pseudonyme, refleksion.

Et enkelt eksempel fra den Kierkegaardske tekst må jeg her nøjes med at pege på.

Det er det sted, hvor kærlighedens "maieutik" indøves (s.254ff. i 3.udg.). Dette afsnit i "Anden Følge" af bogen samler, så vidt jeg kan se, alle centrale temaer i Kierkegaards (opbyggelige) afhandling: den æstetiske og etiske anskuelse af kærlighed, talen om Gud som "Mellembestemmelse", kærligheden som evighedens bånd, etc.

Stikordet for ræsonnementet i det her aktuelle afsnit er: "det egne", jf. overskriften: "Kjerlighed søger ikke sit Eget". Det egne er bestemmelsen af "ejendom"; retfærdighedens forskel mellem dit og mit. Men det egne er også forskelligheden som ejendommelighed: "Thi hvad er dog saa vanskeligt, som i at elske slet ikke at gjøre Forskjel; og naar man slet ikke gjør Forskjel, hvad er da saa vanskeligt, som at gjøre Forskjel!" (259).

Hvorfor er nu det, kærlighedens gøren forskel, så afgørende? Fordi Kierkegaard går ud fra, at kærlighed som enhedsskabende magt i sin natur er symbiotisk; og symbiose er udslættelse af alle forskelle.

Uden at Kierkegaard overgiver sig til den sokratiske, den "Skalkagtige" intersubjektivitet, er hans tese dog, at den maieutiske formidling er nødvendig i alle former for kærlighed. Kærlighed som velgerning er at hjælpe den anden til at stå ene, således at hjælpen er *skjult* for den anden; "...og kjerligt at hjælpe En dertil, til at blive sig selv, fri, uafhængig, sin Egen, hjælpe ham til at staae ene; det er den største Velgjerning" (263).

Velgerning er det, når det – afgørende – tilføjes, at den anden ikke ser og ikke mærker hjælpen. Derfor er den maieutiske tankestreg så afgørende: At stå ene – ved en Andens hjælp, for så vidt som tankestregen tjener formålet: at skjule hjælpen, at sikre at den Ene-stående ikke er betinget af den vedvarende støtte. "Du seer ingen Hjælp eller Understøttelse, ingen klodderagtig Fuskers Haand..." (264).

Den maieutisk formulerede og formidlede kærlighedsteori, som er essensen af Kierkegaards tanke, er, som man ved, opfattet som så kringlet og kunstig, at den fraskrives enhver forbindelse med kærlighedstanken. Når sagen overhovedet i antydningens form nævnes i denne sammenhæng, er det naturligvis for at rekonstruere tanken ud fra den analyse af anerkendelsen, som blev givet ovenfor.

Tugendhat og Hegel, hvis de ellers er enige, skyder anerkendelsen ind mellem æstetisk, symbiotisk kærlighed, begær – og moralsk bestemt kærlighed, som agtelse. Kierkegaards metode er ikke den begrebslige – han har aldrig, i sit ellers så omfattende Hegel-angreb, tematiseret anerkendelsestanken – men

den pædagogiske, eller skal vi sige den poetiske; i hvert fald er metoden den maieutiske; det maieutiske, ikke kun som meddelelse, men som handlingsprincip.

Alligevel kunne man vel forestille sig, at Kierkegaard ville nikke accepterende til det omtalte diktum hos Tugendhat: "Jeg vil gerne agtes af enhver anden, men hvem ville elskes af alle?". Er Tugendhat i den sag, som her er behandlet, mellembestemmelsen, formidler, mellem Hegel og Kierkegaard?

## Noter

1. Mig bekendt har kun M. Theunissen kæmpet og kæmpet bravt med Tugendhats analytiske teori og dens anvendelse, dels på Hegel og dels mere omfattende i relation til spørgsmålet om værensbegrebet overhovedet. Se hertil M. Theunissen: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (Suhrkamp 1980)
2. Hertil: K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard* (1.udg. s.123ff.) samt H.C. Wind: "Societas Ethica", *Jahresbericht* for 1991, s.86ff.