

SLØK-FORELÆSNINGEN 2006

Manfred Frank

Imod den aprioriske intersubjektivisme
– alternativer inspireret af Sartre*

I

Det er en grundoverbevisning blandt nyfrankfurtere, at vi 'altid allerede' forholder os forstående til hinanden. Overbevisningen kan også formuleres således: Subjekter, hvis sådanne findes, eksisterer 'altid allerede' som inter-subjekter i kommunikativ-kooperative sammenhænge. Jeg kalder i det følgende denne tese for den 'aprioriske intersubjektivisme'.

Hos Ernst Tugendhat blev den præsenteret som medinddragelsen af 'han'/'hun'-perspektivet i 'jeg'-perspektivet. Som følge heraf skal jeg ganske vist ikke identificere mig selv som et ikke rum-tidsligt objekt i det ensomme epistemiske selvforhold, men vide a priori, at jeg for andre (og for mig selv som iagttaget) er et sådant objekt. Anderledes sagt: Selvbevidsthed 'implicerer' kendskab til sociale regler, som sørger for, at talerperspektivet kan konverteres, og det er kun ud fra disse regler, at selvbevidstheden kan forstås (Tugendhat 1979, 87).¹

Dette kendskab karakteriserer Tugendhat gennem prædikaterne 'forudgående', 'almen' og 'nødvendig'. Det er altså et kendskab-a-priori.²

Jürgen Habermas har – i tilknytning til George Herbert Mead – givet denne semantiske intersubjektivisme en pragmatisk vending. Den forpligter sig ikke mindre stærkt på en apriorisme. Gensidig forståelse beror ifølge Habermas ikke kun på et kendskab til betydningsregler, i særdeleshed til indexord, men på 'kommunikativ kompetence': altså på samtalepartnerens praktiske evne til at gøre ethvert af den andens perspektiver til sit eget. Denne evne skulle frembringe 'en selvforståelse, som på ingen måde forudsætter det erkendende eller handlende subjekts ensomme refleksion over sig selv som forudgående bevidsthed. Selvforholdet opstår snarere af en *interaktiv* sammenhæng' (Habermas 1988, 32). Et andet sted hedder det, at selvbevidsthed er noget, '[der

først resulterer] af perspektivovertagelsen i den kommunikative handlen' (Habermas 1981, 527).³

Trods alle interne forskelle kommer begge ansatser indbyrdes – og overraskende nok også med Nietzsche, Heidegger, Gadamer og neostrukturalisterne – overens deri, at de behandler subjektivitet som noget afledt. Subjektiviteten må være afledt af forhold, i hvilke 'han'/'hun'-perspektiverne hhv. den praktiske interaktion hævder sin forrang for 'jeg'-perspektivet, i hvilket et følede, tænkende og handlende væsen er åbent.

Anderledes end Nietzsche, Heidegger, neostrukturalisterne eller – fx – Daniel C. Dennett,⁴ vil Tugendhat og Habermas imidlertid ikke hævde subjektiviteten som en 'fiktion' eller noget 'ikkeværende'. Med eftervisningen af subjektivitetens nedkomst fra intersubjektiviteten er ambitionerne om en ydmygelse af den subjektfilosofiske narcissisme tilfredsstillet.

Men hvad nu, hvis det lader sig vise, at subjektivitet slet ikke kan begribes på denne måde? Så ville påstanden om at have forklaret subjektiviteten som et epifænomen til intersubjektiviteten blive genstandsløs. Forsømmelsen af en gedigen erkendelsesteoretisk redegørelse for subjektivitetens strukturer ville nu hævne sig over den fejlslagne aprioriske intersubjektivisme. For de subjekter, hvis interaktion den ville fremvise som forudgående, hører i samme nu op med at eksistere som *subjekter*. Samtidig mister moralske imperativer som 'handl således, at du anvender menneskeheden, såvel i din person som i enhver anden person, altid tillige som formål, aldrig blot som middel' (Kant, AA IV, 429, jf. 433 og VI, 395) sine adressater. For sådanne adressater kan ikke – som eksempelvis Harry G. Frankfurt (1971; jf. G. Mohr 1988, særligt p297 f.) troede – begrundes rent praktisk; de har brug for et *fundamentum in re*. Anderledes sagt: adressaterne er henvist til, at der overhovedet, som en kendsgerning, *findes* sådan noget som ikke-genstandsmæssig subjektivitet. Uden den forbliver alle menneskerettighedserklæringer eller appeller til respekt for fremmed individualitet i bogstavelig betydning genstandsløs.

Underlagt tidens pisk kan og skal jeg ikke her på ny begrunde indvendingerne mod programmet om en intersubjektiv apriorisme.⁵ De er dokumenterede i en knap så overskuelig (men i Frankfurt knap nok reciperet) litteratur indenfor *Philosophy of Mind*, hvis hovedrepræsentanter er Hector-Neri Castañeda, Sydney Shoemaker, Roderick Chisholm og John Perry. Ifølge denne litteratur er selvbevidsthed et fænomen, som ikke lader sig analysere i termer for sanselig iagttagelse, demonstrativ reference eller (fregeske) kendetegn. Det fænomen, der bliver berørt som 'selvbevidsthed', præsenterer sig ikke for mig reflektivt, selvom jeg med udgangspunkt heri sagtens kan gå over i en refleksion, i hvilken jeg bliver opmærksom på fænomenet som på en *genstand* i mit sjæleliv. Selvbevidsthed er heller ikke nogen viden. For viden er relativ til en teori, som

kunne være falsk. Psykiske tilstande er mig jo også bekendte, selvom jeg ikke kender nogen teori, som jeg med henblik på dem regner for sand. Derfor kan dyr og børn have selvbevidsthed før sprogerhvervelsen. Og derfor kan det ske, at jeg bogstaveligt talt 'ikke ved', hvad der psykisk vederfares mig, uden at det af den grund skortede på selvbevidsthed hos mig. Epistemiske selvtilskrivelser kan ikke kommes logisk til livs gennem attributioner *de dicto* eller *de re*; førstepersonsperspektiverne er uerstættelige for subjekters selvsituering i verden og deres praktiske handlen. Det er snævert forbundet med selvbevidsthedens teori-uafhængighed, at 'selvbevidsthed' ikke står for et sagforhold, der lader sig artikulere i propositioner. Hvis vi under 'sprog' forstår helheden af det, som kan meddeles og gøres forståeligt i propositioner, så er selvbevidsthed overhovedet ikke noget sprogligt fænomen. David Lewis taler om et ikke-propositionalt kendskab.⁶ Reduktionsforsøg som privatsprogsargumentet eller den derpå understøttede semantiske nominalisme preller af herpå eller viser sig som tilsnigelser.

Dette gælder analogt for pragmatiske forsøg på at reducere selvbevidsthed intersubjektivt. Dem har man efterfølgende kunnet vise, at de før eller siden vikler sig ind i cirkler, som hemmeligt allerede forudsætter kendskab til det fænomen, der skal forklares, og som uden dette kendskab ville arbejde i blinde. Imod det – gennem vores sprogbrug – nærtliggende skin (som jo netop skulle spolere en fagligt korrekt sproganalyse) foreligger der i selvbevidstheden overhovedet ikke noget forhold imellem noget til noget andet (eller til sig selv som en genstand). Alle forsøg på at udlede bevidsthedens irrationelle fortrolighed af forhold – det være sig forholdsagttagelse eller den interaktive rolleovertagelse – munder før eller siden ud i den cirkel, som er blevet påpeget fra Fichte til Sartre – for hvordan skulle noget irrelativt kunne være 'resultatet' af relationer? At jeg er mig selv, og at mine oplevelser er mine, det kan ikke være en lære, som bliver mig meddelt gennem en propositions sandhed eller af en eller anden – ligeså lidt, som det kan formidles til mig gennem mit spejlbillede. Til dette siger Shoemaker:

[Selvbevidsthed] er radikal forskellig fra perceptionskendskabet. Grunden til, at man i selvbevidstheden ikke er præsenteret for sig selv 'som et objekt', er, at selvbevidsthed ikke er nogen varetagesbevidsthed, dvs. ikke er den slags bevidsthed, i hvilken objekter bliver præsenteret. Det er kendsgerningsbevidsthed uden formidling gennem objektbevidsthed. Dog skal man gøre sig klart, at dersom man i sådanne tilfælde var sig selv bevidst som et objekt (sådan, som man i realiteten er sig selv bevidst som et objekt, når man ser sig i spejlet), så ville dette intet hjælpe med hensyn til af gøre rede for sit selv-kendskab. For bevidstheden, som var det præsenterede objekt φ , ville kun robe for én, at man selv var φ ,

dersom man forud for dette allerede havde identificeret objektet som sig selv; og det ville man ikke kunne, hvis man ikke forud havde en eller anden form for selvkendskab, nemlig det kendskab, at man er den eneste bærer af en eller anden tilfældig mængde af egenskaber ved det præsenterede objekt, hvilket man holder som belæg for, at objektet er en selv. Perceptionsmæssigt kendskab forudsætter ikke-perceptionsmæssigt selvkendskab, derfor er det ikke al kendskab, der kan være perception (1984, 104 f.).

Habermas giver et særlig lærerigt eksempel på en sådan cirkulær redegørelse for selvbevidsthed, når han fx skriver: 'Selvet' består i et 'performativt selvforhold, der kommer i stand gennem tilhørerens overtagelse af den talendes perspektiv [...] (1988, 34). Gennem den (logiske) forhåndsstilling af *alter* perspektiverne frem for den talendes '*jeg*'-perspektiver – ja gennem den omhyggelige indpakning af det første i det sidste som en nødvendig og tilstrækkelig betingelse for bevidste selvforhold – producerer den snarere en særlig kras *circulus in probando*, hvilket den deler med teoriansatser, der er aflejrede på lignende måde. Dens pragmatiske stamfader er den hegelske teori om den vekselvirkende anerkendelse mellem subjekter, der angiveligt først lærer dette: at de er subjekter, *ud fra* deres (genstandsmæssige) henvisthed på en anden.

II

Cirkeltendensen i den hegelske teori er først blevet afdækket i fuld tydelighed af Jean-Paul Sartre.⁷ Dette betydelige skridt videre, som Sartre foretager samtidig med den kritiske teori, er aldrig rigtigt blevet samtalemne for den kritiske teoris talsmænd, og Sartre har endnu i dag ikke noget godt omdømme i Frankfurt. I den forbindelse lader det sig med Sartres ansats udmærket demonstrere, at og hvorfor udgangspunktet i 'cogito' ikke bare hæmmer intersubjektivistiske konsekvenser, men overhovedet først gør dem forståelige. Derudfra er der heller intet, som ændrer ved den ikke-kooperative indstilling, ud fra hvilken den tidlige Sartre lavede spot med Heideggers tale om, at 'Mitsein' var orienteret efter samme model som den ensrettede masse eller som et fodboldmandskab (Sartre 1943, 303).⁸ Hos Sartre lader det sig nemlig særlig godt vise, at den subjektfilosofiske modstander af den aprioriske intersubjektivisme ingenlunde må benægte, at vi eksisterer som intersubjekter, men kun dette: at der med denne sætning skulle komme en apriorisk, altså en fornufts-sandhed, til udtryk. Vi *er* faktisk intersubjekter – men på kontingent måde. På 'kontingent måde' betyder aldeles ikke, at vi skulle have friheden til *ikke* at forstå os selv eller forholde os til os selv som intersubjekter. Også Leibniz havde

karakteriseret selvbevidstheden som et umiddelbart evident, og alligevel ikke apriorisk, men aposteriorisk kendskab.⁹ I samme forstand er vores intersubjektivitet for Sartre – ja selv vores moralske forpligtelse over for andre subjekter – på ingen måde oprindeligt formidlet gennem sproget. Det, der er sprogligt, er korrigerbart, propositioner er falsificerbare, vores væren-med-hinanden danner derimod en vished. Altså må den danne noget oprindeligt givet i vores selvbevidsthed. Jeg citerer fra en af Sartres sidste interviewudtalelser:

[...] i hvert øjeblik, hvor jeg har bevidsthed om et eller andet, eller hvor jeg gør et eller andet, findes der sådan noget som et andragende (*requisition*). Det bevirker, at den handling, som jeg vil udføre, indeholder en slags indre tvang (*de contrainte intérieure*), og dét som en dimension ved min bevidsthed. Enhver bevidsthed kan gøre, hvad den gør, ikke fordi det skulle være af så fantastisk værdi, men derimod fordi, hvad end bevidsthedens hensigt er, så præsenterer dette sig for den under forpligtethedens kendetegn, og det er for mig moralens udgangspunkt (Sartre 1980, 59).

Da det – som sagt – frem for alt var Hegels konception af intersubjektiviteten, der gik paradigme-dannende ind i overbevisningerne hos den yngre Franfurter Skole, vil vi først og fremmest se, hvordan Sartre refererer og kritiserer Hegels teori om subjekt og intersubjekt (Sartre 1943, 288 ff.).

Hegel kalder *selvbevidstheden* for bevidsthedens sandhed. Som dennes ophævelse forbliver selvbevidstheden dog – som al bevidsthed – behæftet med en for den selv ydre genstand, hvis selvstændighed den via negation trakter efter at bryde og føre over i sig selv (Hegel 1970, bd. 10, §§ 424-425, 213-214). Idet selvbevidstheden som umiddelbar vished om sit sammenfald med sig selv (som Ich=Ich) i udgangspunktet endnu adskiller sig fra sit objekt, står den i gæld til abstraktionen eller endeligheden. Denne kan den dog befri sig fra, idet den overfører forskellen – som konstituerer dens (intentionelle) henvisthed på noget andet – som sin egen refleksion-i-sig. Derved opløser den sin særskilthed og erkender sig *som* sig selv eller *som* 'den almene [af-individualiserede] selvbevidsthed' (l.c., 215).

Således er selvbevidsthed altså faktisk – som hos Mead – resultatet af en forudgående refleksion i et socialt felt: Jeg erkender mig *som* mig ved at opfangne de reflekser, der bliver sendt til mig fra fremmede subjekter.¹⁰ Allerede Hegel forsøger altså at medialisere selvbevidsthed gennem 'han'-perspektivets forrang og reduktionen til en objektbevidsthed: Den anden er betingelse for min selverkendelse, og dét af den grund, at selvet ikke besidder noget umiddelbart (ikke-genstandsgjort) kendskab til sig selv. En '*selvbevidsthed*' er ifølge Hegel til stadighed kun '*for en selvbevidsthed*'. Den bliver altså principielt kun

opnået ved at gå vejen over en refleksiv 'fordobling', er altså, som Hegel siger, overhovedet kun 'formidlet med sig selv gennem en *anden* bevidsthed' (1952, 140, 141, 146). Den andens væren går følgelig forud for erkendelsen af ens eget selv. Også når selvet som følge af anerkendelseskampen bliver negeret *som* objekt, er det ud fra sin *objektivitets* sammenbrud, at subjektet erfarer sin egen ipseitet.

Sartre har rejst to indvendinger imod denne forklaring: Før det første er det aldeles uindsigtsfuldt, at et subjekt lærer af en refleks, at denne refleks er det selv. Denne indsigt ville subjektet kun være bemyndiget til gennem en præ-refleksiv og ikke-genstandsmæssig fortrolighed med sig selv,¹¹ hvilket Hegel emfatisk afviser. På den anden side er det, som Hegel beskriver som målet for anerkendelseskampen, netop ikke min individuelle, men derimod den 'almene selvbevidsthed', i hvis 'indholdsløse' identitet alle spor af individuation er tilintetgjort (Hegel 1970, bd. 4, §§ 22-23; bd. 10, 213, § 424; 228, § 438; 122, § 122; Hegel 1952, 175). Så kan jeg altså atter ikke erkende mig som den, jeg er, ved mig selv: for jeg er hverken en indholdsløs almenhed og heller ikke den fremmede, individuerede person, som jeg spejler mig i (og som jeg trakter efter at komme til livs) (Sartre 1943, 299-300). Således afslører den kutteklædte teologi sig bag Hegels teorem om Herre og knægt: Herren, som ikke skyr døden, kan vide, at han intet har at sky; for han fuldbyrder i døden kun den formidlende overgang i 'fornuftens' konkrete evighed som i sin sandhed eller sit egentlige hjemsted. På dette niveau af selvrefleksion har han ikke længere brug for den enkelte objekt-anden, der tilbagespejler ham hans (individuelle) enkeltselv. Han har 'nået midten [...], som udsiger den uforanderlige bevidsthed, at det enkelte har gjort afkald på sig selv, og at det uforanderlige ikke længere er nogen ekstrem for det enkelte, men derimod er forsonet med det' (Hegel 1952, 175).

Denne konsekvens er uholdbar, og det ikke alene på grund af fordrivelsen af dens mulighedsbetingelse. Det stemmer ganske enkelt ikke med den fænomenologisk fremviselige form for væren, som bevidstheden er, at dennes identitet med sin genstand – hvis sådan tale overhovedet er meningsfuld – kan bevidnes ud fra et udkigspunkt, som ikke '*grundfæster mig i min væren* og stiller problemet vedrørende andre med udgangspunkt i min væren. Med et ord: det eneste sikre udgangspunkt er *cogito*'ets interioritet' (Sartre 1943, 300).

I den forbindelse havde Hegel i Fichtes og Schellings teorier om vekselvirkende anerkendelse mellem frie individer (Fichte 1971, III, 35-52; Schelling 1856-64, I/3, 550) to forløbere, som havde sat sig for at give en cirkel-fri forklaring af individualitetens socialintegration, idet de forudsatte, at det kendskab, som enkeltsubjekter har til sig selv, er en ikke-genstandsmæssig og prærefleksiv vished. Allerede Fichte og Schelling talte om subjekternes vek-

selvirkende 'anerkendelse' som en mulighedsbetingelse for deres *individuerede* selvbevidsthed. Men i den forbindelse forudsatte de ganske rigtigt, at denne individuering ville tabe sin *indsigtsfuldhed*, dersom man tydede den som resultat af en tilbagespejlet erkendelse fra den objekt-anden. Så er rigtignok 'en virksomhed af intelligenser uden for mig betingelsen for den [individuelle] selvbevidsthed'; for 'intet fornuftsvæsen [kan] som sådan bevare [sig] [...] på anden måde end gennem anerkendelsen fra andre', og dét altså som uafhængigt eksisterende i forhold til selvbevidstheden (Schelling 1856-1864, I/3, 550).

Jeg kan ikke se, at Mead eller Habermas virkelig har indset problemet – heller ikke hvorfor det er katastrofalt for en teori om den kommunikative fornuft. Ganske vist argumenterer de ikke fra det genstandsgjorte betragterperspektiv, men ud fra perspektiver for social handlen-med-hinanden. Det løser dem imidlertid ikke fra cirklen i deres forklaringsforsøg: Andre *er* mig faktisk givet i udgangspunktet og også som genstand; og min personalitets-pådtættelse behøver en forforståelse af meningen med subjektværen, som ikke kan udledes *af* Kooperationen. Det er snarere sådan, at kun sådanne væsner kan indtræde i *kooperations*sammenhænge, om hvem det på forhånd er bekendt, at de allerede besidder en selvforståelse – hvor rudimentær den så måtte være. (På grund af tidsrammerne kan jeg ikke her begrunde kritikken af Habermas og Mead videre; det er heller ikke nødvendigt, for jeg har allerede gjort det andetsteds; jf. Frank 1991, 410 ff., særligt 464 ff.).

III

I stedet skylder jeg Dem et par opklarende bemærkninger om, hvordan Sartres vellykkede tilbagevisning af Hegel kan blive udfoldet i en positiv intersubjektivitetsteori. Hvis dette lykkes for den, så er den at foretrække frem for den aprioriske intersubjektivisme. For den har samme forklaringsværdi som sidstnævnte og er fri for dens fejl.

I sit foredrag den 2. juni 1947 for Det Franske Filosofiselskab (jf. Sartre 1948) havde Sartre opregnet fem indvendinger, som en filosofi må regne med, hvis den vil tage sit udgangspunkt i 'cogito'. Derunder hører også anklagen om uskikkeligheden i ikke at kunne opfatte den anden (*autrui*) som andet end et objekt, og følgelig ligeledes regne ham for selvbevidst og medhandlende subjekt. 'Den anden må være vis eller forsvinde' [*Autrui doit être certain ou disparaître*] (1948, 51.6). Nu *er* den anden vis, også selvom denne vished – præcis som hos Leibniz og Kant – ikke danner nogen sandhed af logisk art, men den trænger sig på 'gennem de empiriske omstændigheder ved vores fakticitet'.

For at forklare, hvordan Sartre kan sige sådan noget uden modsigelser, måt-

te man tage et grundigt blik på hans bevidsthedsteori. Det er ikke muligt i disse rammer. Jeg kan heller ikke diskutere et af Sartres tidlige forsøg på at forklare, hvordan ens eget ego er ligeså bevidsthedstrascendent som andres – for dette forsøg har Sartre siden trukket tilbage (1943, 290 f.). Derimod muliggør hans teori om den prærefleksive bevidsthed, som den senere dialektisk viderebestemte indre struktur 'reflet-reflétant', nogle specifikke oplevelser – som skam og stolthed – der på samme tid skal tydes som apodiktisk visse og dog som kendskab til fremmed subjektivitet.

Skammen præsenterer sig som ikke-sættende (selv-)bevidsthed (om) skam, altså en subjektiv oplevelse med den samme cartesianske vished som lyst eller tro – dvs. som tilstande, der ikke forlanger nogen væsentlig intersubjektiv tydning. Over for de intersubjektive tydninger har skammen det ejendommelige, at den ikke kun er selvrefleksiv (jeg skammer mig over *mig selv*), men essentielt beror på en selvforståelse, om hvilken det ville være helt meningsløst at sige, at den også ville kunne opfatte sig sådan, når jeg ikke er bevidst om *en eller anden, foran hvem* jeg skammer mig over mig selv (også skammen over mig selv forudsætter inderliggørelsen af et generaliseret fremmedsubjekt – et overjeg). Således støder vi på 'andres nærværelse for min bevidsthed' (Sartre 1943, 276) – uden mulighed for at udøve en husserlsk epoché i forhold til vedkommende. Jeg er – i skammens tilfælde, men også i den moralske indignation – ramt ind til marven af mit cogito; jeg kan altså ikke beskytte mig mod selvudslettelse i forhold til visheden om fremmede synspunkter, der er ligeså transcendentale som mit eget synspunkt.¹²

Sartre viser ganske overbevisende, at realismen med hensyn til eksistensen af fremmede subjekter ingenlunde befinder sig i en mere gunstig situation end idealismen. Realismen kan ikke gøre rede for, på hvilket kendskabsgrundlag vi tilskriver en fremmed krop en selvbevidsthed (den har det problem, at en *de-re*-opfattelse ikke uden en logisk kløft kan forvandles til en *de-se*-opfattelse; jf. Sartre 1943, 279). Og idealismen må enten erklære selvbevidstheden for over-individuel (så ser man ikke længere, hvorledes min selvbevidsthed adskiller sig fra den andens), eller den må grunde selvbevidstheden på en analogislutning ud fra egen oplevelse (jf. fx Kant, *KrV*, A 359 f.). Kort: Indsigtscentrummet for det fremmede, subjektive system forbliver epistemisk utilgængeligt for mig; det er hverken magen til mit eget bevidsthedscentrum eller kausalt forbundet med det. Principielt kunne det bestå, uden at jeg kendte noget til det – og vice versa. Således forvandler den anden sig til en regulativ idé, et som-om-værende. Men det er en uholdbar abstraktion; for den anden, der gør mig skamfuld, er ikke et objekt, som jeg kan stille spørgsmålstegn ved, men en ikke-genstand, hvis eksistens hviler i en cartesiansk garanti (Sartre 1943, 283).

I *L'être et le néant* har Sartre karikerende overbetonet det agonale og uselskabelige træk ved den vekselvirkende friheds-reifikation: Ethvert subjekt kan kun hævde sin subjektivitet, idet subjektet kompenserer for den genstandsgørelse, som den anden påfører det, ved selv at gøre den anden til genstand. Så opstår der en kamp, som går ud på at hævde sin egen evne til at være subjekt i den intermonadiske verden. Men dette uvenlige aspekt ved Sartres intersubjektivitetskoncept (som i 40'erne og 50'erne gjorde det så svært, ja umuligt for ham at begrunde en solidaritetsmoral) har ingen indflydelse på hans overbevisning om, at andre er ligeså visse, som jeg selv er – han forudsætter snarere denne overbevisning. I øvrigt må vi indregne en forfatterstrategi, der går ud på at forskrække borgeren med et ubehageligt selvbillede.

Senere – frem for alt i diskussionen med marxismen – søgte Sartre et nyt og eget tilløb til en løsning. Det går ud fra den iagttagelse, at den anden ikke er en negation af *en-soi*, men af mit *pour-soi*: jeg er *ikke* det eneste subjekt i verden ('jeg er ikke Paul'), andre negerer min frihed og indskrænker min handlingsradius. Det, der adskiller mig fra andre, er ikke afstanden imellem to kroppe, heller ikke sådan noget som afstanden mellem sjæl og legeme, men uforeneligheden af to bevidsthedscentre, hvoraf ingen kan optage det andet i sig. I den sammenhæng dukker for første gang idéen om en 'tiers à médier' op – den formidlende tredje – som i *Critique de la raison dialectique* kommer til at tjene Sartre som nøgle til forståelsen af et gruppe-Vi: kun en tredje part ville være i stand til at se, hvad to subjekter, som modsætter sig hinanden, i sandhed har tilfælles (Sartre 1943, 286 f.). Denne 'tiers à médier' er altså en sekulariseret leibniziansk central-monade, som på indlysende måde muliggør hvert enkelt subjekts overskridelse til det kooperative Vi. I ytringer fra det sene interview *L'espoir maintenant* bliver den andens nærvær i min egen bevidsthed nu nølende udvidet til også at gælde den moralske dimension: den anden er ikke det kolde blik, som gør mig til en ting, men bliver opfattet som forpligtelsens stemme: Hører den anden med til min bevidstheds inderlighed og udmærker dette sig gennem radikal frihed, så må ansvarsdimensionen udvide sig til forpligtetheden – jeg medgiver, at dette forbliver vagt.

Det synes nu mere påtrængende at analysere, hvordan dette indgreb fra *alter* i min ipseitet faktisk kan være noget, som jeg støder på i min umiddelbare selvbevidsthed – og dét som en sådan, der (anderledes end i den analytiske tradition, der knytter an til Strawson) ikke behøver at tage en epistemisk asymmetri med i købet, fordi det præsenterer sig som en vished. Denne vished er rigtignok ikke af en sådan art, at den skulle være konstitutiv for min selvforståelse som subjekt. For så vidt er visheden om interaktionen med den anden kontingent for mig, selvom den *de facto* er ubetvivlelig – på samme måde, som min selvbevidsthed er kontingent for mig, men *de facto* fejltagelses-immun. (Sådan så – som sagt – allerede Leibniz og Kant på tingene.)

Jeg foregriber Deres indvending: Alle tiders, men derved er der hjerteligt talt kun ydet lidt for en samfundsteori. Det medgiver jeg – men her har det for mig handlet om de præmisser, ud fra hvilke en sådan teori begrundelsesmæssigt kunne udgå. Og de præmisser bliver ikke leveret gennem opfattelsen af den sociale interaktion som en sandhed a priori. Alene det rækker til at stille spørgsmålstejn ved fundamentet for hele projektet om den aprioriske intersubjektivisme – om det så i udarbejdelsen er nok så overbevisende. Således har jeg det med *Theorie des kommunikativen Handelns*, som den unge Schelling havde det med Kant: 'Filosofien er endnu ikke tilendebragt. Kant har givet resultaterne: præmisserne mangler stadig. Og hvem kan forstå resultater uden præmisser?'¹³

I øvrigt ville en anklage om, at Sartre skulle være blevet stående ved præmisserne, være arrogant. Slutteligt har han udarbejdet sin intersubjektivitetsteori i omfangsrige skrifter om samfundsteori i 1950'erne og senere endnu. Det er – bortset fra detaljespørgsmål – til stadighed en opgave at bevise, at dette principielt er mislykket for ham. Det vigtige forekommer mig at være, at han også i *Critique de la raison dialectique* vælger at tage udgangspunkt i enkeltpersonens selvbevidsthed (Sartre 1985, 167), i den 'menneskelige *praxis*' irreducerbarhed' (1985, 73). Socialforholdenes indlysende karakter må opbygges ud fra den enkelte bevidstheds transparens, og ikke ud fra hvem ved hvilke over-individuelle eller aprioriske helheder (1985, 154, 182). – Selvfølgelig medgiver Sartre, at individer aldrig optræder anderledes end som 'enkelte almene (*universels singuliers*)', at de altså ikke hævder sig i modsætning til samfundet, men forstår sig som individuerede kollektivbevidstheder. Logisk set betyder dette imidlertid, at det almene kun fungerer som *conditio sine qua non* for den individuelle bevidsthed, ikke positivt som dens *causa per quam*.¹⁴

Nu er det spændende at se, at Sartre støtter den metodologiske individualismes maksime, ifølge hvilken al totalisering skal starte ved individet, på Karl Marx:

Thi Marx var så langt som muligt fjernet fra denne falske almenhed, der forsøger dialektisk at frembringe sin viden om menneskene, idet den fremadskridende ophæver sig fra de videste til de mest præcise bestemmelser. I et brev til Laselle definerer han sin metode som en forskning, der 'løfter sig op fra det abstrakte til det konkrete'. Og det konkrete er for ham den hierarkiske totalisering af hierarkiserede bestemmelser og realiteter. For 'befolkningen er en abstraktion, hvis jeg eksempelvis udelader de klasser, som den består af. Klassen er igen et tomt ord, hvis jeg ikke kender elementerne, som den beror på, fx lønarbejde, kapital osv.' [fra: Indledningen til *Kritik der politischen Ökonomie*, 1957 ff. [MEW] 13, 631] (Sartre 1960, 49).

I virkeligheden er Marx' navn spundet så grundigt foran den aprioriske intersubjektivismes kærter, at man har glemt, at hans kritik af hegelianismen ikke kun blev ført i den uophævelige materies navn, men nok så meget i den individualitets navn, der ikke lader sig reducere til det almene.¹⁵ 'Individualitetens frie udfoldelse' var ligefrem motivet for hans tidlige (og vel også for hans senere) teori. Egenmægtigheden ved 'det almenes herredømme' (fx 'værdien'), som udgør den specifikke struktur ved de kapitalistiske samfund og dets institutioner, har Marx aldrig anerkendt som en magt, der skulle modstræbe intentionelle tilkendegivelser og fortolkes systemteoretisk eller hegeliansk – den funktionalistiske tyding har han snarere tugtet som mystifikation,¹⁶ fx i *Deutsche Ideologie*:

Kendsgerningen er altså denne: bestemte individer, der på en bestemt måde er produktivt virksomme, indgår i disse bestemte samfundsmæssige eller politiske forhold. Den empiriske iagttagelse må i hvert enkelt tilfælde – empirisk og uden nogen mystifikation og spekulation – påpege sammenhængen i den samfundsmæssige og politiske organisation med produktionen (1957 ff. [MEW], 3, 25).

På lignende måde (og gennemgående) kan dette læses i indledningen til *Kritik der politischen Ökonomie*:

Dersom, der ikke findes nogen produktion i almindelighed, så findes der heller ikke nogen almen produktion. Produktionen er altid en *særlig* produktionsgren – fx agrikultur, kvægdrift, manufaktur, osv. [...] Al produktion er tilegnelse af naturen fra individets side indenfor rammerne af og formedelst en bestemt samfundsform (Marx 1953, 7 og 9).

Den linje inden for Marx-receptionen, der betoner sin angiveligt metodiske afhængighed af Hegel, er selv for det meste forpligtet på funktionalistiske samfundsteoretiske antagelser (særlig tydeligt hos Althusser). Selv Habermas finder sig til rette med en arbejdsdeling, der for institutionerne tillader funktionalistiske og for livsverdenen handlingsteoretiske forklaringer, selvom begge forklaringsmodeller måske er inkompatible og i hvert fald over for den homogene konceptualisering af samfundsmæssige processer hos den tidlige Marx og hos Sartre har uenhedslighedens mangel. Det ville være yderst tillokkende engang i større nærhed at undersøge konvergensen i ansatserne hos den tidlige Marx, hos Sartre og i Jon Elsters og John Roemers metodiske individualisme. Alle erklærer den systemiske karakter ved sociale forhold – delvist spilteoretisk – for at være uvillede nedslag af oprindeligt individuelle og intentionelle handlinger (som 'pratico-inerte') og ikke som en slags universalt apriori, som 'altid

allerede' fungerer som anonym formynder i forhold til individernes praksis.

Men jeg kan og skal ikke her bevise, at Sartres alternativer til den aprioriske subjektivismе overbeviser i alle sine aspekter, for at være berettiget til at tale om sidstnævntes forsømmelser. Et kritisk gennemsyn af traditionsdannende intersubjektivitetsteorier har snarere belært os om, at den, der ikke i udgangspunktet bringer subjektiviteten i spil, ikke efterfølgende kan gøre subjektet forståeligt som inter.*subjekt*. Derimod åbner den metodiske individualisme op for veje og gennembrud indenfor de intersubjektive forholds felt. Dens helt egen indlysende karakter og det fortrin, som den forud har gennem sin erkendelsesteoretiske sikring mod ansatser fra den aprioriske intersubjektivisme, gør den – på trods af åbenbare svagheder og uoverensstemmelser – nu som før attraktiv. Jeg plæderer for en overvindelse af disse svagheder med forklaringsressourcer fra en teori om den kommunikative fornuft. Intersubjektivismen råder jeg omvendt til, ikke at miskende den metodiske individualismes forklaringsfortrin i ufrugtbar polemik, men derimod hurtigt at tilegne sig dem.

Oversat af Sune Liisberg

Litteratur

- Dennett, Daniel C. (1991): *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston-Toronto-London.
- Fichte, J.G. (1971): *Werke*, udg. af I. H. Fichte, nyoptryk Berlin.
- Frank, Manfred (1991): *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam, Stuttgart.
- Frank, Manfred (1992): *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegel-Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, stark erweiterte Neuauflage, München.
- Frank, Manfred (1989): *Archäologie des Individuums. Zur Hermeneutik von Sartres 'Flaubert'*, in: *Das Sagbare und das Unsagbare*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 256-333.
- Frankfurt, Harry G. (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy* 68, 5-20.
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1970): *Theorie Werke-Ausgabe*, bd. 4 og 10, udg. af Karl Markus Michel og Eva Moldendauer, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1952): *Phänomenologie des Geistes*, udg. af Joh. Hoffmeister, Meiner Verlag, Hamburg.
- Henrich, Dieter (1989): „Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein“, in: Clemens Bellut & Ulrich Müller-Schöll (udg.), *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, FS für Helmut Fahrenbach, Würzburg, 93-132.
- Henrich, Dieter (1970): *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze, bd. I, udg. af R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen.
- Leibniz, G.W. (1966): *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Garnier-Flammarion, Paris.
- Lewis, David (1983): *Attitudes 'De Dicto' and 'De Se'*, in: *Philosophical Papers I*, Oxford.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1957 ff.): *Werke [= MEW]*, Berlin.
- Marx, Karl (1953): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin.
- Mohr, Georg (1988): *Personne, Personnalité et Liberté dans la Critique de la Raison Pratique*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, 3/1988 – no. 166 (*Kant: la Critique de la Raison Pratique*), 289-319.
- Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1980): *L'espoir maintenant...*, in: *Le nouvel observateur*, no. 800 fra 10. til 16. marts.
- Sartre, Jean-Paul (1948): *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, bd. 42, 49-91; genoptrykt i Manfred Frank (udg.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, 367-411.
- Sartre, Jean-Paul (1985 [1960]): *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, bd. I, *Theorie des ensemble pratique*, Texte établi par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1971): *L'idiot de la famille*, bd. I, Gallimard, Paris.
- Schelling, F.W.J. (1856-64): *Sämmtliche Werke*, udg. af K.F.A. Schelling, Stuttgart.
- Shoemaker, Sidney (1984): *Personal Identity. A Materialist's Account*, in: Shoemaker &

Richard Swinburne, *Personal Identity*, Oxford.

Strawson, Peter (1974): *Freedom and Resentment*, London.

Tugendhat, Ernst (1979): allerede i dette sommernummer. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main.

Noter

* Forelæsningen er tidligere udkommet i artikelform på tysk (1993) og på engelsk (2004): Manfred Frank: 'Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Einwände aus Sartrescher Inspiration', in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hg. von Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Frankfurt a. M. 1993, anden udg. 1995 (ZeitSchriften Fischer), 273-289. Engelsk oversættelse: 'Against Apriori Intersubjectivism. An Alternative Inspired by Sartre', in: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (eds.), 'Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures'. Critical Horizons Book Series in Social (Henrich 1989, 93-132). and *Critical Theory*, vol. 1, Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2004, 259-279.

¹ Tugendhat siger: '[...] denne mulighed for intersubjektivitet er på sin side nødvendig, fordi den følger af betydningen 'jeg' '(p88). Forud havde han hævdet, 'at det i udgangspunktet og alment hører til anvendelsesmåden af 'jeg', at den, som anvender det, anvender det sådan, at han ved, at en anden kan modtage hans tale på en sådan måde, at taleren sigter til den samme person med ordet 'jeg', som med ordet 'han' (p84). – At Tugendhats selvbevidsthedsteori er uholdbar, har han i mellemtiden medgivet i en reaktion på Dieter Henrichs indvendinger (Henrich 1989, 93-132).

² Og tydeligvis et tilfælde af appliceret regel-kendskab. Nyere analytiske arbejder om bevidsthedsteori har derimod på overbevisende måde gjort gældende, at epistemisk selvbevidsthed ikke kan gøres forståelig som et tilfælde af vellykket sprogkonditionering – fx ud fra beherskelsen af anvendelsesreglen for pronominet 1. person singularis. Disse regler kan snarere lære os, hvem der gennem et direkte kendskab er fortrolig med referenten 'jeg' eller 'min'.

³ Alleerede den unge Marx har regelmæssigt protesteret over den anmasselse, der lå i at udlede det 'virkelige, empiriske individ' som 'resultat' af en almen proces, fx (men ikke kun) i *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, (1957 ff. [MEW], 1. Ergänzungsband, 584): 'Denne proces må have en bærer, et subjekt; men subjektet bliver først til som resultat.' Således står den individuelle bærer af den samfundsmæssige proces i et 'absolut omvendingsforhold' i forhold til processen selv.

⁴ Der behandler selvbevidsthed som en hermeneutisk nyttig 'fiktion', og som dermed samstemmende påberåber sig Nietzsche og Derrida (jf. Dennett 1991, 227 og 411).

⁵ Et tilløb i denne retning foretog jeg i Frank (1991), særligt essay III (*Subjektivität und Intersubjektivität*), 410 ff.

⁶ '[...] hvis det er muligt at mangle viden, uden at mangle nogen propositionel viden, så kan den manglede viden ikke være propositionel' (Lewis 1983, 139).

⁷ Den har en forløber i Schellings kritik af Hegels forbliven i selvbevidsthedens refleksionsmodel (jf. hertil Frank 1992, særligt kap. III, 151 ff.). Senere har Dieter Henrich gentaget kritikken: 'Påstanden om, at han [sc.: Hegel] ikke kom fri af refleksionsmodellen, bør i øvrigt på ingen måde indskrænkes med henvisning til, at han mente, at refleksionen kun kunne komme i stand i den sociale interaktionssammenhæng. Redegørelsen for

strukturen ved det, som på denne måde opstår, bliver på ingen måde påvirket heraf' (1970, 281).

⁸ Sartre har senere opgivet denne opfattelse som et stykke biografisk motiveret kontingens og ved slutningen af sit liv fundet frem til en kooperativistisk tydning af det mellem menneskelige-samvær.

⁹ '[...] denne anskuelse, som gør os bekendt med vores eksistens, bevirker, at vi kender den med en fuldstændig evidens, som hverken kan eller skal bevises. [...] Jeg tilføjer, at den umiddelbare selvopmærksomhed (*aperception*) på vores eksistens og vores tanker *a posteriori* giver os de første sandheder eller kendsgerningssandheder (*ou de fait*), de *første erfaringer*, sådan som de identiske [altså analytisk sande] sætninger *a priori* giver os de første sandheder eller fornufts-sandheder (*ou de raison*), dvs. de *første oplysninger* (*les premières lumières*). De første som de sidste er ikke bevisduelige og kan kaldes *umiddelbare*; de første, fordi der er uformidlethed (*immédiation*) mellem forstanden og dens genstand, de sidste, fordi der er uformidlethed mellem subjektet og prædikatet' (Leibniz 1966, bog IV, kap. IX, 383 f.).

¹⁰ Det er Hegels egne ord: 'Selvbevidsthed er sig efter [denne] sin væsentlige almenhed kun real, for så vidt den ved af sit genskin i andre (jeg ved af, at andre ved af mig som sig selv)' (1970, bd. 4, 122, § 39).

¹¹ Således mangler, som Sartre siger, 'det fælles mål mellem subjekt og objekt' (1943, 299). Ud fra min objektværen kan jeg aldrig erfare, at dette objekt er mig selv: 'At være objekt det er ikke at være mig' (l.c., 298).

¹² Peter Strawson har i øvrigt på lignende måde som Sartre analyseret uafviseligheden eller realitetsindholdet i moralske erfaringer. I en berømt artikel fra 1962 (genoptryk: Strawson 1974) har han, ved som eksempel at tage den indignation, som vi reagerer med ved krænkelse fra andre, gjort ganske plausibelt, at vi her ikke – som i tilfældet med vrede eller forskrækkelse – blot opfatter den andens handling som slem eller forfærdelig, men som moralsk oprørende og på den måde altid allerede har erfaret det moralskes realitet, før vi følgende måske problematiserer det. Ligeledes har vi i ressentimentet altid allerede anerkendt andres eksistens som moralske personer.

¹³ Brev til Hegel fra den 6. januar 1795.

¹⁴ 'Man burde kalde mennesket et *enkelt alment*: totaliseret gennem sit epoketilørsforhold til en [heideggersk] sammenhængs-helhed er det dermed defineret som noget alment (*universalisé*); men mennesket trækker grænserne i sin epokes helhed på ny derved (*il se retotalisé*), at det reproducerer sig i den som enkelthed (*en se reproduisant en elle comme singularité*)' (Sartre 1971, 7). – Jeg har udførligt undersøgt denne dialektik i Manfred Frank (1989). Til denne dialektik svarer Marx' tale om 'samfundsindividet', hvor det at løse individet fra sin epoke og sine livsomstændigheder ville være den samme uting, 'som sprogudvikling uden at individerne levede eller talte *sammen*' (Marx 1953, 6). Det, som imidlertid *ikke* kan forklares *uden* samfundet, er ikke dermed allerede '*resultat*' af den samfundsmæssige proces, altså det almene. Det ville snarere svare til den direkte modsatte abstraktion, som Marx karakteriserer som 'verkehrte Welt' eller 'mystifikation'. Individet er hverken hos Marx eller hos Sartre ontisk 'selvstændigt' i forhold til samfundet; men det har del deri, at samfundet præsenterer sig som netop dette, og ikke hine konkrete samfund.

¹⁵ Fra Feuerbach – og over ham fra Schelling (se fx 1856-64, II/3, 162,2) – overtager Marx den indvending, at 'det virkelige menneske og den virkelige natur' i Hegels filosofi blot bliver 'til prædikater, til symboler på det skjulte, uvirkelige menneske og den uvirkelige natur [den absolutte ånd hhv. naturens idé]. Subjekt og prædikat har derfor et forhold til hinanden,

der består i en absolut omvendning' (Marx/Engels 1957 ff. [MEW], 1. Ergänzungsband, 584; jf. 1957 ff. [MEW] 2, 204; 1, 206-208, 240 f.; 3, 378, 384 og passim). Det 'virkelige menneske' eller 'det virkelige subjekt som statens basis' er regelmæssigt karakteriseret gennem egenskaben 'individualitet' eller 'enkelthed' ført an imod den 'mystiske' tanke, at historiens subjekt skulle være 'subjektiviteten' eller det 'almene': 'Det vigtige er, at Hegel overalt gør idéen til subjekt og det egentlige, virkelige subjekt [...] til prædikat. Men udviklingen foregår altid på prædikatets side' (kommentar til § 268 i Hegels 'Retsfilosofi'; jf. kommentaren til §§ 270, 279, 280: 'subjektet [er] nødvendigvis et empirisk individ'). – Til kritikken af Hegels subjekt-prædikat-omvendning hos Schelling, Feuerbach og Marx, se mit arbejde: Frank (1992), særligt 276 ff., 298 f. (efter den respektive kontekst).

¹⁶ Jeg overtager i det følgende bærende teser fra et doktorarbejde, der er under udarbejdelse i Tübingen af Moritz Epple: *Abstrakte Handlungen. Zur Diskussion des 'rational choice marxism' im Kontext der Handlungstheoretischen Analyse moderner Gesellschaften*. Dette arbejde vil påvise den „metodologiske individualisme“ som den analytiske marxismes fremgangsmåde, som allerede Marx selv anvendte. Gennem differentiering af konkrete (situationsafhængige) og abstrakte (situationsspecifikke) handlingsregler og den abstraktionsteoretiske udledning af de sidstnævnte fra de førstnævnte, kan en homogen samfundsteori formuleres. Abstraktionsteorien, som på utilstrækkelig måde blev udviklet i den britiske empirisme (særligt hos Berkeley), blev i de talteoretiske og logiske undersøgelser hos den tidlige Husserl begrebsmæssigt væsentligt mere forfinet. Ifølge Husserl skal abstrakte begreber (som tal, flerhed eller kontinuitet) tænkes som værende 'funderet' i en konkret (enkelt) anskuelse. Begreberne bliver ganske vist ikke 'udledt' umiddelbart (som 'primære indhold') af de psykiske oplevelser, men bearbejdet gennem 'refleksioner'. Med hjælp fra abstraktionsteorien kan nu begrebet om intentionel handling holde sig kørende helt ind i forklaringen af systemiske ordninger. Systemiske ordninger er nemlig ikke andet end 'abstrakte handlinger' – forudsat, at det alt for rigide regelbegreb i den matematiske spilteori (der til nød har en forklaringsværdi for subsystemet økonomi) kan gøres smidigere med Wittgenstein og Davidson.

I et andet skridt gør Moritz Epple den på denne måde pragmatisk udvidede og fleksibiliserede handlingsmodel frugtbar for institutionsanalysen. I den forbindelse kan han støtte sig til arbejder af Winch; arbejder, der ikke forklarer regulariteten ved tilbageholdenhed kausalt (som i Althussers 'strukturelle kausalitet' eller i den deterministiske økonomisme), men derimod ikke-deterministisk ud fra begrebet om regelfølge. Regulariteterne i den sociale handling kan følgelig gøres forståelige, uden at der brydes med fornuftigheden (altså den efterfølgende hermeneutiske forståelighed) i den enkeltes intentionelle handling. Også muligheden for innovation og kritik af sociale ordninger bliver lettere at forstå.

I et tredje skridt viser Epple, at samfund betragtet som et hele rent faktisk bliver opfattet adækvat af den metodiske individualisme. Ifølge Wittgenstein forekommer spillet i irreducibel pluralitet, uden at der er en 'øvre orden' i sproget eller i samfundet, ud fra hvilke de alle deduktivt skulle kunne udledes. Her sættes abstraktionsteorien på ny i værk: De vekselvirkende forhold mellem (sprog- og andre) spil hhv. handlingssammenhænge, også sådanne, der bliver reguleret forskelligt, lader sig fatte gennem differentiering af konkrete og abstrakte (handlings)regler – sådan, at de abstrakte (situationsspecifikke) handlingsammenhænge fremtræder i de konkrete (situationssensitive) handlingsammenhænge som 'indlejret' (og 'funderet' gennem disse) – ganske ligesom de abstrakte formbegreber hos Husserl blev 'funderet' gennem de konkrete anskuelser (jf. projektskitse, p8). Gennem disse skel og den abstraktionsteoretiske udledning af de førstnævnte fra de sidstnævnte kan Moritz Epple

håbe på at kunne formulere en samfundsteori ud fra en (teoretisk) støbning: 'Den sætter fra ved] handlingssituationer og individers handlinger som reale [og tilskriver] ikke sociale institutioner nogen selvstændig realitet over for de handlinger, som konstituerer dem [...]. Til enhver institution kan spørgsmålet om, hvilke individuelle handlinger, der stifter den 'brug', hvis regler synliggør kernen i den givne institution, stilles.'