
Studier i Pædagogisk Filosofi

Årg. 3 Nr. 2 2014

Æstetik og sprog

Pædagogisk Filosofisk Forening

Studier i Pædagogisk Filosofi 2, 2014

Studier i pædagogisk filosofi er et elektronisk online, open access og peer-reviewed tidsskrift, der publicerer artikler inden for den pædagogisk filosofiske tradition i bred forstand. Artiklerne spænder fra klassiske filosofiske undersøgelser af fundamentale emner i relation til det pædagogiske felt til detaljerede og kritiske analyser af dannelse, uddannelse, læring, undervisning etc. i et filosofisk perspektiv. *Studier i pædagogisk filosofi* sigter efter at fremme en levende og kritisk dialog mellem forskere på universiteter og læresteder fra hele Norden. Tidsskriftet repræsenterer ikke én filosofisk eller teoretisk skole eller tradition. Tværtimod er tidsskriftets mål at fremme udveksling og samarbejde mellem filosoffer, pædagogiske filosoffer og filosofisk orienterede forskere inden for uddannelse og pædagogik i Norden. Tidsskriftet stræber derfor efter en bred nordisk spredning af artikelforfattere, fagfællebedømmere og redaktion. Tidsskriftet udgiver desuden en serie pædagogisk filosofiske monografier.

Chefredaktør

Jørgen Huggler, Aarhus Universitet, Danmark

Assisterende chefredaktør

Merete Wiberg, Aarhus Universitet, Danmark

Redaktionssekretær

Mathias Christensen, Aarhus Universitet,
Danmark

Redaktion for fagfællebedømmelse

Nanna Duchêne, University College Sjælland,
Danmark
Torill Strand, Oslo Universitet, Norge

Anmeldelsesredaktion

Merete Wiberg, Aarhus Universitet, Danmark
Ingerid S. Straume, Oslo Universitet, Norge

Redaktionspanel

Jan Bengtsson, Göteborg Universitet, Sverige
Guðmundur Heiðar Frímansson, Akureyri
Universitet, Island
Hansjörg Hohr, Oslo Universitet, Norge
Ari Kivelä, Oulu Universitet, Finland
Søren Harnow Klausen, Syddansk Universitet,
Danmark

Alexander von Oettingen, University College
Syd, Danmark

Anne-Marie Eggert Olsen, Aarhus Universitet,
Danmark

Torill Strand, Oslo Universitet, Norge

Michael Uljens, Aabo Akademi, Finland

Adresse:

Studier i Pædagogisk Filosofi /v. Jørgen Huggler
Aarhus Universitet – DPU
Tuborgvej 164
2400 København NV, Danmark
<http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf>.

Grafisk opsætning og sats:

WERKs Grafiske Hus a/s, www.werk.dk

Kopiering sker inden for rammerne af aftaler
med Copydan.

ISSN-nummer: 22449140

© Studier i Pædagogisk Filosofi og forfatterne.

Martin Blok Johansen og Ole Morsing

“En sværm af skyer, som skal tænkes”

– en diskussion af kultur, kunst og æstetik

Abstract

These days there are many different understandings and definitions of the term aesthetics. Sometimes it is regarded as identical to the pleasing or the sensual, other times it has a more workaday meaning, being associated with e.g. a well-stocked lunch table. The common denominator, however, is that aesthetics is understood as something that can be recorded in the real world, having been assigned an independent existence. The concept has thus undergone ‘ontological dumping’, by which we understand that an analytical concept has become a “thing in the world”, i.e. an epistemological state has been transformed into an ontological state. The problem with this is that what can potentially be used to understand has instead turned into something to be understood. In the endeavour not to downgrade the epistemological dimension in favour of the experiential dimension, we attempt in this article to re-establish aesthetics as an analytical concept: Something to be seen with – instead of something that is seen. In addition, we put it into perspective alongside culture and art, which we feel has undergone the same ontological dumping. The article concludes with some reflections on the implications this may have for educational practice. As its theoretical springboard, the article takes the philosopher Jean-François Lyotard, drawing its exemplary material from the Norwegian author Karl Ove Knausgård.

Nøgleord

Æstetik, kultur, kunst, pædagogik, Knausgård, Lyotard.

1. Indledning

I *Sjælens Amerika* skriver den norske forfatter Karl Ove Knausgård, at troen på kunsten er en “vilje til at overskride det materielle”. Han skriver det i forbindelse med en analyse af fotokunstneren Francesca Woodmans billeder. Kort efter fremhæver han, at “det immaterielle, der ligger i forestillingen, blikket, og som med andre ord er en indre størrelse” ikke blot findes i de eksistentielle og æstetiske spændinger, men også i forholdet mellem den virke-

Martin Blok Johansen, VIA University College, Danmark
E-mail: blok@via.dk

Ole Morsing, Aarhus Universitet, Danmark
E-mail: ideom@cas.au.dk

Studier i Pædagogisk Filosofi | www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf | ISSN nr. 22449140

Årgang 3 | Nr. 2 | 2014 | side 1-20

lige, reelle krop og beskuerens forventninger om den”.¹ I *Gestus* skriver den franske filosof Jean-François Lyotard tilsvarende, at det immaterielle er det afgørende ved kunsten, fordi et kunstværk ikke blot er et fænomen blandt andre fænomener. Kunstværkets sted er ikke i verden og er ikke underlagt bevidsthedens begrænsninger, men kunstens kvaliteter lever af den transcendens, som kunstværket rummer et løfte om.²

Hermed har vi citeret og præsenteret de to forfattere, som kommer til at spille en afgørende rolle i denne artikel.

Hvis det ikke er rigtigt, at der – som Knausgård og Lyotard skriver – findes en immateriel dimension, vil livet være målbart, hvilket konkret vil sige, at alle livets orienteringspunkter ville blive empiriske med kompetencer, innovation og evidens i fokus. Vi vil i det følgende ikke konstruere en negativ identifikation med denne problemstilling og altså ikke angribe den omsiggribende tendens til at tænke alt i kompetencemål, innovation og evidens. I stedet vil vi vende os mod æstetikken, kulturen og kunsten for ad den vej at udvikle og kvalificere vores argumentation.

Herfra tilbage til den første af vores hovedkilder, Karl Ove Knausgård, der som kunst- og litteraturstuderende i slutningen af 1980’erne og begyndelsen af 1990’erne er vokset op med en form for tænkning, der repræsenteres af den anden af vores hovedkilder, Jean-François Lyotard. Lyotard er en af de såkaldte poststrukturalister i Frankrig, som fik deres egentlige gennembrud i forlængelse af – og nogle gange som en del af – marxismen i 1970’erne, og som også tæller navne som fx Foucault, Derrida, Deleuze og Serres. De toppede hitlisten i 1980’erne, nogle af dem med bl.a. Lyotard som en såkaldt begærtsfilosofi, og hvis man skal være grov, var det 1968-ungdomsoprørets sidste desperate forsøg på at italesætte eller forskrive sig selv, hvor det at begære mere eller mindre skjult viste sig at betyde ‘at tilbede’, og da man ikke mere kunne tilbede proletariatet, måtte man tilbede sig selv. Hvis man skal være flink, var det et forsøg på at forstå, at håbet om samfundsforandringer ikke mere kunne hentes i proletariatet som samfundets drivkraft.

Knausgård henviser en del steder fragmentarisk til mange af disse poststrukturalister og netop de nævnte: Foucault, Derrida, Deleuze og Serres, men det kan naturligvis ikke vides, i hvilket omfang Knausgård er direkte eller indirekte påvirket af Lyotard. Uanset hvad, påstår vi ikke, at Knausgård (u)bevidst er en form for poststrukturalist, men at han derimod på sin helt egen måde indoptager nogle væsentlige dimensioner heraf, som ellers er blevet skyllet væk igen som en del af det postmoderne.

Lyotard er netop kendt for i 1979 at have udgivet *Viden og det postmoderne samfund*, der skulle vise sig at blive den postmoderne bibel. Men det, der er vigtigt her, er, at Lyotard som oprindeligt marxist forlader marxismens drivkraft, dialektikken, som lever af modsætningernes enhed og kamp, til fordel for hvad han kalder ”striden” (*différend*). Han forklarer selv, hvad han mener med en strid:

1 Karl Ove Knausgård, *Sjælens Amerika: tekster 1996-2013* (København: Gyldendal, 2014), 42.

2 Jean-François Lyotard, *Gestus* (København: Det kgl. danske Kunstakademi, 1992), 22ff.

Til forskel fra en retsstrid vil en strid være et tilfælde af konflikt mellem (mindst) to parter, som ikke kan afgøres retfærdigt, idet der mangler en domsregel, der kan anvendes på begge argumentationer. At den ene argumentation er legitim, medfører ikke, at den anden ikke er det.³

En strid er en konflikt mellem to parter, hvor det er umuligt at afgøre, hvem der har ret, fordi der ikke eksisterer en universel domsregel, som kan anvendes på begge argumentationer. Hvis ideen om retfærdighed skal fastholdes, forudsætter det således, at enhver form for dialektisk tænkning og konsensual tænkning forlades. Hvis man som Lyotard ikke vil ændre stridens præmisser, er det med sikkerhed kun muligt at sige noget om de spor, striden har efterladt, og det er sproget fortrinligt til. Men opgaven er også at kunne sige noget om, hvad der for mennesket ligger bagved eller i selve handlingsforløbet, hvor det er afgørende, hvordan man forstår kultur, kunst og æstetik, og det er disse dimensioner af striden, som har interesse her.⁴ Helt afgørende i denne forbindelse er det, at Lyotard ikke kun ser på emancipation som et ideelt alternativ til de herskende forhold. Emancipation er faktisk et ideal, systemet på nogle punkter selv søger at realisere, fx i forhold til arbejde, køn, race og kommunikation; så når man kritiserer, må man være klar over, at det kan virke kontraindationelt. Hvis man ikke er opmærksom på dette, vil kritikken bidrage "til at forvandle eventuelle tilbageværende meningsstridigheder [differends] til retsstridigheder [litigations]"⁵

Vi vil i det følgende åbne for de potentialer, vi ser i begrebet æstetik. Det kræver blandt andet, at æstetikken også ses i en kontekstuel sammenhæng med kulturen, og at det afklares, hvordan æstetik skal forstås i forhold til kunst. Det er således disse tre begreber, *æstetik*, *kultur* og *kunst*, vi vil analysere i de kommende afsnit, inden vi reflekterer over, hvilke konsekvenser æstetik kan have for en pædagogisk praksis. I hele denne analyse vil Karl Ove Knausgård og Jean-François Lyotard være vores udfordrende og provokative sparringspartnere.

2. Æstetik

Æstetik er et begreb, der er særdeles vanskeligt at afgrænse og definere. Det er ofte uklart, om det er identisk med det skønne eller med sansning eller smag. Adskiller æstetik sig fra kunst og kultur, og er det sublime en anden og mere attråværdig æstetik end det skønne? Det kan også diskuteres, hvilke relationer æstetik har til kreativitet og innovation, og hvilken rolle det hæslelige eller grimheden spiller. Er det overhovedet muligt at sætte grænser for det æstetiske, og har tænkning slet ikke noget med æstetik at gøre?

3 Jean-François Lyotard, *Lyotard og striden. Læsninger af Le différend* (Aarhus: Slagmarks Skyttegravsserie, 1990), 27.

4 Lyotards forestillinger om striden er af andre teoretikere blevet udbredt via ordet 'asymmetri', fx som asymmetrisk krigsførelse, dvs. terror imod overmagten, eller som asymmetriske begreber hos Koselleck, dvs. begreber, der udelukker gensidig anerkendelse og som bl.a. kan mødes i Carl Schmitts konflikttænkning.

5 Jean-François Lyotard, *Muren, golfen og solen: en fabel* (København: Det kgl. Danske Kunstakademi, 1993), 8.

Når man forsøger at definere æstetik, inddeler man typisk i tre forskellige kategorier med tre forskellige betydninger, som trækker på disse nævnte forståelser. En klassisk betydning, hvor æstetik omhandler det skønne eller kunsten, en anden hvor æstetik omhandler det sanselige og en tredje mere hverdagsagtig betydning, hvor æstetik kan være et veldækket bord eller en forårsbuket med anemoner, perlehyacinter og sankthansurt, og hvor man også kan finde formuleringer om både "æstetisering af det politiske" og "æstetisering af organisationskommunikation".

Hvis man søger hjælp i opslagsbøger eller leksika, kommer man ikke meget tættere på en præcis definition eller afgrænsning af æstetik. Alene i forskellige af Politikens ordbøger er der store forskelle i definitionerne, der kan variere fra, at det er "opfattelsen af hvad der er smukt og behageligt for sanserne", at det er "læren om det skønne i naturen og i kunsten, dvs. det, som vækker glæde, behag og beundring hos mennesker", at det er "videnskaben om kunstens væsen", eller at det både er en "lære om sansningen" og en "lære om det skønne, nemlig som noget der sanses".⁶

Hvis man samtidig med disse afsøgninger supplerer med et opslag på KorpusDK – der fortæller noget om, hvordan forskellige ord bruges naturligt af danskerne selv i hverdags-sproget – får man følgende konkordans.⁷

af en næsten-nøgen kvinde er modeproduktet blevet til **æstetik**. Fotograf Christoffer Regild, som læserne kender fra Det Fri Aktuets gået på kompromis med sin helt særegne stil og omvendte **æstetik**. På " Fabrikken ", som er navnet på nogle filmstudier i Amsterdam end det er i forvejen, og flere andre fokuserede på **æstetik** eller mangel på samme, når man placerer et stort forbrændingsanlæg som nok er hans mest originale bidrag til filmkunstens **æstetik**. Umiddelbart er suspenseteknikken den diametrale modsætning til Bert Brechts Verfremdungsteknik: dem på baggrund af opførelsens spirituelle renhed. Perahias **æstetik** er cembalistisk med skarpt tegnede rytmer, hurtige, mirakuløst lette og pris og indretning [...], men også elementer som **æstetik** og kvarterets nuværende fremtræden [...]. Tankevækkende er det, at der altså Georg blev næsten som en straf forment det professorat i **æstetik** ved Københavns universitet, han var selvsikret til. Han indledte et ligger der en radikal samfundskritik. Og Strunge ser Rimbauds **æstetik** og samfundssyn som en parallel til vore dages punk: Så bekender, at jeg elsker ECM. Nogle kalder det tyske plademærkes **æstetik** for gold, nogle mener, den er for meget, men jeg Der er behov for storstilede undersøgelser af mundtlig poesis **æstetik**; men det er ikke så meget Homerforskerne, der skal foretage mesterværk " Forfølgeren ". Og hele tvfilmen og seriens **æstetik** er skabt og styret efter hvor denne kommercielle propaganda kan sket på trykkeriet. Enhver detalje har noget at gøre med **æstetik**. Og jeg vil postulere, at æstetik igen har noget at er ofte yderst sentimentale. Kitsch er den naturlige **æstetik** for en etnisk udrenser. At synge en nostalgisk sang eller og næsten altid humoristiske situationer. Der er også megen **æstetik** i Det sorte Teater, og der er i og for om den også kan fastholde os. Men at bryde vanens **æstetik** er i sig selv en mægtig præstation. For huset udfordrer Det forfatterskab, der klart fortsatte 60er-modernismens **æstetik** og problemstillinger var Dorrit Willumsens [...]. Fremmedhedsfølelsen som modernitetens grundvilkår dannede programmer udsættes for en redigering, iscenesættelse og **æstetik**, der er hentet direkte fra kommercielt tv. Sensationalismen, den hysteriske han ikke tåles, og derfor stod hans kunstneriske holdning, hans **æstetik** i modsætning til Laubs disciple. Så fandt " man " på at Six " i Paris, men der er nu langt fra Cocteau's **æstetik** til Claudels katolske mysticisme i dette værk. Anti-klerial som den kunst for dem mere og mere var et spørgsmål om **æstetik**. Motiv og indhold blev trængt i baggrunden. Nu har tiderne

6 Opslagene er fra *Politikens Store Fremmed Ordbog*, *Politikens Betydningsordbog*, *Politikens Nudansk Ordbog* og *Politikens Filosofi Leksikon* i denne rækkefølge. Vi har i en tidligere artikel med afsæt i nogle af disse begrebsbestemmelser på anden vis forsøgt at indkredse og forstå det æstetiske. Se Martin Blok Johansen & Ole Morsing, "Kampen mod det æstetiske udtryks dominans," *BUKS: Tidsskrift for børne- og ungdomskultur* 57 (2013): 7-24.

7 KorpusDK indeholder en samling elektroniske tekster fra en række forskellige kilder, i alt 56 millioner ord. Teksterne giver et indtryk af moderne dansk sprog, sådan som det bruges af danskerne selv. Teksterne er sammensat, så de giver et bredt og varieret billede af den mangfoldighed af tekster, som sproget optræder i. De indsamlede tekster stammer fra tiden omkring 1990 og omkring 2000 og er forsynet med oplysninger om både tekst og sprogbruger. I modsætning til de eksempler, man kan finde på internettet ved hjælp af en søgemaskine, er teksterne i KorpusDK blevet udvalgt, så de viser et bredt udsnit af både teksttyper og sprogbrugere. Se mere på www.ordnet.dk/korpusdk.

I opslaget knyttes æstetik til fx forbrændingsanlæg, nøgenhed og tyske plademærker, hvilket ikke kan siges at bidrage nævneværdigt til en nærmere definition eller afgrænsning. Og så alligevel. Fælles for alle de omtalte definitioner er det, at æstetik bliver betragtet som noget, man kan observere i den virkelige verden, hvor det tilskrives en selvstændig eksistens. Når man fx taler om æstetiske fag, så er det musik, billedkunst og drama, ligesom arkitektur, ballet og litteratur betragtes som æstetiske discipliner. Det vil sige, at når man fx analyserer litteratur, så betragter man selve litteraturen som et æstetisk artefakt, og man henter begreber og metoder i litteraturteorien til at analysere dette æstetiske artefakt. Man analyserer fx, hvilke metaforer, symboler og fortælleforhold der er brugt. Æstetik anses ikke for i sig selv at være et analytisk eller kritisk begreb. Det *æstetiske* er ikke noget, man analyserer med, men noget man analyserer. Hvis man da ikke, og det er endnu mere udbredt, lader det æstetiske tale for sig selv uden videre refleksioner. Uanset om man vælger at gøre æstetik til analyseobjekt, eller til en fuldstændig frit svævende udsigelse, er de begge efter vores mening problematiske forståelser, og de er måske mere afhængige af hinanden, end det umiddelbart ser ud til.

Antropologen Kirsten Hastrup bruger udtrykket *ontologisk dumpning* om det, der sker, når en analytisk ramme eller et begreb bliver til noget med selvstændig eksistens.⁸ Den ontologiske dumpning finder sted, når et epistemologisk forhold eller en måde at erkende verden på bliver transformeret til et ontologisk forhold. Det sker, når *begreber, fænomener og kategorier, som kan bruges til at forstå komplekse sammenhænge* med, bliver til ting i verden. Begrebet 'sygdom' kan være et eksempel. Tidligere var 'sygdom' noget, man så med. Man kunne med begrebet identificere forskellige forhold eller tilstande og fx pege på, hvorvidt menneskets biologiske funktioner fungerede normalt eller abnormalt. Nu har sygdom *fået* selvstændig eksistens; det er blevet noget, man kan pege på i den virkelige verden og sige, "der er der sygdom". Der er altså forskellige forhold i den virkelige verden, der bliver systematiseret under begrebet 'sygdom', hvilket kan få os til at glemme, at begrebet faktisk er en teoretisk generalisering og ikke en ting i verden.⁹ Altså: "det vi i virkeligheden objektiverer, er vores (midlertidige) måde at forstå verden på; et epistemologisk forhold bliver til en ontologisk påstand".¹⁰ Pointen i denne artikel er, at forskydningen fra det epistemologiske til det ontologiske også er sket med æstetik.

Problemet er, at en bestemt æstetikforståelse kan blokere for tanker og handlinger, som ikke på forhånd er en del af æstetikken. Æstetikken må ikke – som heller ikke politik og pædagogik – reduceres eller forsimples til en oplevelsesproblematik, men skal i en anden afgørende forstand have betydning for ens liv. Der er ingen selvfølgeligheder i æstetikken, som der måske er i ontologien. Æstetikken kan og skal ændre vores tilværelse. Det er ikke nok med gode oplevelser, en smuk sjæl og rene hænder.

8 Kirsten Hastrup, *Viljen til Viden. En humanistisk grundbog* (København: Gyldendal, 1999), 167ff.

9 Ibid.

10 Ibid. 169.

3. Kultur

Umiddelbart og logisk vil man indordne æstetikken under kulturen, da kultur er det overordnede begreb for en forståelse af vores samfund. Mange æstetikforskere vil derimod typisk insistere på, at æstetikken skal forstås som en fuldstændig selvstændiggjort sfære, så der ingen umiddelbar forbindelse er mellem kultur og æstetik, men at de derimod kæmper om magten. Men det er, eller rettere det bør opfattes, mere komplekst.

Vores kritiske udgangspunkt er, at der i dag er sket den samme ontologiske dumpning med begrebet kultur, som vi så det med begrebet æstetik. Det er blevet noget i verden, der kan tilskrives selvstændig eksistens og værdi. Kultur er noget, man både kan forklare og undskylde næsten enhver holdning og adfærd med: Hører man fx ikke ofte, at muslimer bærer tørklæder og spiser halalslagtet kød, for de har jo en anden kultur, jøderne omskærer deres drenge – danskerne 'hygger' sig. Dét er kulturen! – både som ukritisk forklaring og som undskyldning. Det vil også sige, at kultur er noget, man kan se – som når man fx opregner syv-otte forskellige overordnede kulturer i verden, eller når aviserne har separate kultursektioner osv. Kultur er på den måde ikke noget, der skal eller kan forklares, men noget der er en forklaring i sig selv. Der ligger altså en skjult homogenitet i begrebet: Mennesker er ikke forskellige, men kan grupperes kulturelt. Den svenske socialantropolog Ulf Hannerz forsøger at diskutere dette med sit begreb om kulturel kompleksitet, som noget der ikke kan karakteriseres "in terms of some single essence".¹¹ Hannerz opponerer mod, at kulturer bliver opfattet som stabile eller kohærente og argumenterer i stedet for kulturers "moving interconnectedness".¹² "Diversity rather than the replication of uniformity" karakteriserer kultur-begrebet, mener Hannerz og fremhæver, at kulturel kompleksitet er kendetegnet ved dynamiske asymmetrier, som ikke på noget tidspunkt kan bringes på fast formular.

Den pointe, der skal trække med videre herfra, er, at hvis alt gøres til kultur, reduceres fx også ens samvittighed til et kulturelt produkt, og har man så overhovedet en samvittighed? Det overvejer forfatteren Witold Gombrowicz, der er en af Knausgårds (og for øvrigt Deleuzes og Bergmans) vigtigste inspirationskilder, og Gombrowicz når frem til, at problemet i dag er, at den samvittighed, han disponerer over, er "en kulturens skabning".¹³ Han præciserer: "kultur er ganske vist noget der er opstået gennem menneskene men det er under ingen omstændigheder identisk med mennesket".¹⁴ Det er ikke, fordi Gombrowicz heroiserer mennesket som en selvstændig sjæl i kosmos, for også hans vej fører over andre mennesker, men med en bevidsthed om kulturens dominans lyder det: "Vil I tale effektivt til mig så tal ikke direkte til mig".¹⁵

Som æstetikbegrebet er også kulturbegrebet vanskeligt at adskille fra andre tilstødende begreber; fx bruges kultur ofte synonymt med vaner, overlevering af traditioner og meget

11 Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning* (New York: Columbia University Press, 1992), 6.

12 Ibid. 167.

13 Witold Gombrowicz, *Dagbog 1953-1954* (København: Arena, 1980), 81f.

14 Ibid.

15 Ibid.

ofte som stort set identisk med en slags dannelsesbegreb (åndelige udtryk og udtryksformer). Derudover er kulturbegrebet også ofte synonymt med samfundsindretning forstået som noget, man kan tilhøre – en bestemt kultur (fx den bestemte folkekultur i Sønderjylland eller urbane subkulturer; hellenistisk kultur eller Ertebøllekultur), men også som noget man kan tilhøre qua et privilegeret eller indforstået kendskab (som fx 'digital kultur', 'børns legekultur' osv.). Og hvilken rolle spiller kulturbegrebet i sammenstillinger som fx fodboldkultur, voldskultur eller rockerkultur? Kulturpolitik? Massekultur vs. elitekultur (høj- og lav-kultur)? Kulturkanon? Med andre ord og kritisk formuleret: Lige så snart ordet kultur nævnes, er man placeret i en form for lejr-tænkning, hvor der enten kan tales om kulturmøder eller kulturkonflikter, og (mis)forståelsen får ureflektet det afgørende ord. Kultur er som æstetik blevet udsat for en ontologisk dumpning og dermed en forsimpning. Hermed er der sket en radikal indskrænkning af den oprindelige betydning af det latinske ord 'kultur', der var det samlede udtryk for den menneskelige aktivitet i forhold til naturen.

Etymologisk¹⁶ kommer ordet kultur af verbet *colere*, som i sin latinske oprindelse kan spaltes i to. På den ene side som *cultus*, det vil sige, hvor man mere eller mindre tilbedende forholdt sig til det ikke-menneskelige, nemlig guderne. På den anden side som *cultura*, hvor man dyrkede jorden og i det hele tager plejede og passede alt det menneskeskabte i samfundet, det vil sige, hvad man den dag i dag kalder at *kultivere*. Denne dobbelthed i begrebet *colere* gjorde, at man befandt sig i en kultur (*cultus*), men man bevægede sig også i en kultur (*cultura*). Det vil sige, at kultur både var forudsætning og resultat. At ære guderne og dyrke jorden var to sider af samme sag.

I løbet af middelalderen og fremefter begyndte de to dimensioner af kulturbegrebet imidlertid at blive adskilt, og fra sidste del af det 18. århundrede etableredes begrebet *kultur* på tysk i vores betydning, mens begrebet *civilisation* udviklede sig på fransk og engelsk. Man fik som ideal kultiveret eller civiliseret både mennesket, samfundet og naturen. Og selv om der med ordenes oprindelige betydning ikke var tvivl om, at *colere* i sit udspring knyttede an til nogle ydre naturbundne aktiviteter – for kun på den måde kunne mennesket sikre sig sin overlevelse – blev kulturbegrebet hastigt udfordret. For i samme øjeblik kulturbegrebet henførtes til mindre livsnødvendige områder, mistede det sin værdimæssige entydighed. På den måde kunne det også opfattes som en gevinst at få mindre kultur. Ud af kulturen skabtes finkulturen, hvorfra man ville tilbage til en oprindeligere tilstand, der repræsenterede den sande kultur.

Paradokset er i dag, at det man gør, at *kultivere*, altid allerede er blevet til noget, der er gjort, dvs. *cultus*. Dannelsesdimensionen, at dyrke, pleje og passe mennesket og naturen, er næsten forsvundet. I sin oprindelige betydning er det således kun som et uimodsigeligt værdibegreb, at begrebet kultur har fået lov til at overleve. Kultur bliver en stopklods for videre diskussion, idet den i sig selv accepteres som forklaring for vilkår og handlinger. Det afgørende er ikke, hvad mennesket gør, men hvad mennesket er. Kulturen og ikke menne-

16 Reinhart Koselleck (hrg.), *Geschichtliche Grundbegriffe VII* (Stuttgart: Ernst Klett, 1993), Jörg Fisch, "Zivilisation, Kultur", 679-774.

sket får det sidste ord. Dynamikken må ikke i fundamental forstand kunne findes i kulturen, for der hersker i dag en nødvendig og uindskrænket økonomisk lov: Vi lever i en økonomisk globaliseringstid. Men der findes heller ikke mere noget andet udenfor kulturen; hvis der er noget andet, er det andre kulturer. Kultur fastholdes i dag stadig som ideal, som et uimodsigeligt værdibegreb, selv med udtrykket 'multikulturalisme'. De mange kulturer skal forliges, men det er ikke med henblik på et fælles liv, men en fælles økonomi, og derfor er opgaven i dag ikke mere fællesskabet, men at finde den bedste form for respekt eller anerkendelse.

Man kan undre sig over, at kulturbegrebet i dag er blevet så skarpt adskilt fra andre fundamentale begreber og orienteringspunkter i vores liv, at det reelt næsten er umuligt at knytte handlinger an til kulturen, hvis det ikke er som et for eller imod. Kulturbegrebet i betydningen *colere* havde i allerhøjeste grad noget at gøre med opdragelse og pædagogik, dvs. *paideia*, idet det havde med menneskets omsorg for sig selv og andre at gøre i alt fra klædedragt og smykker til uddannelsen af de individuelle evner og karakterer. At opdrage, uddanne og forædle. På samme måde implicerede kulturbegrebet også en dyrkelse og omsorg for dyder og en fordømmelse af laster. Så selv om det religiøse, de såkaldte overnaturlige ting, det at ære guderne, spillede en stor rolle, skulle det forstås i sammenhæng med en form for almen habitus, en dannelse. Også sjælen og tænkningen skulle kultiveres, og det var og blev en proces og ikke en på forhånd opnået tilstand. Man "kunne blive kultiveret", og der var dem, "som var kultiveret".

Med dette vil vi vise, at kultur ikke nødvendigvis er noget, der er 'derude' med selvstændig eksistens, ikke et produkt, ikke noget målbart, observerbart, fysisk afgrænseligt. Det er det selvfølgelig også, men reduceres kultur til alene at være dette, forsvinder endnu en mulighed for at forholde sig kritisk og analyserende til vores egen virkelighed. Kultur er også et abstrakt begreb, et erkendelsesredskab man kan bruge til at forstå og forklare med. For problemet er ikke kulturen, men at tænkningen indkapsles heri. På samme måde som Nietzsches mente, at det var et problem, at mennesket blev indkapslet i kulturen, såvel som det for Kierkegaard var et problem, at religionen blev indkapslet i kulturen og for Heidegger, at tænkningen blev indkapslet i filosofien. Her skal ikke samles, men spredes, og det kræver paradoksalt nok grænser. Knausgård udtrykker det klart om sit eget forfatterskab:

I næsten alt hvad jeg har skrevet, er der en længsel efter grænser, en længsel efter det absolute, noget ikke-relativt og bestandigt. Tilsvarende er der en stærk modvilje mod det grænseløse, mod det ligestillede, mod det relative. Disse to tendenser peger ud af kulturen og ind mod naturen og religionen, det er det længslen retter sig imod. Mod stedet, det begrænsede og immobile, fordi den grænse det etablerer, udgør en forskel, og forskel skaber mening.¹⁷

Det lyder reaktionært og ville konsekvent gennemført blokere for udviklingsmuligheder. Men en sådan form for kritik har på forhånd flyttet alle vurderingskriterier fra det statiske til det dynamiske, dvs. ingen holdepunkter er tilladelige uden situationsbetingede begrun-

17 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 410.

delser. Knausgård, der ellers så gerne vil være en upolitisk forfatter, pointerer i denne sammenhæng, at alt i dag er blevet til en "del af et marked hvor penge og tjenester skal strømme mest muligt frit, være mest muligt i bevægelse".¹⁸ Så på spørgsmålet: "Er det at alle bliver mere lig hinanden, landene, kønnene, generationerne, ikke noget fantastisk, noget der giver mulighed for frihed, selve det åbne?", lyder svaret: "På en måde, ideelt set, er det sådan. Men det, at grænser ophæves, og at alt bliver mere ens, er også forbundet med penge, industri, kommerialisering".¹⁹ Den eneste positive sprække er muligheden for "det åbne", der dog som nævnt på paradoksal vis lukkes ved, at grænser ophæves.

Efter denne forklaring må vi konstatere, at vi er imod kulturen. Men hvad så? Vi kan begynde med at svække tankerne om kulturens dominans. Ikke for at miskreditere tænkningen, snarere tværtimod, men for at lade den få betydning på en anden måde. Lyotard sammenligner i *Vandringer*, hvor han beskriver sin tæknings udvikling, sine tanker med skyer. Tanker er skyer, som man ikke helt nøjagtigt kan måle omkredsen af. "Tankerne skubbes eller trækkes med forskellige hastigheder. De har dybde, men det indre og det ydre er lavet af det samme. Tankerne skifter konstant position i forhold til hinanden".²⁰ Tækningsens trussel er derfor ikke, at den forbliver episodisk, men at den foregiver at være fuldstændig, og som hermed gyldiggør sig i kraft af kulturen.

Knausgård benytter også skyer som illustration og fremhæver, at forestillingen om forbindelsen mellem tankerne og skyerne er gammel. Tankerne er som skyer, hvis bevægelser ikke ophører, så længe man lever: "Hen over selvets himmel kommer de glidende, unikke hver og en, og op over glemselens kant forsvinder de for aldrig mere at komme tilbage i den form".²¹ Skyerne er også det mest viljeløse, tanketomme og vilkårlige af alt, og derfor er alle billeder af verden "utopiske, i ordets egentlige betydning: de er ikke-steder. Altså kunst".²² Lyotard præciserer, idet han skriver, at det eneste kunstneren (her Cézanne) forsøger, det er "at gribe farven, idet den fødes, som en sky, der dukker op i horisonten".²³

Men hvordan så med kunst og kunstens potentielle relation til æstetik og kultur? Hvad karakteriserer kunst – både forstået som spørgsmålet, hvad det er, der karakteriserer kunst, og også hvad kunst karakteriserer. Dette dobbeltspørgsmål tematiseres i det følgende afsnit.

4. Kunst

Vi er ikke tilfredse med at bestemme kunst som en virkelighedsforståelse, hvor fænomenverdenens sanselige indtryk bliver det afgørende. Det ville føre til, at man æstetisk og hermed "ufornuftigt" kun dømmer kunstværker med udråb som: "se her!", "kan du ikke se det?", hvilket – som med æstetik og kultur – er udtryk for, at også kunsten har fået selv-

18 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 409.

19 Ibid. 410f.

20 Jean-François Lyotard, *Vandringer* (København: Gyldendal, 1998), 26.

21 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 13.

22 Ibid. 19.

23 Lyotard, *Vandringer*, 42.

stændig eksistens i verden og dermed er blevet ontologisk dumpet. Vi er i det følgende billedstormere, fordi vi ikke accepterer og underlægger os fænomenerne, det der viser sig, for på den måde bliver begejstringen for formen bestemmende for indholdet og reduceres til et mål i sig selv. Med fokus på kunstens former er det ellers muligt at skrive kunstens historie. Men hvis Lyotard²⁴ har ret, findes der ikke en kunstens historie. Der findes ganske vist en historie, som handler om kunstens objekter, som kan bestemmes og dermed indskrives i et netværk af indre og ydre betingelser, som løbende forandrer sig og kan beskrives. Men de egentlige æstetiske kvaliteter, som et kunstværk "rummer et løfte om", er hverken underlagt formelle eller kontekstuelle betingelser – eller rettere er disse ikke det afgørende. Det er kun som kulturelt objekt, et kunstværk kan bestemmes og placeres. Det løfte om lykke, som værkets skønhed afgiver, kan ikke inddæmmes. Løftet er vedvarende, fordi løftet:

uophørligt ufuldbyrdet videreføres gennem de forskellige tidsaldres begrænsninger, og hver gang på en ny, uforudsigelig måde. Løftets videreførelse hører ikke under kronologien: det åbner for en forventningens og indfrielsens tid, som ikke lader sig kalkulere.²⁵

En sådan forståelse af kunst er et farvel til kulturen, da det vigtigste ved kunsten ikke er dens kulturelt betingede udtryksformer, og det er (måske) også et farvel til den fænomenologi, som gør fænomenet til det afgørende, for det afgørende er ikke fænomenet, men det andet, det uophørligt ufuldbyrdede.

Med disse ord af Lyotard er vi tilbage ved de indledende ord, hvor vi med Knausgård og Lyotard skrev, at det vigtigste ved et kunstværk var dets evne til transcendens. Lyotard anvender præcis ordet *transcendens* for at pege på det vigtigste ved et kunstværk. Der er en transcendens i fænomenets fremtrædelse, en kraft som ikke kan formbestemmes og ikke kan reduceres til et kulturelt objekt. Hvis alt i kunsten kunne gøres til et kulturelt objekt, ville det som sagt reducere kunsten til historiske produkter, hvorefter man kun vil være optaget af at placere og bestemme fænomenerne – og så færdig med det. Men man bliver aldrig færdig med et godt kunstværk, for transcendenten er vedvarende. Her er ingen udviklingslogik. Det er ikke målet for alt ubestemt at blive bestemt. Alle store kunstværker overlever, fordi de indeholder en vanskelighed, en "apori om et 'immaterielt' nærvær, som fremmanes af deres stofflighed".²⁶

Også Knausgård er radikal, når han beskriver, hvad god kunst kan i modsætning til kultur. Med Francesca Woodmans billeder som eksempel skriver han, at hun med sine billeder formår at gøre sig fri af de sociale og intellektuelle begrænsninger, "og i den frihed bliver netop kulturens begrænsninger, det de gør med vores identitet, mulige at se og identificere, samtidig med at også længslen efter overskridelsen af dem, transcendenten, bliver

24 Lyotard, *Gestus*, 22ff.

25 Ibid. 24.

26 Jean-François Lyotard, *Anima Minima* (København: Det kgl. danske Kunstakademi, 1995), 12.

gestaltet".²⁷ Knausgård markerer i denne sammenhæng, at en sådan tro på kunsten implicerer en "vilje til at overskride det materielle", og han benytter næsten de samme ord som Lyotard, idet han taler om "det immaterielle der ligger i forestillingen", og som derfor er en indre størrelse. Kunstens styrke bliver, at dens kraft er ubeskrivelig, fordi den fuldt ud tilhører billedet, der går lige ind i kroppen på den, der ser – i modsætning til sproget, der går en omvej ad tankerne. Men hvis kunsten er ubeskrivelig, er spørgsmålet, om kunsten så ikke blot er slag i luften eller lukker sig om sig selv? Det stiller Knausgård sig ikke tilfreds med, idet han spørger, om kunsten ikke lærer os at se verden på en anden måde:

Var kunst kun et indre fænomen? Noget der bevægede sig i og mellem mennesker, alt det vi ikke kunne se, men som påvirkede os, ja, som *var os*? Var det landskabsmalerierne, portrætternes og skulpturens funktion, at de trak den ydre verden, så væsensfremmed for os, ind i den indre?²⁸

Knausgård har mange overvejelser af denne type i forhold til kunsten, og han vil som Lyotard trække kunstens betydning ind i en erkendelsesproblematik, som bryder med kulturen. Han skriver eksempelvis, at kunsten rører ved kulturens forestillinger "ligesom hvirvler dem op, hvilket er det samme som at stille deres spørgsmål på ny, til os".²⁹ Her er det kunstens evne til igen og igen at udtrykke sig i nye former, som er vigtig, fordi formerne med vanens magt har en tendens til at blive tilsløret, når vi har set dem længe nok: "vanen, den store tilslører, er erkendelsens fjende".

På tværs af form og indhold mener Knausgård, at kunsten åbner og udvider rummet for menneskets forestillingsevne. Knausgård eksemplificerer dette med D.H. Lawrence, som han mener, "åbner store rum der hvor der ikke er nogen rum, det er ham der skaber dem gennem skrivningen, og først da ser vi dem".³⁰ At D.H. Lawrence skaber nye rum betyder altså ikke, at de ikke findes, men at han får dem til at findes for os. Men hvordan findes? Knausgård fastholder sin kredsen om dette spørgsmål og bliver ingen steder konsekvent filosofisk i sit arbejde, da han fastholder rollen som forfatter og essayist. For Lyotard er det omvendt – han er først og sidst filosofisk tænder, også selv om han er blevet mest kendt for sine æstetiske overvejelser. Lyotards grundlæggende overbevisning er, at mennesket ikke må give afkald på sin tankeaktivitet. Han vil ikke lade filosofien "vende sig til – eller endnu værre: omvende sig til – det æstetiske", for hvis filosofien gjorde det, måtte den være indstillet på at "give afkald på sine privilegier som fornuftsmæssig viden".³¹ Den omsiggribende æstetisering må ikke overføres til filosofien selv, så derfor vil Lyotard ikke æstetisere filosofien – i hvert fald ikke efter den hektiske æstetiseringsfase i 1980'erne – men han vil

27 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 46.

28 Karl Ove Knausgård, *Min kamp 5* (København: Gyldendal, 2012), 485.

29 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 162f.

30 Ibid. 403.

31 Lyotard, *Anima Minima*, 8.

omvendt filosofere med æstetikken. Lyotard forsøger da også under inddragelse af Kants *Kritik af dømmekraften* at svare på nogle af de spørgsmål, som også Knausgård stiller.

Hvis det kun er evnen til at forme stoffet, der adskiller de få gode kunstværker fra alle de dårlige, bliver kunstværker blot til fænomener blandt andre fænomener, hvor evnen og dygtigheden til at (ud)forme er det afgørende. For Lyotard medfører det, at den kraft, som ligger i kunstværkets fremtrædelse, reduceres til den form, hvori det fremtræder. Men det er præcis på den måde, at kunsten reduceres til et kulturelt objekt, og det overses, at kunstens stof ikke kun formes, men netop består af stoffighed, materiale. Lyotard er interesseret i denne stoffighed som noget immaterielt, en transcendens, en materie, som skjuler sig, sansindtrykkenes materie: "Kunst hænger sammen med en evne til at modtage sansindtrykkenes materie, tilværen snarere end det, som er til".³²

Her kommer forestillingsevnen ind, som hos Kant ikke kan indkapsles i det, han kalder de "bestemmende domme", hvor det handler om at gyldiggøre de begreber, der anvendes. Som Lyotard skriver, er det ikke nødvendigt at fremhæve de bestemmende dommes herredømme over vores nutidige verden. "Det er tilstrækkeligt at se, hvor stor værdi man i dag tillægger programmer, prospektiver, effektivitet, sikkerhed, beregninger osv."³³ Men det forhindrer ikke, som Lyotard videre skriver, at andre genrer er mulige, hvor det hverken er relevant eller tilladt at formulere regler eller give forklaringer: "Sådan forholder det sig med smagen, den æstetiske dom".³⁴ Og som bekendt findes der ikke noget smagsprogram. Hvis der gjorde, ville det også her være muligt at udarbejde bestemmende, objektive domme om menneskets tanke og følelsesevner.

Lyotard vil dog ikke direkte følge Kants komplicerede forsøg på at udfolde smagsdommen, da den stiller sig i modsætning til den logiske eller erkendelsesdommen og således ikke bidrager til erkendelsen i den betydning, Lyotard tilstræber. Lyotard vil heller ikke følge den kunstforståelse, vi her indledningsvis tog afstand fra, hvor sanskvaliteterne og hermed de subjektive erfaringer blev det altafgørende. Det svarer for Lyotard til romantikkens entydige forsøg på at tænke det 'fornuftige' som andet end forstand. Det lyder ganske vist besnærende, at man med en romantisk inspireret moderne forståelse af æstetik kan undslippe alle interesser, begær og idealer, der rækker ud over en selv. Men vi skal passe på ikke at overtage videnskabens forståelse af det æstetiske som et rent subjektivt fænomen, der – i sin *sansemæssige forankring* og dermed vilkårlige forandring fra det ene menneske til det andet – vil udelukke enhver form for objektivering. Knausgård peger på netop dette problem et sted, hvor han er optaget af maleren Constables skyer. Han reflekterer over sin egen tids kunst, som ikke betragtede de følelser, et kunstværk genererede, som værdifulde og ikke tillagde det naturalistiske virkelighedsbillede nogen værdi. Men i samme øjeblik han rettede blikket mod Constables billede igen:

32 Lyotard, *Vandringer*, 43.

33 Lyotard, *Vandringer*, 45.

34 *ibid.* 45f.

forsvandt alle ræsonnementer i den bølge af kraft og skønhed der rejste sig i mig. *Ja, ja, ja, lød det så. Det er det, det er. Det er derhen jeg vil.* Men hvad var det jeg bejaede? Hvor var det jeg ville hen?³⁵

Svaret blafrer i vinden, men Knausgård fremhæver, at kernen i det, den form for billeders væsen påførte ham, var uudtømmeligheden: "En grådighed efter selv at være i det uudtømmelige". Lyotard skriver mere filosofisk herom, at man skal forløse de kræfter, som slummer i fremstillingen af det givne: "man må frigøre forestillingsevnen fra dens underordning under det, som kun findes for at blive erkendt som det, det er".³⁶

For Lyotard åbner æstetikken verden på en anden måde end fornuften. Her er der ikke noget, man vil nå, men det ændrer ikke ved, at det æstetiske virker og har konsekvenser. Forestillingen behøver ikke at underordne sig begribelsen, hvad der ville binde alle menneskets fantasifulde tanker og følelser. Fordi forestillingsevnen er befriet fra det ansvar, som erkendelsen af genstandene pålægger den, arbejder den ikke kun reproduktivt, men også produktivt. "Lad os sige, at den rejser en sværm af skyer, som skal tænkes".³⁷ Den måde, de æstetiske ideers ubestemthed og transcendens optræder i kunstværket, er selvfølgelig ikke uforanderlig. Men som sagt: "transcendensen selv er vedvarende".³⁸

Det kan nu præciseres, at det hele tiden må fastholdes, at kunsten altid udspringer af en konflikt eller uoverensstemmelse mellem to tankeevner: evnen til at forestille gennem former og evnen til at bestemme gennem begreber.³⁹ Den æstetiske tid er ikke den historiske tid, for kunstens sted er ikke i verden, men viser tankens konflikt med sig selv, når kunstens former frigør tankeassociationerne fra bevidsthedens begrænsninger.⁴⁰ Det hænger for Lyotard i sidste instans sammen med hans fundamentale overbevisning, at der også i kunsten forefindes en vedvarende uoverensstemmelse – en strid – og ikke en modsigelse, som skal ophæves. Og præcis det forhindrer en ontologisk dumpning.

Alt dette er i forhold til Lyotard (og Kant) mere kompliceret, men vi håber trods alt, at der kan udvises samme sympati for vores tanker om Lyotard, som Proust giver udtryk for om Kant fra en rar dame, som endda har en vis sans for komik: "Ja, Gud, jeg tror selvfølgelig ikke, at hun er trængt til bunds i *Kritik der reinen Vernunft*; men hun er ikke usympatisk".⁴¹

Vi skal ikke videre i det kantianske spor, men vil præcisere, at kunsten kan være øjenåbner for forestillinger, der ikke kan reduceres til ydre, formgivne genstande. Der er forskel på den indre og den ydre verden, selv om netop denne forskel er ved at blive ophævet i det moderne. Den indre verden er ved at blive reduceret til en afspejling af den ydre:

35 Karl Ove Knausgård, *Min kamp 1* (København: Gyldendal, 2010), 232.

36 Lyotard, *Gestus*, 33.

37 Lyotard, *Vandringene*, 61.

38 Lyotard, *Gestus*, 24f.

39 Ibid. 25.

40 Lyotard, *Gestus*, 26.

41 Marcel Proust, *På sporet efter den tabte tid: I et rosenflor af purunge piger* (København: Munksgaard/Rosinante, 1994), 89.

Det virtuelle er kunstens forudsætning, gennem den er andre steder og tider trådt frem i menneskenes her og nu, og gennem den er det fremmede blevet bemestret ved at blive benævnt, men nu hvor det fremmede er bemestret fuldstændig og hele verden er som et kunstværk, må kunsten forlade kunsten, for den er ikke længere kunst.⁴²

"Så hvad kan vi gøre?", spørger Knausgård og svarer, at han for sit eget vedkommende kan "relokalisere" sig ved at skrive:

men også ved at stoppe op og ikke se væk, men op, mod lyset fra universet, i den svage susen fra bølgerne, med ophøret af den knirkende lyd af skridtene i sneen som et lille chok af stilhed, og føle en bæven. Den bæven er sjælens svar på et spørgsmål den ellers aldrig berører.⁴³

Vi kan nu gå videre med en præcisering af, hvordan det æstetiske er andet og mere end kunst, på trods af at Knausgårds største længsel er at være helt fri i kunsten. Det er for ham "det samme som at være apolitisk, at være amoralsk – og således, skynder den indre kritikerstemme sig at sige – betænkeligt".⁴⁴ For ethvert billede rejser øjeblikkelig en række politiske og moralske problemstillinger, så når han forsøger at kæmpe sig fri af alle disse distinktioner, vikler han sig bare mere ind i dem. Hvorefter han tilføjer: "Sådan er kulturen. Formodentlig er det derfor jeg længes efter naturen".⁴⁵ Men han kunne også mere åbent rette sig imod det æstetiske, og det gør han så også med sine egne skrivelser, som for ham selv netop er forbundet med "selvoverskridelse". Han afslutter da også *Sjælens Amerika* med at skrive, at det i dag måske er litteraturens opgave "at gå derud hvor fortællingen ikke når. Med andre ord, der hvor ingenting er, men hvor alt bliver til".⁴⁶ Vi skal væk fra, at kunst blot er noget, der er objektivt registrerbart i verden – ikke kun i forhold til kultur og kunst, men også æstetik.

5. Æstetik – revisited

Det er ikke kun i forhold til kunsten, at vi stiller os skeptiske overfor den næsten reflektive tilbedelse af det æstetiske. Man er ganske vist interesseret i holdningen til det skitserede, som kommer frem med udråbene: "se her", "kan du ikke se det", men egentlig er det kun frembringelsen, resultatet, produktet, som har interesse. Æstetikken reduceres til sine udtryksformer, og hvorfor og hvordan forsvinder i glemselen. Hele den verden, som det æstetiske fremtræder i, bliver reduceret til omgivelser. Udtryksformen, og ikke *hvorfor* og *hvordan* der udtrykkes, bliver altafgørende. Med Wittgensteins ord om kunstværket

42 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 223.

43 Ibid. 224.

44 Ibid. 373.

45 Ibid.

46 Ibid. 412.

tvinger det æstetiske os til det rigtige perspektiv, men tankerne kan også bevæge sig på en anden måde:

Kunstværket tvinger os – så at sige – til det rigtige perspektiv; men uden kunsten er genstanden et stykke natur, som ethvert andet, og at vi gennem vor begejstring kan hæve det op, det berettiger ingen til at stille det op foran os (...) Nu forekommer det mig imidlertid, at der ud over kunstnerens arbejde findes en anden måde, hvorpå verden kan indfanges under evighedens synsvinkel. Det er – tror jeg – den vej, som tanken bevæger sig på, når den på en gang flyver hen over verden og lader den være, som den er – i sin flugt betragtede verden fra oven.⁴⁷

Wittgenstein vil lade tankerne som tanker arbejde med verden i al sin skyagtige abstraktion og immaterialitet. Men at tænke kræver noget, og her kommer i positiv forstand æstetikken ind i en bredere betydning.

Æstetikbegrebet er oprindeligt et resultat af videnskabeligt arbejde udført af en lang række filosoffer (fx Baumgarten, Kant, Hegel, Nietzsche), hvor begrebet havde et epistemologisk sigte. Der er som allerede antydnet senere sket en ontologisering af begrebet, så det i stedet er blevet identisk med noget objektivt registrerbart i den virkelige verden. Problemet er, at det æstetikbegreb, man potentielt kan forstå med, i stedet er blevet et vilkår i den virkelige verden med en selvstændig eksistens. Det stiller ikke Knausgård tilfreds. Han vil lade sig inspirere for at se verden på en ny måde. Forudsætningen herfor er efter hans mening, at alt ikke underlægges en bestemt form for menneskelig målestok, men det er præcis, hvad den historiske udvikling har ført til. Den verden, som i dag er skabt, giver ikke plads til "det store, det guddommelige, det højtidelige, det hellige, det smukke og det sande".⁴⁸ Det er tværtimod blevet til "noget tvivlsomt eller tilmed latterligt". "Vi forstår alting, og det gør vi fordi vi har forvandlet alt til os selv".⁴⁹ Det forstår vi på den måde, at vores *blikke* dybest set ikke mere kan skelne; altså der kommer ikke mere noget nyt *fra* mennesket, paradoksalt nok netop fordi alt på forhånd er reduceret til en menneskelig målestok.

Forestillingskraften og idealerne har flyttet sig. Det er ikke kun naturkraften, som har flyttet sig fra at være en fjern og farlig sfære til at blive en nær og ægte partner for mennesket. Politikken er blevet pragmatisk, og religionen har heller ikke modstået presset, men lagt alt fremmed til side i et forsøg på at tilpasse sig verden, som den er. "For sådan er virkeligheden nu: alt er som det er".⁵⁰ Verden er blevet til kultur, verden er blevet til æstetik. Verden lukker sig, og kun hvis det kan "betale sig", åbnes den. Men Knausgård mener ikke, at menneskets verden kun består af en urokelig, given viden som en form for "sindets bjerge og klipper", for det ville efter hans mening på forhånd miskreditere tænkning.

47 Ludwig Wittgenstein, *Kultur og værdi – spredte bemærkninger* (Århus: Klim, 2010) 14f.

48 Knausgård, *Min kamp 1*, 248.

49 Ibid.

50 Knausgård, *Sjælens Amerika*, 74.

Ganske vist relativiserer tanker verden, men det er samtidig forudsætningen for, at verden kan blive sandere: "løgnene eller misforståelserne eller uefterretteligheden lå i forestillingerne om virkeligheden, ikke i virkeligheden, som var uden for sprogets rækkevidde".⁵¹

Vi er tilbage ved forestillingerne, men også med et ønske om at relativere verden for at åbne op for tankerne. Udgangspunktet kan her være, at mange begivenheder sker, uden at man bemærker det. Lyotard kalder det "begivenheder uden barrikader" og forklarer, hvad han mener på følgende måde:

De kommer til os skjult under dagligdagens ydre. For at kunne mærke deres karakter af begivenhed skal man kunne lytte til den enestående klang, de har, hinsides deres tavshed eller larm. Man skal være modtagelig over for "det hænder" snarere end for "det, som hænder".⁵²

Lyotard præciserer, at det ikke er et spørgsmål om koncentration eller opmærksomhed, men at man her snarere skal lade sig lede af Freud, som fortæller analytikeren, at han skal lytte til patientens tale med "flydende opmærksomhed". På den måde kan det opnås, at man ikke foregriber betydningen af det, som siges, med et "påskuds" beskyttende mediering. At møde en begivenhed er da som at stå på grænsen til intetheden. "Begivenheden forbliver utilgængelig, så længe selvet lader sig forføre af sin egen natur, af sine rigidomme, sin sundhed, erkendelsen og hukommelsen".⁵³ Lyotards forslag er derfor: "Lad os blive svage og syge ligesom Proust".⁵⁴

Proust har om nogen været beskæftiget med, hvordan man skulle forholde sig til virkeligheden og spørger, hvordan det egentlig forholder sig med virkeligheden i vores moderne verden: "på alle områder har vor tid den mani kun at ville vise tingene midt i deres virkelige omgivelser og derved udrydde det væsentligste, den åndshandling, der isolerer dem fra virkeligheden".⁵⁵ Drop realismen, det har ikke meget med den menneskelige virkelighed at gøre. Det gælder selvfølgelig ikke mindst kunsten, hvorom Proust skriver:

Det er ganske givet, at kun gennem tanken besidder man tingene: man besidder ikke et maleri, fordi man har det hængende i sin spisestue, medmindre man også forstår det, heller ikke en egn, hvor man bor, men måske slet ikke ser på.⁵⁶

Men også helt generelt skriver Proust, at der er andet og mere på spil end virkelighed og forstandens arbejde. Forstanden er ikke:

det fineste apparat, det mest velegnede til at gribe det sande, det er kun en grund mere til at begynde med forstanden og ikke med en underbevidst intuition, en fiks og færdig tro

51 Knausgård, *Min kamp* 5, 347.

52 Lyotard, *Vandringer*, 41.

53 Ibid.

54 Ibid.

55 Proust, *På sporet efter den tabte tid: I et rosenflor af purunge piger*, 219.

56 Marcel Proust, *På sporet efter den tabte tid: Forladt af Albertine* (København: Munksgaard/Rosinante, 1994), 141.

på forudannelser. Det er livet selv, der lidt efter lidt ved eksempel efter eksempel sætter os i stand til at konstatere, at hvad der er det vigtigste for vort hjerte eller vort sind, erfarer vi ikke ad tankens vej, men ved helt andre evner. Og så er det forstanden selv, der erkender disses overlegenhed, gennem fornuftslutninger bøjer sig for dem og indvilliger i at blive deres medarbejder og tjener.⁵⁷

Knausgård er som Proust forfatter, romanforfatter, så i forlængelse heraf skal det med en kortfattet litteraturanalyse beskrives, hvordan der formelt kan åbnes op for en aktiv, kritisk, analytisk æstetik, som samtidig skaber rod – og ikke rødder – i kulturen. Vores påstand er, at Knausgård forsøger at gøre det, som Benjamin skriver, at Proust gør:

Alting er uden for normen, lige fra selve opbygningen, der forener digtning, memoireværk og kommentar til syntaksen, hvor sætningerne går over alle bredder.⁵⁸

Her findes den moderne litteraturs tre nøgleord: *digtning*, dvs. det at være kunstner, *memoireværk*, dvs. man beretter noget, som for både Proust og Knausgård nærmere bestemt er nogle livserindringer og endelig *kommentar*, dvs. digterens selvrefleksioner, der bryder ind i værket. Med Adorno⁵⁹ kan vi fortsætte denne overvejelse: Refleksionen bryder med Proust (den sene Thomas Mann og Robert Musil) ind i den rene form-immanens i den nye roman. Hos Proust foregår det på den måde, at kommentaren konsekvent bliver vævet ind i handlingen; så konsekvent, at skellet mellem dem forsvinder. Hermed angriber forfatteren et grundlæggende element i forholdet til læseren: den æstetiske distance. Denne stod uforstyrrelig fast i den traditionelle roman. Nu varieres den som kameraets positioner i filmen: Snart holdes læseren udenfor, snart føres han på scenen af kommentaren, så bag kulisserne i maskinrummet. Helt ekstremt udfolder det sig hos Kafka, der fuldstændig fjerner den æstetiske distance. Han smadrer med det ene chok efter det andet læserens kontemplative skjulested i forhold til det, der læses. Den permanente trussel om katastrofen tillader ikke noget menneske at indtage en udeltagende tilskuerholdning. Hermed er der et afsæt for en aktiv, erkendelsesmæssig æstetik. Kafka gør det styret af digterværket, mens Knausgård som Proust gør det styret af memoireværket.

Man beskriver ikke blot verden, kulturen eller æstetikken, man overskriver den, idet man forholder sig til den og analyserer den. Man skal ikke kun befinde sig i verden, for så ender alt i smag og stil, man skal også bevæge sig i verden, og det kræver noget. I første bind af *Min kamp* skriver Knausgård på et tidspunkt følgende:

Den højmodernistiske litteratur med hele sit enorme omkringliggende maskineri var et redskab, en erkendelsesform, og når den var indarbejdet, kunne de indsigter den medførte,

57 Proust, *På sporet efter den tabte tid: Forladt af Albertine*, 9f.

58 Walter Benjamin, *Fortælleren og andre essays* (København: Gyldendal, 1996), 69.

59 Theodor W. Adorno, *Essays i utvalg* (Oslo: Gyldendal, 1992), 42-47.

forkastes, uden at det væsentlige ved den gik tabt, selve formen bestod, og den kunne blive vendt ind mod ens eget liv, de fascinationer der pludselig kunne fremstå i et helt nyt og betydningsfuldt lys.⁶⁰

Pointen hos Knausgård er, at den højmodernistiske litteratur – fx Virginia Woolf, James Joyce og Marcel Proust – kan være et redskab til at forstå med. En erkendeform, som han skriver, og på den måde noget, der kan give et blik på både en selv og den verden, man er en del af. I Knausgårds forståelse er *Ulysses* altså ikke nødvendigvis alene et æstetisk artefakt med selvstændig eksistens, men også noget, der tilbyder et blik, hvorigennem man kan se verden i et nyt og betydningsfuldt lys. Litteraturen er ikke alene noget, man kan analysere, men også noget man kan analysere med. Knausgård vender simpelthen om på problematikken og siger, at det ikke er ham og hans på forhånd givne forståelse, som skal interessere sig for bøgerne, men omvendt at bøgerne kunne lære ham noget: "vi skulle bare læse dem, der var ingen andre end mig der kunne lukke mig ude fra den verden".

6. Pædagogiske implikationer

Vi vil her i afslutningen forsøgsvis knytte de ovennævnte overvejelser til refleksioner inden for det pædagogiske område, hvor brugen af æstetik, kultur og kunst ofte spiller en betydelig rolle.

Inden for pædagogik bliver æstetik ofte associeret med en bevægelse, der går "fra indtryk til udtryk". Det vil sige, at æstetik bliver identisk med "en læringsmåde, hvorved man via æstetisk mediering omsætter sine indtryk af verden til æstetiske formudtryk for herigennem at kunne reflektere over og kommunikere om sig selv og verden".⁶¹ Lidt karikeret vil det sige, at fx skoleelever går en tur i skoven, og så går de hjem på skolen og maler et billede af det bagefter. Det vil sige, først er der en erkendelse, og efterfølgende er der en form. På den måde er det lige præcis *ikke* erkendelsesbegrebet, der er det centrale i forståelsen af det æstetiske. Ved bevidst eller ubevidst at reducere æstetik til en sådan bevægelse fra indtryk til udtryk får man en forståelse af verdens fænomener som noget, der blot strømmer ind i individet, som så efterfølgende omsættes til æstetik. Altså en grov instrumentalisering af æstetikken. Når æstetik defineres som "en sanselig symbolsk form, der rummer en fortolkning af os selv og verden, og som kan kommunikere fra, til og om følelser"⁶², så postuleres det, at æstetik næsten pr. definition udelukker refleksion. Det er blot at vende den problematiske opfattelse – om at tænkning og forståelse kun hører til mellem ørerne (det man kalder den *intelligible* verdensforståelse) – på hovedet. Følelser er alt og forstanden intet, påstås det dermed bevidst-løst. Det lyder ganske vist besnærende på den måde

60 Knausgård, *Min kamp* 1, 365.

61 Benny Austring og Merete Sørensen, *Æstetik og læring: Grundbog om æstetiske læreprocesser* (København: Hans Reitzels Forlag, 2006), 107.

62 Ibid. 68.

at have fundet frem til en måde at bryde med de kolde hjerner på, men konsekvensen er, at følelserne bliver enerådende. Det er vores opfattelse, at man bør stille sig både spørgende og tvivlende, hvis æstetikken på den måde tages som gidsel, når muligheden for at sætte ord på ens oplevelser begrænses af en bestemt forståelse af det æstetiske. Det er vel også og måske netop en pointe, at man ikke udelader den diskursive del, altså det begrebsanalytiske, fordi det bl.a. er den del, der faktisk gør det muligt at bevæge sig fra en æstetisk oplevelse til en æstetisk erkendelse. Først på den måde er det muligt at opnå erfaringer, som overskrider strømmen af såvel gode som dårlige umiddelbare oplevelser.

For pædagogisk tænkning vil det betyde, at der så at sige skal være noget tilbage. En rest af ubegribelighed eller uafgørlighed. Det vil sige en afstandtagen fra det aktuelle fokus på evidens og *viden, der virker* (som vel strengt taget ikke er andet end en instrumentalisering af vidensbegrebet) og en afstandtagen fra koncepter og pædagogiske brugsanvisninger som fx learning styles, cooperative learning, LP-modellen, PALS og RTI, hvor det ikke er tilgangen, der rettes ind efter undervisningen, men undervisningen, der rettes ind efter tilgangen. Sådanne tilgange reducerer pædagogik til at være fastfrosset tilrettelæggelse med eksplicitte instruktioner for, hvordan pædagogikken gennemføres fra ende til anden. Det er faktisk alt det, pædagogik ikke er. Pædagogik er derimod helt bevidst at arbejde med den uforudsigelighed, kompleksitet og mangetydighed, som mødet mellem mennesker altid implicerer; hvis ikke dette fastholdes, reduceres mennesket til en brik i en på forhånd given produktionsproces.

Men hvordan kan det æstetiske komme til udtryk i det pædagogiske felt, uden at det forsimples, reduceres eller entydiggøres og blot gøres til oplevelser? Lad os også her afslutningsvis give ordet til Karl Ove Knausgård: I første bind af *Min kamp* fortæller han om sin ven Esben, der indviede ham i "den avancerede litteraturs verden, hvor der ikke var noget, der kunne blive kompliceret nok", og hvor kunst ikke handler om det højeste forstået som noget højstemt, men om "det ubegribelige".⁶³ Hvis man fastholder Knausgårds perspektiv på litteratur, kan man spørge, om det altid er hensigtsmæssigt, at børn i skolen læser litteratur, der handler om børn, barndom og børnekultur. Skal litteratur i skolen blot være befordringsmidler til at snakke om mobning, skilsmisse og pubertetskriser? Skal litteraturundervisning altid afsluttes med at finde budskab, udsagn og konklusioner? Hvad med litteratur, der udfordrer eleverne og giver dem et radikalt andet blik på verden? Litteratur, der af-selvfølgeriggør deres omverdensforståelse. Litteratur, der fastholder det skjulte eller gådefulde. Kunne man forestille sig, at det interessante for eleverne ikke altid er de svar, litteraturen giver, men også ofte de spørgsmål den stiller? På den måde ville der være en åbning for den type litteratur, hvor netop det komplicerede og avancerede får udtryk. Litteratur, som er uforudsigelig og mangetydig. Naturligvis vil det gøre det vanskeligt for eleverne at få skabt en klar forestilling om den rette betydning og vanskeligt for dem at få skabt en bestemt sammenhæng. Men spørgsmålet er, om fx litteratur altid skal skabe klare

63 Knausgård, *Min kamp* 1, 365.

forestillinger om rette betydninger og bestemte sammenhænge? Måske er det i stedet – som Knausgård pointerede – erkendeformer.

Esben blev i øvrigt ved med at give Karl Ove indblik i den avancerede litteraturs verden, og Karl Ove begyndte at læse Benjamin, Ekelöf, Rilke og Mallarmé – men han "forstod ikke noget".⁶⁴ Karl Ove Knausgård forstår, at han ikke forstår dem, men samtidig er det hans pointe, at det måske ikke altid alene er litteraturens opgave at skabe forståelse: "alene det at være i kontakt med dem, have bøger af dem i bogreolen, førte til en bevidsthedsforskubelse, bare det at jeg vidste at de fandtes, var en berigelse, og om de ikke fyldte mig med indsigter, blev jeg desto rigere på anelser og fornemmelser".⁶⁵

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

Kasper Hertz Jansen

Æstetiske forudsætninger for Oplysningen hos Kant

Abstract

Immanuel Kant's Critique of Judgment is often read either in terms of art appreciation or teleology. In this paper however, the object is to examine the Critique of Judgment, especially the concepts of the Beautiful and the Sublime, in relation to the Kantian version of the Enlightenment. The main theses in the paper are as following: That Beauty can provide us with the sensuous experience of the possibility of the moral law and that the Sublime can provide us with the sensuous experience of the possibility that we as rational beings can effectuate the actual existence of the moral law.

Nøgleord

Kritik af Dømmekraften, teleologi, Oplysning, Immanuel Kant, æstetik

Denne artikel har to parallelle temaer, der begge handler om sammenhængen mellem Immanuel Kants *Kritik af Dømmekraften* og hans oplysningstanke. For det første plæderes her for, at det teleologiske menneske- og natursyn, som Kant indfører i sin tredje kritik,¹ er en forudsætning for oplysningstanken. For det andet, at de rene æstetiske domme om det skønne og det ophøjede fungerer som den sanselige forbindelse til det moralske og vores oversanselighed. De kan dermed give os troen på morallovens mulighed og modet til at virkeliggøre den – at skabe en stadigt bedre verden, orienteret mod idealet om en fuldkommen borgerlig forening i menneskearten. Oplysningstanken kan ses som et udgangspunkt for hele Kants filosofi. Hans bestræbelser på at tilskynde mennesket til at bruge sin rationalitet og hans indsigt i vanskelighederne herved ligger bag hans syn på natur og moral, på kultur og pædagogik,² herunder hans forsøg på at udrede, hvordan naturen passer til mennesket som betragtede og som handlende.

Kant deler filosofien op i en teoretisk og en praktisk del. Den teoretiske del har at gøre med naturerkendelse, mens den praktiske vedrører frihedserkendelse/moralitet. Kants kongstanke var, at vejen til en bedre verden går gennem oplysning, så naturligt nok har de

1 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790/93]. *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Werke* (Berlin: Verlag Georg Reimer/Walter de Gruyter 1902-1923). (Ak.), Bd. 5. – Dansk oversættelse ved Claus Bratt Østergaard: *Kant, Kritik af dømmekraften* (Frederiksberg: Det lille Forlag, 2005).

2 Vedrørende Kants pædagogiske tænkning, se: Klas Roth & Chris W. Surprenant, eds., *Kant and Education. Interpretations and Commentary* (New York & London: Routledge 2012).

Kasper Hertz Jansen, Kirke Værløse, Danmark

E-mail: kasperhertzjansen@gmail.com

to dele den fællesnævner, at han forsøger at give magten tilbage til mennesket selv. I den teoretiske del argumenter han overbevisende for, at mulighedsbetingelserne for erkendelse skal placeres i mennesket selv, mens han i den praktiske del argumenterer for, at moralloven kan erkendes a priori af mennesket og at mennesket derfor altid allerede kender moraliteten og dens grund, nemlig frihed.

I den teoretiske og praktiske filosofi plæderer Kant for, at naturerkendelsen af naturen er styret af tvingende love, som er ordnet i et naturrige, mens frihedserkendelsen er styret af lige så tvingende love, som er ordnet i et formålens rige. Hvis de to riger skal kunne påvirke på hinanden, så vi kan udvirke frihedslovene i naturen, må de to slags love kunne spille sammen. Derfor må Kant for det første vise, at den teoretiske og praktiske del af filosofien kan spille sammen. For det andet må han finde en instans, der gør mennesket i stand til at forbinde dem i det levede liv.

Denne problematik er udgangspunktet for *Kritik af dømmekraften*. Den forbindende instans fandt Kant nemlig i dømmekraften, nærmere bestemt den reflekterende dømmekraft, mens formålstjenligheden er måden at forbinde dem på. Ved at forestille os både naturen og menneskene som formålstjenligt indrettede, kan vi, ved hjælp af den reflekterende dømmekraft, udvirke frihedslovene i naturen.

I Kants undersøgelse af dømmekraften forsøger han at lade den være en uafhængig erkendelsesevne på linje med forstanden og fornuften. Dømmekraften har den særlige funktion, at den kan få forstandens gebet (naturen) og fornuftens gebet (friheden) til at spille sammen, hvorved den kan bibringe menneskene vigtige erkendelser og muliggøre virkeliggørelsen af moralloven.³

Oplysningen, som Kant anså som bevægelsen, der skulle gøre menneskeslægten i stand til skabe denne ideale verden, handler grundlæggende om, at vi skal træde ud af umyndigheden og have mod til at betjene os af vores egen forstand⁴. Forstanden er en del af den rene fornuft, med hvilken vi både kan afgøre, om noget eksisterer eller ej,⁵ og hvorvidt noget er rigtigt eller forkert i moralsk henseende. At vi skal have mod til det, betyder, at vi må tvinge os selv til at vælge af pligt overfor dét, der er større end os selv. Det, der er større, er i første omgang menneskehedens bedste i vor samtid og i sidste ende virkeliggørelsen af

3 Vedrørende den systematiske og moralske betydning af den æstetiske dømmekraft, se: Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. (Cambridge: Cambridge University Press 2001).

4 Kant, Immanuel. "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?" [1784], i Immanuel Kant, *Oplysning, historie, fremskridt*, oversættelse og udgivelse Morten Haugaard Jeppesen (Århus: Slagmark, 1993), 71. Ak. 8:35.

5 Forstået på den måde, at forstanden i forbindelse med sansningsevnen kan fælde domme, som hævder noget objektivt om, hvordan den fællesmenneskelige virkelighed er. Dvs. domme som kan være sande eller falske. Den teoretiske fornuft i snævrere forstand kan kun skaffe enhed og sammenhæng ved at regulere forstandens konstitutive virke. I "Hvad er oplysning" bruges betegnelsen 'forstanden' synonymt med 'fornuften' (forstået bredt), uden tekniske udredninger.

moralloven, hvilket Kant formulerer som en fuldkommen⁶ borgerlig forening i menneskearten.⁷

For at få mod til at træde ud af umyndigheden og indrette verden fornuftigt er det ikke nok, at vi kan benytte os af dømmekraften og tage beslutninger i de partikulære situationer. Vi må også have en sanselig forbindelse til morallovens mulighed, altså kunne få en fornemmelse af morallovens attributter, som det sker ved oplevelsen af skønheden. Derudover må vi have mod til at arbejde for dens virkeliggørelse, hvilket vi får ved at blive konfronteret med vores egen oversanselighed igennem oplevelsen af det ophøjede. Til sidst må vi også have en fornemmelse af, at vores påvirkning af verden er rettet mod et mål, og at vi som fornuftsvæsner er dem, der kan udvirke dette mål.

Den reflekterende dømmekraft bidrager med disse erkendelser via de 'rene' æstetiske domme (dommene om det skønne og det ophøjede), og således kan man sige, at oplysningsprojektet bliver muliggjort og bekræftet af oplevelserne af det skønne og det ophøjede.⁸

'Æstetik' bliver i kantiansk sprogbrug brugt på en væsentlig anden måde, end vi normalt i dag ville bruge det. Ordet æstetik er i en filosofisk sammenhæng, dvs. i modsætning til dagligdags sprogbrug, betegnelsen for systematiske overvejelser over den sansemæssige følsomheds og sensitivitets erfaringsområde. Således må det æstetiske hos Kant forstås som en fornemmelse for de partikulære situationer, man står i, og som en måde at begå sig i verden i alle de situationer, hvor man enten vil noget eller synes noget.

Den første del om den æstetiske dømmekraft i *Kritik af dømmekraften* har haft en stor virkningshistorie på bl.a. vores opfattelse af kunst og æstetik, og man kan med en vis ret hævde, at Kants ærinde har at gøre med smagen eller kunstkritikken. Man kan dog også vælge at se det fra en anden vinkel: At Kant undersøger dømmekraften for dømmekraftens skyld. Denne undersøgelse giver det videre resultat, at dømmekraften kan være den evne i mennesket, hvormed vi kan realisere det kategoriske imperativ i naturens rige. Og dermed, at undersøgelsen bliver lavet for menneskeheden skyld, fordi det "drejer sig om at vise dømmekraftens virke og gyldighed i forhold til det fælles"⁹ og "at den humane indretning af verden faktisk passer ind i den".¹⁰

Konsekvensen af at tænke på denne måde er, at de to dele af *Kritik af dømmekraften*, altså både kritikken af den æstetiske dømmekraft og kritikken af den teleologiske dømmekraft, kan ses som et hele, samtidig med, at det er en fortsættelse og fuldendelse af Kants kritiske projekt. Dertil kommer, at hvis den humane indretning af verden faktisk kan

6 Fuldkommen kan på dansk både bruges i betydningen '100 %' og i betydningen 'perfekt'. Hos Kant bruges den selvfølgelig i sin ideale betydning som 'perfekt'.

7 Kant, Immanuel. "Idé til en almen historie med verdensborgerlig hensigt"[1784], i Immanuel Kant, *Oplysning, historie, fremskridt, oversættelse og udgivelse* Morten Haugaard Jeppesen (Århus: Slagmark, 1993), 50-70. Niende Sætning. Ak. 8: 17-31.

8 Til temaet: Se Paul Crowther, *The Kantian Sublime. From Morality to Art* (Oxford: Clarendon Press 1989).

9 Friberg, Carsten, "Den æstetiske dom". I Esther Oluffa Pedersen, Per Jepsen og Carsten Friberg (red.), *Kants kritik af dømmekraften – Otte læsninger* (Århus: Philosophia 2007), 55.

10 Ibid.

passe sammen med verden, og dømmekraften er en menneskelig evne, der på den ene side muliggør, at vi kan realisere det kategoriske imperativ i naturens rige og på den anden side kræver, at vi tager ansvaret for det fælles på vores skuldre ved at fordre til udvikling og modige handlinger, betyder det også, at Kants oplysningsprojekt begynder at give mening.

Hvis naturens kausalitet ikke blot ikke umuliggør en frihedens kausalitet (som var Kants noget vage opløsning af fornuftens 3. antinomi *Kritik af den rene fornuft*), men at naturens kausalitet faktisk er en nødvendighed for den praktiske frihed, betyder det, at begge slags kausaliteter er nødvendige, hvis mennesket skal kunne forpligtes til at indrette verden fornuftigt¹¹. Det betyder, at det ikke er en begrænsning for moraliseringen af menneskeslægten, at vi lever i en verden, der er styret af naturens kausalitet. Det kan faktisk "vise sig at have et dobbelt formål, nemlig at tvinge fornuften til at indrette sig og til at blive et instrument for en genspejling af fornuften selv"¹². At altså idealet for den menneskelige indretning af verden må være en fuldkommen borgerlig forening i menneskeheden, og dermed være en genspejling af fornuften selv.

Hvis dette skal kunne være tilfældet, må der findes domme, dvs. påstande eller hævdelser, der på en gang er subjektive, men som alligevel rækker ud til det fælles, og som derfor både kan siges at gøre krav på at være almengyldige, uden interesse, forbundet med nødvendighed og subjektivt formålstjenlige, dog uden at dette krav behøver at kunne indfries – sådan som en erkendelsesdom kan. Dommene om det skønne og det ophøjede, der begge er såkaldt 'rene' æstetiske domme, er da også af en sådan karakter.

Af det skønne bliver vi foranlediget til at antage en formålstjenlighed i naturen, når vi oplever skønheden i naturen. En skønhed, der ikke lader sig bestemme deduktivt, men må føles. Og som trods sin subjektivitet dog alligevel føles som både almengyldig og meddelig. Det ville ikke kunne lade sig gøre, hvis naturtingene kun kunne ses i deres formålsløse mekanisme¹³.

Af det ophøjede bliver vi foranlediget til at antage en formålstjenlighed i mennesket, fordi vi formår at distancere os fra naturen og derved føle lyst over vor egen oversanselighed. Hvorved vi må antage, at vi har en bestemmelse og en retning.

Samtidig minder det skønne os om det sædelige ved at fungere på samme måde som det kategoriske imperativ, mens det ophøjede giver os modet og troen på, at vi kan indfri fornuftens bud og udvirke morallovens virkeliggørelse.

11 Den praktiske frihed er en menneskelig evne til at kunne bestemme sig selv til handling udelukkende ved hjælp af fornuften, og eftersom den skal kunne udledes i en verden, hvor man kan bestemme sig for handling, kræver det naturens kausalitet.

12 Friberg, "Den æstetiske dom", 55.

13 Kant, *Kritik af dømmekraften*, § 23, 5. afsnit. Ak. 5:246.

Om dømmekraftens a priori princip om formålstjenlighed

Den teoretiske begrundelse for naturens formålstjenlighed ligger i skellet mellem fænomener og tingene i sig selv. Fordi fænomenerne netop er fremtrædelser, må vi også forudsætte, at de er fremtrædelser af noget. Det giver os på den ene side muligheden for at antage en skjult orden i naturens indretning og på den anden side giver det os muligheden for, at vi kan knytte an til det samme, som er forudsætningen for det skønnes og det ophøjedes gøren krav på en mulig almengyldighed.

Formålstjenligheden må, hvis den ikke bare skal være en belejlig tanke for at få teorien til at passe sammen, vise sig i konkrete situationer i livet. Kant argumenterer for, at den kommer til syne i to forskellige slags situationer; nemlig i forbindelse med domme om det skønne, hvor tanken om naturens formålstjenlighed melder sig, samt i forbindelse med domme om det ophøjede, hvor tanken om menneskets formålstjenlighed melder sig.

Som en naturlig konsekvens af Kants forhåbninger på menneskehedens vegne og hans kamp mod overtro og for naturvidenskabens fortrin, må han lave en skelnen mellem det, vi kan sige noget om, og det vi ikke kan sige noget om. Men Kant har indset, at hvis vi overhovedet vil forholde os til de spørgsmål, der ligger uden for naturvidenskabens domæne, må vi have en måde at tale om det på. I forlængelse af denne tanke, indfører han i *Kritik af dømmekraften* et skel mellem naturens mekanik og naturens teknik.

Overordnet kan man sige, at naturens mekanik er alt det, der kan forklares ud fra naturkausale sammenhænge, mens naturens teknik er teleologien (tanken om, at dét vi ikke kan forklare, alligevel passer ind i vores forståelse af verden). Kant pointe er, at vi skal bruge naturens mekanik som forklaringsmetode så langt som muligt, hvorefter vi kan bruge naturens teknik; ikke som forklaringsmetode, men som en tilgang til alt det vi ikke forstår.

I *Kritik af den rene fornuft* (1781/1787) og i *Prolegomena* (1783) er en af hans store advarsler, at fornuften, der søger mod totaliteter og helheder, vil forsøge at forklare også de ting, som vi ikke kan forklare. At fornuften så at sige kan komme til at lave fejlslutninger, som eksempelvis at hævde sjælens eksistens, og at den derfor må holdes i ave af forstanden.

Hans nye agenda i *Kritik af dømmekraften* er at sige, at der findes en grænse for, hvad vi kan forklare ved naturens mekanik, og der vil altid være nogen, der prøver at bilde os ind, at de kan forklare det, der ligger udenfor. Dette kalder Kant for overtro, og hans berømte parole for oplysningen, "hav mod til at betjene dig af din egen forstand"¹⁴ handler netop om, at man skal have mod til at modsige dem, der overskrider grænsen mellem naturens mekanik og naturens teknik. Dog skal man ikke af den grund afholde sig fra at stille spørgsmålene i grænselandet, når man blot er klar over, at det er crossspørgsmål.

For Kants system har formålstjenligheden dog ikke noget at gøre med at tro eller ikke tro. Hvis dømmekraften skal kunne forbinde naturen og friheden, må den have et a priori princip, og dette princip er formålstjenligheden.

14 Kant, "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?", 71. Ak. 8: 35.

Kant argumenterer for, at formålstjenligheden er et transcendentalt princip¹⁵, hvilket bare betyder, at det skal forstås som et a priori princip, der fungerer som mulighedsbetingelse for vores erfaringsdannelse i forbindelse med dømmekraftens virke. Fordi formålstjenligheden er princip for dømmekraften, kan det ikke gælde i objektiv henseende i henhold til at foreskrive naturen noget. I så fald ville det være isoleret til forstandens gebet. Derfor må princippet om formålstjenlighed udelukkende kunne gælde i "subjektiv henseende; dømmekraften betjener sig af det for at foreskrive ikke naturen (som autonomi), men sig selv (som heautonomi) en lov for sin refleksion over den"¹⁶.

Naturens formålstjenlighed er således ikke som en egenskab ved naturen, men derimod en egenskab ved mennesket. Vi må forholde os til naturen *som om* den er formålstjenlig. Det er derfor ikke naturen, der stræber, men mennesket, der opfatter naturen, *som om* den er stræbende.

Afsluttende kan vi konkludere, at formålstjenlighed er et begreb, der både dækker vor måde at forholde os til naturen og vor måde at forholde os til os selv som fornuftsvæsener, og således fungerer det som bindeleddet mellem naturen og friheden.

Dømmekraftens erkendelser

Som en konsekvens af Kants problemer med at bibeholde det mekaniske natursyn, udvider han naturopfattelsen i *Kritik af dømmekraften*, så den bliver teleologisk; at vi nødvendigvis må opfatte naturen *som om* den er formålsrettet.

Princippet om formålstjenlighed bliver brugt af den reflekterende dømmekraft, når vi skal forholde os til verden, og dømmekraften fordrer sine egne erkendelser. Dømmekraften kan ikke give erkendelser sådan som forstanden og fornuften kan indenfor hver deres respektive gebet, fordi dømmekraften ikke kan forbinde til et begreb. Den kan kun anvende sit eget princip om formålstjenlighed som rettesnor, hvorved dømmekraften kan etablere forbindelsen til ubestemte begreber. De ubestemte begreber ligger indenfor det oversanselige substrat, som mennesket jo også selv tilhører i dets noumenale bestemmelse; som oversanseligt væsen, hvor vi kan sætte os mål og handle efter dem. Men mennesket har ikke bare en oversanselig side. Vi er også lovgivere i formålenes rige, hvorfor vi kan bruge vor oversanselige side i naturen til at ændre på selvsamme.

Erkendelsen, som de rene æstetiske domme fordrer, må bidrage til bevægelsen med at ændre på verden, og ændringen må være på vor oversanseligheds præmis; nemlig at hjælpe til med at virkeliggøre den fuldkomne borgerlige forening i menneskeheden.

Hvis oplysningstanken skal give mening og kunne virkeliggøres, kræver det to erkendelser: På den ene side erkendelsen af naturen som formålsrettet¹⁷, hvilket åbner for

15 Kant, *Kritik af Dømmekraften*. Indledningen del V. Ak. 5: 181 ff.

16 Ibid. Indledningen V, afsnit 7. Ak. 5: 185 f.

17 Det kan selvfølgelig aldrig være andet end en *som om*-erkendelse qua skellet mellem fremtrædelserne og deres oversanselige substrat.

muligheden for det kategoriske imperativs virkeliggørelse i naturen, og på den anden side erkendelsen af mennesket som formålsrettet, der åbner for muligheden for udviklingen af verdenssamfundet gennem sædelovens virkeliggørelse.

Jeg følger her to hovedlinjer:

1. Det skønne giver os en sanselig forbindelse til sædeligheden og leder os til at forstå naturen ikke blot som en mekanisme, men som formålstjenligt indrettet. Hvis naturen er formålstjenlig, må der være et sidste mål for den ordnede natur og der må være et endemål for naturen, som ikke selv kan være natur, men må ligge udenfor. Det sidste mål er den menneskelige kultur, mens endemålet er mennesket i dets noumenale bestemmelse.
2. Det ophøjede tvinger os mennesker til at tage stilling til vores egen oversanselighed; det giver os modet til at følge morallovens 'skal', og viser os derigennem, at mennesket har en særlig plads i det ordnede system (som det, der ligger uden for og derfor kan fungere som endemål).

Det skønne og formålstjenlighed

Tanken om naturens formålstjenlighed støder vi på i forbindelse med det skønnes fordring på almengyldighed og meddelelighed (om end det også kan siges at være udgangspunktet for, at vi overhovedet leder efter forklaringer på hændelser).

I smagsdommen ikke kan etablere en forbindelse til bestemte begreber. I stedet for at bestemme eskalere erkendelseskrafterne i et frydefuldt spil, der får os til at bedømme genstanden som 'skøn' i mangel af bedre. Således bevæger vi os væk fra den mekaniske tilgang til naturen: "Det sanselige underlægges et herredømme, som fornuften vil udvide, så sanseligheden kommer til at stemme overens med dens (fornuftens) eget (praktiske) gebet"¹⁸.

Når vi finder noget smukt udelukkende på baggrund af en subjektiv følelse, men alligevel tillægger dommen almengyldighed og meddelelighed, må der være noget almenmenneskeligt, der binder det sammen. Det almenmenneskelige er fornuften, og sanseligheden må derfor forestilles som stemmende overens med fornuftens egne love.

Fornuften fordrer fuldstændighed og totalitet. Derfor må den forestille sig verden, som om den var virkeliggørelsen af et system af formål (moralloven). Men hvis vi skal få denne erkendelse, må vi også konfronteres med den sanseligt, hvilket er det skønnes opgave: Det skønne "afslører en naturteknik for os, der lader naturen forestille sig et system, der stemmer overens med love, hvis princip vi ikke kan finde indenfor den samlede forstandsevne"¹⁹ – altså afslører en formålstjenlighed i naturen, som vi, når vi først en gang har fået denne erkendelse, nødvendigvis må brede ud over hele vores forståelse af naturen, der aldrig mere kan blive ren mekanisme.

18 Kant, *Kritik af Dømmekraften*, § 29, 2. afsnit. Ak. 5:265.

19 Ibid., §23, 5. afsnit. Ak. 5: 246.

Princippet om formålstjenlighed får os altså også til at ændre vores syn på fænomenerne omkring os og gør, at "fænomenerne ikke blot må bedømmes som tilhørende naturen i dennes formålsløse mekanisme, men også som henhørende under noget, der er analogt med kunsten"²⁰.

Hvis vi opfatter naturen som rettet mod et formål, betyder det også, at der må være et mål, der ikke er et formål for noget andet, men et formål i sig selv. Og det formål kan ikke være en del af naturen, eftersom alt i naturen altid kan være formål for noget andet. Kant argumenterer da også for, at endemålet er mennesket i dets noumenale bestemmelse. Det gjorde han allerede i sin moralfilosofi, hvor han som grund for det kategoriske imperativ lagde den antagelse, at hvis der findes formål, der ikke er relative, men "hvis [dessa] eksistens i sig selv har absolut værdi, noget der som *mål i sig selv* kan ligge til grund for bestemte love, så vil grunden for et muligt kategorisk imperativ, dvs. for en praktisk lov, ligge i dette, og i dette alene"²¹.

Mennesket som homo noumenon er altså dette formål, hvis eksistens i sig selv har absolut værdi, og som derfor kan legitimere vor formålssætten i det hele taget. Men det forpligter at være endemål. Vi må derfor "udsøge os det, som naturen kan yde med henblik på at forberede mennesket på, hvad det selv må foretage sig for at være endemål"²².

At være et moralsk menneske handler for Kant om at være værdig til at være lykkelig, en værdighed man ifølge Kants moralfilosofi kun tilkommer ved at være motiveret af ens pligt, altså at man handler af agtelse for moralloven. De hypotetiske imperativer, som byder over viljen i de partikulære situationer vedrører dygtigheden (de problematiske) og lyksaligheden (de assertoriske), og således er der to muligheder for, hvad naturen kan yde med henblik på, hvad mennesket selv må foretage sig.

Den første mulighed er, at man skal være værdig. Som lovgiver i formålenes rige har man umiddelbart en værdighed (til forskel fra ting, der kun har en pris²³). Men det kræver, at man sætter sig gode formål, og for at sætte sig gode formål må man kultivere sig, dvs. dygtiggøre sig. Den første mulighed leder således frem til, at mennesket skal kunne *bruge* naturen til at udvikle sine naturlige anlæg.

Den anden mulighed er, at man skal være lykkelig. Hvis lykken skulle være svaret på, hvad naturen kan yde med henblik på, hvad vi må gøre for at gøre os fortjent til at være endemål, ville det indebære en forestilling om, at naturen kan *tilfredsstille* mennesket. Det kan selvfølgelig ikke være tilfældet, eftersom det er fornuften, der driver os fremad.

Vi ser hurtigt, at værdigheden hænger essentielt sammen med at gøre sin pligt (overfor fornuftens bud). Hvis naturen derfor skulle have et sidste mål ("en ting eller fænomen i

20 Ibid.

21 Kant, *Grundlæggelse af sædernes metafysik. På dansk ved og med indledning af Tom Bøgeskov* (København: Hans Reitzels Forlag, 1999 [1785]), 87. Ak. 4: 428.

22 Kant, *Kritik af Dømmekraften*, § 83, 3. afsnit. Ak. 5: 431.

23 Kant, *Grundlæggelse af sædernes metafysik*, 96. Ak. 4: 434.

mængden af alt, der kan sanses²⁴), der er inden for naturen, må det være den menneskelige kultur, der gør os i stand til at sætte os gode formål og bevæge os frem mod en fuldkommen borgerlig forening i menneskearten.

Naturens endemål er derimod noget andet²⁵. Kants moral bygger på antagelsen om, at der kan findes formål, der ikke er relative i forhold til noget andet, men er mål i sig selv. Derfor kan naturens endemål ikke være kulturen (der jo foregår i verden og bl.a. kan siges at være relativ i forhold til målet om en fuldkommen borgerlig forening i menneskearten), men må være noget, der ligger uden for naturen.

Mennesket som homo noumenon er det eneste, der ligger uden for naturen og dermed kan være endemål, eftersom det ikke er relativt i forhold til noget andet. Carsten Fogh Nielsen giver følgende udlægning af Kants argumentation: Mennesket er det eneste væsen, der kan se tingene i verden, ikke bare som ting, men som midler, der kan fremme bestemte formål. Vi kan altså "se andre ting som formålstjenlige, og kan dermed tilskrive formålstjenlighed til ting og fænomener i naturen"²⁶. Det gør os til noget specielt og giver os en unik position i forhold til naturen. Ydermere kan vi "skabe et system af formål ud af et aggregat af formålstjenligt formede ting"²⁷. Dermed kvalificerer vi os til ikke blot at være dette ikke-relative formål, der kan legitimere brugen af begrebet om formål i sig selv, som Kants moralfilosofi bygger på.

Vi kan altså ses som endemål og som personer, der har en værdighed. Men for at kunne arbejde for at gøre os værdige til at være lykkelige, må vi først komme til hvad Kant i artiklen "Formodninger om begyndelsen på den menneskelige historie"²⁸ kalder 'fornuftens fjerde skridt' i overgangen fra naturens formynderskab til frihedens stade, hvor vi bliver opmærksomme på, at mennesker må betragtes som mål i sig selv. Det betyder, at vi for det første må have erkendelsen af naturen som formålstjenlig, hvilket vi får i mødet med det skønne, og erkendelsen af, at vi selv er dette ikke-relative formål, hvilket vi får gennem følelsen af det ophøjede.

Det ophøjede og formålstjenlighed

Det ophøjede er det, der direkte konfronterer os med vores oversanselige side. Nok fordrer smagsdommen for at kunne være almenfyldig også, at vi har en oversanselig side, men sindskræfterne er kun i hvilende kontemplation, mens subjektet frydes over den interesseløse lyst, hvorfor vi ikke bliver tvunget ud af vor vante tankegang. I forbindelse med det ophøjede – i dets to former, nemlig det overvældende store og det overvældende kraft-

24 Nielsen, Carsten Fogh. "Mennesket som naturens endemål – den moralfilosofiske betydning af 'den teleologiske dømmekrafts metodelære' (§§ 82-84)". I *Kants Kritik af Dømmekraften – otte læsninger*, redigeret af Esther Oluffa Pedersen m. fl., 193.

25 Carsten Fogh Nielsen argumenterer i "Mennesket som naturens endemål" for denne forskel. Ibid., 183.

26 Ibid., 197.

27 Ibid., 197.

28 "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" [1786]. Ak. 8: 114.

fulde – tvinges indbildningskraften ud til grænsen for dens formåen, og for ikke at overmandes af naturens væld og styrke bliver vi tvunget til at søge til vores noumenale side for at kunne bevare herredømmet.

Naturen, som vi i forbindelse med smagsdommen havde opfattet som om den var ordnet efter en hensigt, hvor alt passede sammen i den fineste harmoni, viser sig pludselig at være fuldstændig det modsatte. Nu fremstår den pludselig som uformålstjenlig for vores forstand, "som voldeligt over for vor indbildningskraft"²⁹, og vi står måbende tilbage. Men idet vi distancerer os fra det uforståelige, kommer en gejst i os, der gør, at jo mere uformålstjenligt og voldeligt det forekommer, jo mere ophøjet føler vi det. Vi er andet og mere end natur. Vi er fornuftsvæsener. Vi er mål i os selv. Vi er lige ved at få den tanke, at vi er grunden til, at alt dette er blevet skabt.

Lige indtil forstanden kalder os tilbage. Det kan godt være, at følelsen af det ophøjede giver anledning til ideer, der bevirker at vi "i os selv kan føle en formålstjenlighed, der er helt uafhængig af naturen"³⁰. Men ideerne er jo ikke i stand til at blive virkeliggjort, men fungerer kun som noget, vi stræber mod.

Naturens tilsyneladende kaotiske uformålstjenlighed i forbindelse med dommen om det ophøjede får os altså til at kigge indad. Ved stormens rasen eller stjernehimlens uendelighed går det op for os, at vi rent faktisk kan forsøge at tænke helhederne, men at indbildningskraften når en grænse, hvor vi ikke kan nå længere med den – at vi simpelthen ikke kan forestille os, hvordan helheden ville se ud. At der mangler noget, som vi ikke har mulighed for at nå. Men indbildningskraftens nederlag er ikke forgæves. I bevægelsen erkender vi nemlig nederlaget, og selve det, at vi kan tænke manglen³¹, viser, at vi er noget andet end naturen: Bevægelsen fører til den sanselige erfaring af, at vi har en oversanselig side.

Det er grunden til, at Kant er så forhippet på at tilføre følelsen af det ophøjede de samme attributter som erkendelsesdommen, altså begrebsbestemmelsen af et objekt. Disse attributter til følelsen af det ophøjede er, at dommen gør krav på at være nødvendig, almengyldig, uden interesse og subjektivt formålstjenlig, så den kan ligne erkendelsesdommen og dermed legitimere erkendelsen af personen selv som et oversanseligt væsen.

Denne bevægelse, hvor vi som mennesker oplever, at der er noget, der overgår vore forstandsevner, og bagefter finder ud af, at det er vores egen fornuft, der overgår, giver os, som det eneste i naturen, mulighed for rent faktisk at erfare overskridelsen af sanseligheden. Og det er derfor, at "det ophøjede er tæt forbundet med menneskets erfaring af sig selv som et frit og moralsk væsen"³². Hvordan og hvad vi så skal gøre som frie og moralske væsener, må afgøres i de partikulære situationer. Men med denne mulighed for at erfare vores noume-

29 Kant, *Kritik af Dømmekraften*, §23, 3. afsnit. Ak. 5: 245.

30 *Ibid.*, §23, 5. afsnit. Ak. 5: 246.

31 Bjerre, Henrik Jøker. "Alene det at kunne tænke det". I *Kants Kritik af Dømmekraften*, redigeret af Esther Oluffa Pedersen m.fl., 81.

32 *Ibid.*, 84.

nale side, får vi den sanselige forbindelse til udviklingen af verden, der direkte konfronterer os med det kategoriske imperativ.

Det skønne og det ophøjede som mulighedsbetingelser for oplysningen

Formålet med dette afsnit er at vise, hvordan følelsen af det ophøjede forudsætter oplevelsen af skønheden. Det skønne fungerer som symbol for sædeligheden og bidrager til vores kultivering. Det ophøjede forudsætter derimod, at man både er kultiveret og modtagelig over for ideer, og dette sker gennem oplevelsen af det skønne. Hvis man først er modtagelig over for ideerne, og får oplevelsen af det ophøjede, er man i kontakt med sin egen oversanselige side og har nok trodsighed til at være moraliseret og arbejde for et moraliseret samfund. Således ser jeg en bevægelse, der går fra det skønne over det ophøjede mod et moraliseret samfund.

Det skønne som symbol på sædeligheden

Den sanselige forbindelse til det sædelige kommer igennem skønheden, der i sin karakter af almengyldig dom fungerer som symbol på noget andet og mere end bare skønhed.

Symbolet bliver hos Kant brugt som en måde at anskueliggøre ideerne. Fordi ideer aldrig kan være genstand for anskuelse, har de brug for et medium, hvori vi som mennesker kan forholde os til dem og samtale om dem. Det skønne er hos Kant symbolet på sædeligheden, fordi det er en måde at anskueliggøre det kategoriske imperativ. Derfor er det også magtpåliggende for Kant, at dommen om det skønne hævder at være almengyldig, nødvendig, subjektiv formålstjenlig og uden interesse. Fordi den så har de samme attributter som det kategoriske imperativ og derfor fungerer som mediator mellem det virkelige og det mulige. Eller sagt på en anden måde: at det skønne lader os ane det kategoriske imperativs virkeliggørelse i verden, hvilket aldrig kunne lade sig gøre uden symbolet.

At det skønne er symbol på sædeligheden forklarer Kant med, at skønheden kan ses i analogi til det moralske. Ligesom fornuften etisk giver begæret efter det gode en retning og en lov i form af det kategoriske imperativ, giver dømmekraften æstetisk sig selv sin egen lov i form af formålstjenligheden. Begge retningsvisere forudsætter en oversanselighed, idet friheden grunder i oversanseligheden, der på praktisk vis melder sig i det kategoriske imperativ, og den æstetiske dømmekraft forudsætter et oversanseligt substrat ved både mennesket og naturen, der på symbolsk vis melder sig i skønheden³³. Ved således både at forudsætte det samme og have de samme attributter, kan skønheden vise muligheden af morallovens virkeliggørelse i verden.

33 K.E. Løgstrup, *Kants Æstetik* (København: Gyldendalske boghandel, Nordisk Forlag A/S, 1965), 52.

Udover at fungere som symbol på sædeligheden har det skønne også den funktion, at det "lærer os (...) at være opmærksomme på det formålstjenlige i følelsen af lyst"³⁴. Følelsen af lyst og ulyst som indbegreb af menneskets evne til at føle overhovedet bliver jo brugt i alle typer æstetiske domme og er ikke nødvendigvis rettet mod det sædelige. Men i smagsdommen går det op for os, at lysten også er formålstjenlig for moraliteten og dermed for mennesket som mål i sig selv og en fornuftig indretning af verden. Dermed bidrager det til kultivering af mennesket, som er der, hvor mennesket bliver frataget sin vildskab og lærer færdigheder, der rækker til alle formål.

Vi ser her, at mennesket i forbindelse med smagsdommen både bliver mindet om moralloven og vor forpligtigelse til at kultivere os selv. Begge dele er en forudsætning for, at vi kan opleve det ophøjede. Som væsener, der både er drifts- og fornuftsstyrede, er det dog ikke nok at ruske op i vor magelighed; vi må udsættes for en rystelse, hvis vi tillige skal kunne få oplevelsen af, at vi rent faktisk *kan* lade fornuften styre vore handlinger. Det, hævder jeg, er det ophøjedes fineste opgave hos Kant.

Det ophøjede som menneskets moralske motivation

Vi skal handle pligtigt over for andre mennesker. Vi skal indrette staten på en fornuftig måde, og vi skal gøre opdragelsen kosmopolitisk, så fremtidige generationer vil og kan indrette verdenssamfundet fornuftigt. Men for at tage alle disse radikale skridt må hver af os vide, at hver og en af os gør en forskel og har muligheden for at bidrage til denne udvikling.

Konfrontationen med det uendelige i naturen er hos Kant dét, der bliver anstødet til denne aktivitet hos mennesket. Det sætter gang i en slags indre revolution, der kan blive anledningen til en ydre revolution. Ikke at Kant var revolutionær, hvilket vi eksempelvis ser i hans skelnen mellem den offentlige og private brug af fornuften³⁵, hvor han argumenterer for, at folket skal have frihed til at kritisere i deres fritid, mens de, når de udfører et hverv, må rette ind efter de gængse normer.

Men alligevel – det ophøjede ryster os i vores grundvold og fylder os med en frydefuld lyst over vores egen evne til at udkaste storstilede idéer, hvilket kan hævdes at udgøre fundamentet for revolutionen. Men førend menneskene skal kunne opleve rystelse, må de først være klar til det. De må først dygtiggøre sig og udvikle deres naturlige anlæg for de sædelige idéer, så de formår at distancere sig både rent fysisk og i tanken fra det, der virker overvældende og skræmmende.

Når vi således tillægger dommen om det ophøjede almengyldighed og meddelelighed, betyder det, at vi kan forudsætte, at alle andre har mulighed for at opleve det samme, som vi gør, fordi alle fornuftsvæsner har adgang til den sædelige følelse.

34 Kant, *Kritik af Dømmekraften*, afsnittet efter § 29, *Almen bemærkning til de æstetisk reflekterende dommes eksposition*, afsnit 2. Ak. 5: 266.

35 Kant. "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?", 73. Ak. 8: 36.

Herfra bliver det dog lidt kringlet: Kant siger på den ene side, at "hvis sindet skal stemmes til en følelse af ophøjethed, må det være åbent for idéer"³⁶ og videre, at "hvis der ikke sker en udvikling af de sædelige idéer, vil det, som vi, der allerede er kultiverede, omtaler som *det ophøjede*, blot forekomme den primitive som slet og ret skrækkindjagende"³⁷. Men på den anden side udvikler følelsen af det ophøjede også de sædelige idéer. Det sker med erfaringen af, at vi formår at distancere os fra det potentielt frygtindgydende og dermed bliver opmærksomme på, at "sindet har en bestemmelse, der i et og alt overskrider naturens gebet (nemlig den moralske følelse)"³⁸.

Vi kan ikke uden videre forudsætte, at alle andre oplever det ophøjede. Og det ophøjede både forudsætter og udvikler de sædelige idéer. Dermed kan almengyldigheden i dommen udelukkende grunde i de fællesmenneskelige anlæg for de sædelige idéer, og eftersom alle mennesker har sædelige idéer (der dog kan udvikles), må der være en eller anden grænse (sandsynligvis noget udflydende), der markerer, hvornår man som menneske er modtagelig for det ophøjede.

Grænsen går ved, om man har sans for det skønne (omend det ikke er en klar grænse, da man ikke nødvendigvis kan sige, at folk, som har sans for det skønne også kan opleve det ophøjede). Men følelsen af det ophøjede kræver i hvert fald en sanselig forbindelse til det moralske, som vi får igennem det skønnes symbolværdi. Oplevelsen af det ophøjede forudsætter således en disciplinering, en kultivering og en åbenhed over for idéer. Men hvad sker der så i konfrontationen med naturens vælde?

Mennesket står over for noget ufatteligt, der sætter gang i refleksionen over, hvad man selv er i stand til og man opdager, at man ikke er i stand til at begribe naturen i dens helhed eller forstå meningen. Verden synes uforståelig og vi står som måbende tilskuere uden at kunne gøre fra eller til. Vi søger tilflugt i en forvisning om, at vi er noget mere og andet end blot ren natur; vi har en evne til at opkaste idéer og dermed at sætte os fjerne mål, hvorved vi kan ændre verden.

Oplevelsen af det ophøjede i naturen indgyder os mod til at gøre noget ved tingenes tilstand, netop fordi vi bliver konfronteret med noget, der er større end os selv. I disse situationer kan man enten vælge at resignere og overlade alt til skæbnen, eller man kan vælge at hæve sig over sin egen forstand. Hvis man vælger det sidste, giver det anledning til en moralsk besindelse, der ligner det kategoriske imperativ i sin opbygning.

Det kategoriske imperativ hævder, at vi *skal* handle således, at maksimen for vor handling kunne blive en almengyldig naturlov. Umiddelbart virker det som en umulig opgave at påtage sig den opgave. Men når vi skal, kan vi også. Moralloven må, hvis den ikke blot skal være en teoretisk abstraktion, vise os for os og tvinge os til at tage stilling. Det er ikke nok,

36 Kant, *Kritik af Dømmekraften*, § 29, 2. afsnit. Ak. 5: 265.

37 Ibid.

38 Ibid., afsnittet efter § 29, "Almen bemærkning til de æstetisk reflekterende dommes eksposition", 9. afsnit. Ak. 5: 268.

at vi i forbindelse med det skønne bliver opmærksomme på den. Vi må også rystes ud af vores normale gænge og mærke det ophøjedes revolutionerende kraft.

Moralloven er "en magt, der kun giver sig æstetisk til kende for os i kraft af et afkald (der foranlediger en følelse i os af at blive berøvet, som ganske vist finder sted med henblik på vor indre frihed, men som til gengæld afslører denne oversanselige evnes ufattelige dyb i os, hvis følger rækker ind i det uoverskuelige)"³⁹. Ved følelsen af at blive frarøvet forbindelsen til verden, viser moralloven sig for os, og hvis vi vel at mærke ikke falder hen i apati eller resignerer ved mødet med det uforståelige – hvis vi er stærke og frimodige og handler – kan vi sammen arbejde for morallovens virkeliggørelse i naturens rige.

*

Oplysningstanken handler grundlæggende om, at vi som mennesker er i stand til at forandre verden ved brug af fornuften. Hos Kant er denne forandring rettet mod idealet om en fuldkommen borgerlig forening i menneskearten. Dette kræver fornemmelsen af en retning og dertil mod og handlekraft.

Modet kommer ikke automatisk. Hvis ikke vi kan opleve skønheden i verden som har de samme attributter som moralloven, kan vi heller ikke vide, hvordan vi kan udvirke moralloven gennem fornemmelsen af, hvordan den kunne se ud i naturret. Hos Kant er muligheden for at opleve skønheden en forudsætning for at kunne opleve det ophøjede.

Således er det igennem oplevelsen af det ophøjede og hvad denne oplevelse gør ved os (at vi kan erkende vores egen oversanselighed), at vi bliver fordret til at gå ud over os selv og rent faktisk handle og forandre verden. Det er grunden til, at Kant har brugt så meget tankekræft på at vise, at de rene æstetiske domme har samme status som erkendelsesdomme ved at antages for at være almenlydige, uden interesse, nødvendige og subjektivt formålstjenlige. Så de kan fungere som mulighedsbetingelser for vejen mod en fuldkommen borgerlig forening i menneskearten: Oplysning.

39 Ibid., afsnittet efter § 29, *Almen bemærkning til de æstetisk reflekterende dommes eksposition*, 14. afsnit. Ak. 5: 271.

Øyvind Lyngseth

Strygerspillets fænomenologi

Indledende undersøgelser til en fænomenologisk funderet strygerpædagogik. Et fænomenologisk bidrag til den praktisk musiske pædagogik

Abstract

What characterizes the relationship between the reflexive/derivative/analytic and the unthematized/prior/immersed interpretative engagement with a string instrument (violin, viola, cello and double-bass) in praxis? In this article, the phenomenological investigation of this relationship brings into light some unclear aspects of Heidegger's discrimination between the 'ready-to-hand' and the 'present-at-hand' distinction in *Being and Time*. Furthermore, this analysis provides the background for some fundamental and extremely important phenomenological instrumental-pedagogical reflections, which have not been adequately addressed in previous or current instrumental-pedagogical literature. Hence, this article examines some basic phenomenological insights and illustrates the importance and usefulness of these insights in future instrumental-pedagogical research.

Nøgleord

Strygerspil, oprindelig og afledt forståelse, ved- og forhåndenværende, Heidegger, vedhåndenhed, perceptuel mangfoldighed, synæstesi, fænomenologisk begrundet strygerpædagogik

Indledende kommentarer

Artiklens tematik er som overskriften angiver strygerspillets fænomenologi, men det er væsentligt for forståelsen af de følgende analyser, at disse læses som værende *indledende* undersøgelser til en fænomenologisk funderet strygerpædagogik. Sigtet er således ikke at udfolde en praksisnær fænomenologisk strygerpædagogik inden for eller i forhold til den gængse instrumentaldidaktiske og pædagogiske tradition eller litteratur.¹

1 Artiklen forholder sig hverken til specifikke strygerfaglige teorier eller til mere almenmusikpædagogiske værker. Formålet med dette greb er dels at holde fokus på det rent strygerfænomenologiske og dels at forholde dette direkte til Heideggers tænkning i *Væren og Tid*. Analyserne kunne have inddraget relevante pædagogiske og filosofiske værker, som f.eks. Frederik Pio, *Introduktion af Heidegger til de pædagogiske fag*. (København: Faglig Enhed Musikpædagogik, Aarhus Universitet, 2012), der byder på interessante refleksioner i forhold til artiklens tematik, eller Hubert og Stuart Dreyfus' analyser af mesterlæremodellen i *Mind over Machine* (New York: Free Press, 1986). Når disse værker ikke inddrages, er dette begrundet i ønsket om at holde fokus på de strygerfagligt set grundlæggende fænomenologiske forhold. Analyserne indgår i et større forskningsprojekt: *Strygerspillets epistemologi*, hvor

Øyvind Lyngseth, Aarhus Universitet, Danmark
E-mail: filolyng@cas.au.dk

Studier i Pædagogisk Filosofi | www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf | ISSN nr. 22449140

Årgang 3 | Nr. 2 | 2014 | side 35-60

Artiklens karakter af at være *indledende* undersøgelser inddrager nogle problemstillinger, der hver især kunne opfattes som værende dens primære anliggende. Dog er hverken Heideggers brugstøjsanalyser eller kritikken af disse, eller instrumentalpædagogisk lærings-teori, artiklens hovedtema(er). Udfordringen er at udfolde et fænomenologisk grundlag, hvorpå der efterfølgende kan udfoldes og udvikles en praksisrefererende forståelse af strygerfagets epistemologiske grundlag. Ønsket er at bidrage med forskning, der kan udgøre et teoretisk korrektiv til den etablerede instrumentalpædagogiske praksis.

I. Problemstilling

Musikudøvelse på et strygerinstrument (violin, bratsch, cello eller kontrabas)² er gennemgående præget både af en nær og fortrolig 'rygmarvsfornemmelse' for spillet, herunder instrumentet og af et distanceret analytisk, reflekterende og tematiserende forhold. De instrumentaltekniske krav til motoriske og taktile (berøringssansen) færdigheder er dog så høje inden for den klassiske musik, at fremførelse af musik fra den klassiske musiks ofte virtuose repertoire med nødvendighed må være båret af en instrumentalteknisk fortrolig 'rygmarvsfornemmelse'. Det er hverken muligt eller ønskeligt at kunne eller skulle foretage en distanceret analyse af ens egen instrumentaltekniske udøvelse under en koncertfremførelse.

Alle, der har arbejdet med at tilegne sig instrumentaltekniske færdigheder inden for musik kender nok dette forhold, at man hurtigst muligt ønsker at beherske instrumentet på en så fortrolig og ubesværet måde som muligt. Som nybegynder skal man dog almindeligvis først lære, at dette kræver et nøjagtigt, bevidst, analytisk, reflekteret og metodisk arbejde med både instrumentaltekniske og musikfaglige forhold. Der skal ikke blot øves, – der skal øves koncentreret og nøje. En fejl, som mange begår, er, at der spilles i stedet for at øves. Det forekommer mere fristende at spille end at øve, og således tabes ofte den nødvendige analytiske distance til spillet – med det resultat, at der indlæres uheldige eller uhensigtsmæssige bevægelsesmønstre, forkerte rytmiske forløb samt dårlig intonation eller klang. Ved den ugentlige undervisning påpeger læreren dette, og eleven/den studerende indser, at indsatsen ikke har været grundig nok. Kritikken/undervisningen virker (ideelt set), og den studerende indser vigtigheden af, at følge lærerens anvisninger mere nøje – underlægge sig den store viden/traditionen/autoriteten, og håbe på, at der med tiden 'kommer lys i den anden ende af tunnelen'. Håbet er således, at man på et tidspunkt igen kan tillade

bl.a. den nævnte mesterlæremodel vil blive analyseret og kritiseret. En redegørelse for områdets 'state of the art' vil udgøre et selvstændigt forskningsfelt, der ud over en oversigt over den relevante aktuelle strygerdidaktiske og pædagogiske forskning, også må omfatte en analyse af de sidste ca. 120 års strygerpædagogiske vidensgrundlag. Den selvforståelse, der præger den aktuelle strygerpædagogiske praksis, refererer til en meget lang tradition, der i udpræget grad – og i sig selv – tillægges en praksis-legitimerende epistemologisk værdi. De mange instrumentalpædagogiske værker, som flere af de store violinister, bratschister og cellister gennem tiden har udgivet, udgør en væsentlig del af områdets 'state of the art'. Analyserne af de mange hertil knyttede videnskabsteoretiske problemstillinger fordrer inddragelse af ret omfattende videnssociologiske redegørelser af både epistemologiske, instrumentaldidaktiske og institutionelle formative forhold.

2 Til stryger 'familien' hører også instrumenter som liran, gamba og andre ældre beslægtede instrumenter.

sig blot at spille. Men nu på en måde, hvor den instrumentaltekniske/håndværksmæssige beherskelse af spillet ikke er til hinder – eller er et problem – for udfoldelsen af en musikalsk idé eller interpretation af det fremførte værk.

Denne beskrivelse af tilegnelsen af instrumentalteknisk færdighed vil være genkendelig for alle udøvere af klassisk musik og i samtlige uddannelsesinstitutioner. Her skal der rettes et kritisk filosofisk blik på de instrumentalpædagogiske antagelser vedrørende den forståelsesmæssige struktur som overstående beskrivelse rummer. Undersøgelsen fokuserer primært på antagelsen om, at den analytiske og reflektivt tematiserende tilgang til spillet er forudsætningen for et fortroligt og u-tematiseret instrumentalteknisk forhold til musikudøvelsen. Der skal ikke argumenteres for, at spillet kan læres uden seriøs øvning. Der skal derimod stilles kritiske spørgsmål ved den udlægning af de forståelsesmæssige forhold, der synes indeholdt i overstående beskrivelse. Anderledes formuleret: Det skal undersøges, hvordan forholdet mellem de to sider ved musikudøvelsen skal forstås – den før-tematiske (oprindelige) og den tematiske (afledte) forståelse. Analytisk arbejde med udvikling af instrumentalteknik er et afgørende element i enhver musikers uddannelse, men at denne proces skulle være konstituerende for en musikers fortrolige forhold til sit instrument er ikke givet. Fortroligheden viser sig som et væsentligt forhold allerede for den lidt øvede musikstuderende, hvilket er et underkendt fænomen inden for store dele af det musikpædagogiske arbejde. Der er her ikke blot tale om, i hvilken grad den unge studerende evner at tilegne sig den 'rigtige' instrumentaltekniske håndtering af instrumentet, men om den fortrolighed og u-tematiserede forståelse, som præger den unge studerendes forhold til de mange perceptuelle sider ved spillet og den instrumentale og håndværksmæssige læreproces.

1.1. Analysens fænomenologiske tilgang

Til analysen af disse forhold benyttes en teoretisk filosofisk konstruktion, der kan belyse den forståelsesmæssige struktur, som de to sider ved den instrumentaltekniske læring er betinget af. Til dette formål vil fænomenologien udgøre et både velfunderet og interessant analyseredskab. Den fænomenologiske skelnen mellem et før-teoretisk og et teoretiserende forståelsesmæssigt forhold til perceptuelle objekter indfanger flere væsentlige sider ved problemstillingen.

Dette – eller disse – forhold italesættes inden for fænomenologien på flere måder og i forhold til flere videnskabsteoretiske problemstillinger. Hos både Husserl og Heidegger kommer dette blandt andet til udtryk som en kritik af den naturvidenskabelige selvforståelse. For begge filosoffer bliver det væsentligt at påpege, at vor før-videnskabelige verden, hvor verden er givet konkret, sanselig og anskueligt, er den virkelighed som naturvidenskabens nødvendigvis må lægge til grund for dens iagttagelser³. Analogt med dette forhold

3 Se f.eks Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und de transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. Udg. af W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962 [1936]), og Martin Heidegger, *Væren og Tid* (Aarhus: Forlaget Klim, 2007 [1927]).

interesserer både Husserl og Heidegger sig for, hvordan forholdet mellem den videnskabelige teori og det konkrete historiske liv skal forstås.

1.2. Heideggers forståelsesbegreb og begreberne vedhåndenværende og forhåndenværende

I Martin Heideggers hovedværk *Væren og Tid* (herefter forkortet *V&T*)⁴ udfoldes disse refleksioner som grundlæggende forhold inden for det heideggerske forståelsesbegreb. Her udfoldes den før-videnskabelige og før-teoretiske erfaringsverden som et forståelsesmæssigt forhold. I *V&T* beskrives *forståelse* som et eksistentiale, hvilket betyder, at det er et fundamentalt forhold ved Daseins (Tilstedeværens) ontologiske struktur. Analogt med Husserls livsverdensbegreb⁵ udfoldes og karakteriseres den før-refleksive erfaringsverden som et oprindeligt forståelsesforhold, kategorielt adskilt fra et videnskabeligt, teoretisk, analytisk og som Heidegger benævner et 'ikke-oprindeligt', men 'afledt' forhold.

Livsverden bliver i det følgende anskuet som værende den erfaringsverden, vi i dagligdagen tager for givet, og som vi er så fortrolige med, at vi ikke sætter spørgsmålstegn ved den.

I *V&T* bliver forståelsesbegrebet i væsentlig grad analyseret via en undersøgelse af, hvordan vort forhold til værktøj – og mere generelt brugstøj – anskueliggør, hvordan vort omverdensforhold og vor tilstedeværen konstitueres af de to forståelsesmoduser af noget *forhåndenværende* og af noget, der betegnes *vedhåndenværende*. Det forhåndenværende har vi et distanceret forhold til. Det kendetegner en refleksiv/analytisk/teoretisk, og som sådan afledt forståelsesmodus, hvorimod det vedhåndenværende er nær ved og fortroligt – og som sådan oprindeligt og ikke-tematiseret. Heidegger beskriver det vedhåndenværende som noget, der ikke gør opmærksom på sig selv. Han skriver: "Det, at verden ikke bekendtgør sig selv, er mulighedsbetingelsen for, at det vedhåndenværende kan undgå at træde ud af sin upåfaldenhed og det er gennem denne ikke-træden-frem, at den fænomenale struktur for dette værendes i-sig-selv-væren konstitueres."⁶ Den erfaringsverden, der ikke gør opmærksom på sig selv, udgøres af et forhold, der ifølge både Husserl og Heidegger er *oprindelig*, og som enhver tematiserende, teoretiserende, analyserende og/eller refleksiv erfaring grunder på eller tager sit afsæt i.

Anvendt på den indledende beskrivelse af den instrumentaltekniske læring bliver musikinstrumentet – som et instrumentalt håndværksmæssigt anliggende – et *forhånden-*

4 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*.

5 Husserl indfører begrebet *livsverden* i en beskrivelse af den før-videnskabelige erfaringsverden og anvender begrebet i flere forskellige sammenhænge. Husserls livsverdensbegreb er således flertydigt, og dets konkrete betydning afhænger af den sammenhæng, det indgår i. I denne artikel bliver begrebet *livsverden* anvendt som et begreb, der beskriver en før-teoretisk erfaringsverden. Begrebet skal ikke blot forstås som det før-videnskabelige, men som en før-teoretisk, anskueligt givet erfaringsverden i dens fulde konkretion. Denne fortolkning af livsverdensbegrebet udfoldes primært i Husserls sidste skrift *Krisis*, hvor begrebet anskues som et dynamisk, ikke statisk begreb, hvor den konkrete livsverden indoptager teoretiske antagelser. I den konkrete strygerfænomenologiske sammenhæng betegner det således også tematiserede og analytisk bearbejdede perceptuelle forhold. Det teoretiserende omverdensforhold kan i denne (husserlske) sammenhæng siges at kunne synke ned i den før-teoretiske *livsverden*.

6 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, 98.

værende, når udøverens forståelsesforhold til dette er analytisk (og afledt) – og således gør opmærksom på sig selv. Det håndterlige ved spillet/instrumentet er et *vedhåndenværende*, når den instrumentale håndtering ikke gør opmærksom på sig selv, men derimod som en u-tematiseret forståelse indgår i musikudøvelsen. Som det fremgår af artiklens indledning, er det – inden for musikundervisningen – alment accepteret, at håndteringen af musikinstrumentet er præget af de to forhold (forståelsesmoduser).

Denne kategoriale distinktion – mellem det ved- og forhåndenværende – bør identificeres som værende repræsentativ for forholdet mellem det fortrolige spil og den del af spillet, der præges af et instrumentalt teknisk analytisk og reflektivt forståelsesforhold. Denne identifikation viser sig dog ikke at være helt ukompliceret. På den ene side forekommer det evident, at strygerspillet er præget af en række forhold, der ikke gør opmærksom på sig selv (som vedhåndenværende). Men, at disse forhold er det samme som en instrumentalt teknisk fortrolighed, er på den anden side ikke indlysende.

Når en violinist lægger sit instrument til rette ved venstre skulder/kraveben og med højre hånd og bue stryger de første toner ved en koncertfremførelse eller som opvarmning til dagens øvning, vil der være adskillige allerede forståede forhold, der indgår i denne bevægelse. 'Bueholdet' er måske så indøvet, at det eller den (buen) ikke 'gør opmærksom på sig selv', lige som måden man står på, føddernes position, hovedets lille drejning mod venstre, violinistens vejrtrækning eller ansigtets mimik heller ikke træder ud dets upåfaldenhed. Når de første toner lyder, vil de allerede forståede og anskueligt givne erfaringer relateres til en *perceptuel mangfoldighed*⁷ af tonalitet, rytmik, klang, balance, taktile fornemmelser, intonation, bevægelse, etc. Alle disse forhold *kan*, som en del af spillet, gøre opmærksom på sig selv og således træde ud af den oprindelige upåfaldenhed. Udøveren bliver f.eks. opmærksom på, at instrumentet ikke ligger på kravebenet på den måde, det plejer, og at venstre hånds taktile fornemmelse derfor bliver ufri. Herved gør måske intonationen opmærksom på sig selv, hvilket kan bevirke, at også det rytmiske forløb gør opmærksom på sig selv. Violinisten skal nu på reflektiv og analytisk vis korrigere for de mange forhold, der har bevirket, at spillet er trådt ud af dets upåfaldenhed.

I eksemplet her er der sket et brud mellem en oprindelig forståelsesmodus af noget vedhåndenværende til en afledt forståelsesmodus af noget forhåndenværende. Bruddet er her beskrevet som en negativ begivenhed, men kan også afstedkommes af noget, der kan betegnes som en positiv begivenhed. Violinens klang kan f.eks. som en overvældende skønhed gøre opmærksom på sig selv (se også afsnit III, *Synæstesi*), men nu som noget, der bevirker, at violinisten ledes af den smukke klang; f.eks. til at blive inspireret til en særlig frasering – som i sig selv dog ikke nødvendigvis skal bestemmes som værende tematiseret eller analytisk udfoldet. 'Bruddet' er således ikke muligt at bestemme som udelukkende værende en negativ begivenhed – som noget forhåndenværende, der trænger sig på. Brud-

7 Begrebet *perceptuel mangfoldighed* refererer til den mangfoldighed af sanselige stimuli, der indgår i håndteringen af et strygerinstrument; auditive, taktile, visuelle og mere generelt kropslige (balance, koordination, styrke, smidighed, hurtighed og vejrtrækningsmæssige) forhold og fænomener.

det vil her, som en positiv perceptuel begivenhed, tværtimod, ledsage og opretholde det oprindelige forståelsesforhold (den vedhåndenværende forståelsesmodus).

Det væsentlige at være opmærksom på er, at udøverens værensmodus/forståelsesmodus indgår i en henvisningssammenhæng, der enten er u-tematiseret (oprindelig) eller tematiseret (afledt).

Kritikken her vil handle om Heideggers ensidige opmærksomhed på, hvad brugstøjet bruges *til* (som en analyse af, hvad brugen af tøjet (brugstøjet) kan afdække ved forståelsens struktur). De mange perceptuelle forhold, der indgår i enhver håndtering af brugstøjet (f.eks. violinen), inddrages ikke, når Heidegger analyserer den forståelsesmæssige struktur.

1.3. Værk-begrebet

Det er i denne sammenhæng desuden vigtigt at skelne mellem det, der gør eller ikke gør opmærksom på sig selv som et instrumentalt anliggende (som 'spillet'), og det, der gør eller ikke gør opmærksom på sig selv som en del af den musikalske fremførelse (som interpretationen af en komposition). 'Værket' forstås vi almindeligvis som en betegnelse for den musikalske komposition, men begrebet kan også siges at dække over spillet som 'værk'⁸. I Heideggers brugstøjsanalyse er 'værket' udlagt som en større betydningssammenhæng end den konkrete håndtering af brugstøjet. For tømreren er f.eks. håndteringen af hammeren (Heideggers eget eksempel) ikke udelukkende et spørgsmål om, hvad hammeren konkret bruges til (til at hamre søm med), men også et spørgsmål om den større betydningssammenhæng (værket), som det kan siges at være, når tømreren bruger hammeren til at bygge f.eks. et hus.

Strygerfænomenologisk er der grund til at skelne mellem spillet som værk og spillet som en del af et værk. I distinktionen mellem de to forståelsesmoduser af noget for- og vedhåndenværende må der således skelnes mellem, hvilken henvisningssammenhæng, der er tale om. Er der på den ene side tale om en henvisning inden for den rent strygertekniske håndtering af instrumentet, eller er der på den anden side tale om en henvisningssammenhæng inden for værket, hvor spillet som helhed forstås som 'et værk/værket'. Eller er der for

8 Heideggers udfoldelse af værk-begrebet i *Væren og Tid* relaterer til hans analyser i *Kunstværkets oprindelse* (Martin Heidegger, *Kunstværkets oprindelse* (København: Samlerens bogklub, 1998 [1935/1950])), hvor kunstværket bliver gjort til genstand for en fundamentalontologisk undersøgelse af dets fænomenologiske struktur. Analyserne i *Kunstværkets oprindelse* er tæt forbundet med *Væren og Tids* udfoldelse af betydningsbegrebet, der redegør for, hvordan det vedhåndenværendes *betydning* konstitueres af Tilstedeværens (Daseins) eksistentialstruktur. Det 'tydede vedhåndenværende', indgår i det Heidegger benævner betydningsfuldheden – "som udgør strukturen af verden, hvori tilstedeværen som sådan altid allerede er" (Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, 111). Begrebet betydning er dannet af præfikset *be-*, som stammer fra tysk og agerer som en trykssvag sideform til *bi-*. Præfikset er dannet ved sammenfald af to ord svarende til græsk *amphi* "omkring" (belejre), og græsk *epi*, "på" (bestige) (www.ordnet.dk, Ordbog over det danske sprog). Det tydede er belejret og omsluttet af 'Tilstedeværen' (Dasein) og henvisningskarakteren skal her ikke forstås som en teoretisk eller analytisk 'tilbageføring' til noget, der kan udlægges som et element i en eksakt videnskab. Det er subjektet, i dets aktive værensmodus, der indkredser, belejrer og omringer det, der tydes (værket). Disse refleksioner bliver af Heidegger i *Kunstværkets oprindelse* gennemarbejdet, og her argumenteres for, at værens åbenhed viser sig eller sættes ved dets lukkethed (i denne sammenhæng gennem belejring, bestigning).

det tredje tale om, at det musikalske værk eller interpretationen af dette, udgør den henvisningssammenhæng inden for hvilken håndteringen af instrumentet varetages. Henvisningssammenhængen er således afgørende, når den perceptuelle mangfoldighed ved det håndterlige skal analyseres med henblik på at afklare forholdet mellem den ene eller den anden forståelsesmodus (mellem det for- og det ved-håndenværende).

I.4. Brugstøjets perceptuelle håndterlighed

Fænomenologisk beskrevet er den nære og fortrolige rygmarvsfornemmelse for de håndværksmæssige (instrumentaltekniske) sider ved spillet et mål for den analytisk prægede øvelse. Videre fremstår den første (nære og fortrolige) side ved spillet som værende mere ideel end den analytiske. Men denne antagelse kan kritiseres. At et forhåndenværende forståelsesforhold til instrumentet i sig selv skulle være et mindre ideelt forhold til instrumentet (end når det er vedhåndenværende) følger ikke umiddelbart af hverken den indledende beskrivelse eller af Heideggers analyser.

Her må understreges betydningen af de mangfoldige perceptuelle forhold, der med nødvendighed indgår i enhver håndtering af brugstøjet. Den perceptuelle mangfoldighed ved det håndterlige knytter an til både den forhåndenværende og den vedhåndenværende forståelsesmodus. Dette indebærer, at Heideggers kategoriske skelnen mellem de to værens(forståelses)moduser gennem den perceptuelle mangfoldighed transcenderes.

Den perceptuelle håndterlighed indgår både i et oprindeligt og et afledt forståelsesmæssigt forhold, og kan således ikke identificeres eller bestemmes som noget, der udelukkende er et element i den ene eller den anden forståelses/værens-modus. Derfor vil både det vedhåndenværende og det forhåndenværende forståelsesforhold til brugstøjet (strygerinstrumentet) gennem dets nødvendige relation til (brugs-)tøjets håndterlighed altid være indlejret i en perceptuel mangfoldighed. Det perceptuelle ved håndteringen af brugstøjet vil potentielt kunne gøre opmærksom på sig selv, også selv om brugen af det stadig er upåfaldende og således kan betegnes som et vedhåndenværende forståelsesforhold.

I.5. Heideggers terminologiske udfoldelse af forståelsesbegrebet

V&T's primære anliggende er spørgsmålet om værens mening, hvilket udfoldes som en fænomenologisk (og hermeneutisk) undersøgelse af værensbegrebet. Forståelsesbegrebet er helt centralt i disse undersøgelser, da forståelse udlægges som et fundamentalt værensforhold (et eksistentiale) ved Dasein (Tilstedeværen). Forståelse drejer sig her ikke om at begribe noget, der endnu ikke er forstået – som skulle det 'ikke begrebne' være et objekt for forståelsen. Terminologisk set er forståelsesbegrebet forbundet med *begreifen* (at begribe), men den semantiske bestemmelse af begrebet er ikke det Heidegger lægger til grund, når han udlægger dette som en grundlæggende værensmodus. Heidegger udfolder forståelses- og værensbegrebet i en ontologisk terminologi, der redegør for, hvordan forståelse er et grundlæggende forhold ved væren (til-stede-væren; Dasein – V&T, § 1-4).

Forståelsesbegrebet knytter ikke an til en passiv semantisk eller grammatisk bestemmelse af værensbegrebet, men er et udtryk for en ontologisk bestemmelse af Dasein i dets aktive og udfoldende værensmodus.⁹

Heideggers begrebsanvendelse kan forekomme svær og utilgængelig, men er et udtryk for et filosofisk og videnskabsteoretisk behov for at træde ud af eller lægge afstand til filosofihistoriske begrebs- og forståelsesparadigmer, der ifølge ham selv – helt tilbage fra Platon og Aristoteles – har fjernet sig fra og undgået en tilbundsående analyse af spørgsmålet om værens mening.

Heideggers forståelsesbegreb er således ikke rettet mod, hvad det værende er, som var det et prædikat til sig selv – et *esse est*, et substantiv, der eksisterer –, men mod værens aktivitet, som et 'rent værensudtryk'. Væren er i V&T adskilt fra både det platoniske begreb for idé og fra det aristoteliske substansbegreb. Det er heller ikke et skolastisk *quidditas* – et *essentia*, udledt af *esse*.

1.6. Kropsfænomenologiske aspekter

På sin vis lægger de strygerfænomenologiske undersøgelser op til en kropsfænomenologisk analyse af strygerspillet. Her byder f.eks. Husserls, Merleau-Pontys eller Sartres refleksioner over kroppens betydning for vort selvforhold, vores forhold til verden og andre subjekter på interessante indsigter. Dog skal undersøgelsen drejes i en anden retning – nemlig hen mod den heideggerske brugstøjsanalyse. Drejningen har til sigte at sikre, at undersøgelsen ikke bliver et fundamentalontologisk anliggende med primær interesse i kroppens særlige betydning for Tilstedeværens konstitution. Et sådant udgangspunkt – uagtet, hvor interessant det end måtte forekomme at være – ville primært lede undersøgelsen ind i fundamentalontologiske fænomenologiske kropslighedsanalyser, på bekostning af denne artikels mere praksisnære strygerfænomenologiske interesseområde.

På den ene side kan det indvendes, at kritikken af Heideggers (i V&T) manglende redegørelse for Daseins kropslighed¹⁰ bør medføre, at den strygerfænomenologiske analyse inddrager tænkere, der interesserer sig mere direkte for kroppens fænomenologi¹¹. På den anden side er det interessant at se nærmere på enkelte af Heideggers refleksioner (i V&T), der på bedste fænomenologiske vis implicit medtænker den fungerende, subjektive og prærefleksive krop (Husserl: *Leib* – overfor den objektive og tematiserede krop: *Leibkörper*). Analysen lægger således til grund, at der i Heideggers brugstøjsanalyse foreligger en implicit medtænkning af kropslige forhold ved Dasein.¹² Som det skal vise sig, indebærer de mangfoldige perceptuelle forhold, der med nødvendighed må indgå i enhver omgang med brugstøjet, at *håndteringen* af tøjet (brugstøjet; f.eks. hammeren, høvlen – eller i artik-

9 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, § 4, 32.

10 Se f.eks. Dan Zahavi, *Fænomenologi* (Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2003), 60.

11 Heidegger udfolder kropsligheden i *Zollikoner Seminare* [1959-1969], hrsg. von Medard Boss (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989).

12 Det eneste sted, hvor Heidegger i V&T eksplicit diskuterer det implicitte forhold mellem det vedhåndenværende og Daseins kropslighed er i § 23, hvor Daseins rumlighed knyttes an til dets kropslighed.

lens sammenhæng strygerinstrumentet) er betinget af Daseins kropslighed. Som nævnt ovenfor, fokuserer Heidegger i udfoldelsen af brugstøjsanalysen i V&T udelukkende på *brugen* forstået som, hvad brugstøjet bruges *til*, for herigennem at vise, hvordan den brugende omgang med (brugs-) 'tøjet' kan tilbageføres til forståelsens eksistentiale struktur. De mange perceptuelle forhold, der forbinder sig med brugstøjets håndterlighed vil dog vise sig at være underforståede (men også underbelyste) i hans analyse, hvilket vil udgøre et væsentligt forhold i artiklens sidste del.

1.7. En strygers dagligdags erfaringer

En strygers erfaringer med musikudøvelse adskiller sig på flere væsentlige måder fra andre instrumentalisters. Først og fremmest er strygerspillet præget af den særlige måde, hvorved der frembringes lyd og klang. Buen sætter strengen i svingninger, der forplanter sig til 'stolen', videre til instrumentets top/låg, til 'stemmestokken', der viderefører svingningerne til instrumentets bund. Lyden (og klangen) kommer ud af instrumentets to f-huller.

Hvilken tone, der kommer ud af instrumentet, bestemmes ved venstre hånd og fingres anslag på strengen, medens dynamik samt tonekvalitet i hovedsag formes af højre hånds bueføring – men også af, hvordan venstre hånds fingre anslår/stopper strengen samt af en evt. 'vibrato'.

Et par definitioner:

Lyd, klang og støj er akustiske fænomener. Har en lyd en stabil overtonerække, kalder vi den for en tone. Er overtonerækken ustabil, benævner vi gerne lyden som 'støj'.

Klang og klangfarve er en akustisk kvalitet, der klæber til tonen/lyden og giver denne dens karaktertræk.

Lyden og klangen formes altså primært af højre hånds buestrøg, og kan artikuleres som f.eks. en vedvarende/udstrakt tone eller som springende toner i alle slags tempi. Strøget påvirker hele kroppen, og et hurtigt strøg ud til buens spids kan meget præcist sammenlignes med armens delagtighed i hurtig gang eller løb. Man har f.eks. en højest atypisk løbstechnik eller gangart, hvis armenes bevægelse ikke er inkorporeret i hele kroppens bevægelse. Strygerspillet er således præget af både små og store bevægelser, der stiller store krav til bl.a. taktilitetsfornemmelse, koordinationsevne og balance. Det, der skal balanceres, er både udøverens egen krop, instrumentet og buens strøg på strengene.

At intonere (spille rent) på et strygerinstrument er altså et meget fysisk anliggende og en udfordring for venstre hånd og arms smidighed, taktile fornemmelse og evne til koordination med strøgets større bevægelsesmodus. Buens buehår (som er lavet af hår fra en hestehale) trækkes over strengen og klæber til denne ved hjælp af den påførte harpiks og skaber eller former den klang og klangfarve, som instrumentets kvaliteter i øvrigt giver mulighed for. Den vedvarende og meget intense opmærksomhed, som strøget fordrer af udøveren, konstituerer en særlig, facetteret og mangfoldig perception.

Denne perceptuelle mangfoldighed kan udlægges som værende både et bevidstheds-mæssigt anliggende for den tematiserende forståelse af noget forhåndenværende og samtidig også et forhold i eller ved den fænomenologisk set før-teoretiske erfaringsverden/livsverden.

1.8. Perception

At percipere er ikke kun et bevidstheds-mæssigt spørgsmål om indordning af sansestimuli. På den ene side er perceptioner et anliggende for det objektiverende omverdensforhold – som en receptiv bestemmelse af noget forhåndenværende. På den anden side er perception og handling meget tæt forbundet. Enhver handling implicerer perception. Vore erfaringer af perceptuelle objekter kan således siges at være indlejret i både en aktiv og utematise-ret oplevelse af kroppens bevægelser (*kinæstetisk oplevelse*¹³ – og kan som sådan fortolkes som værende en meget væsentlig side ved det vedhåndenværendes håndterlighed) og i et tematiseret og analytisk forhold til det perciperede.

‘Strøget’ er et strygerteknisk og strygerpædagogisk både praktisk og teoretisk anliggende. For den øvede violinist f.eks. er den hertil forbundne perception på samme tid både auditiv, taktil og måske også visuel. Det allerede forstående forhold en stryger har til denne mangfoldige sanseoplevelse vil på den ene side og i sig selv udgøre et grundlag for den musikalske formgivning, fortolkning eller frasering. På den anden side vil den perceptuelle mangfoldighed også være det, der skal formes. Den musikalske fortolkning kan med andre ord både være formgivende for og formet af det perceptuelle forhold til strøget. Den musikalske fortolkning fordrer således, at strøgets mangfoldige perceptuelle forhold indgår i den musikalske idé. Samtidig vil den musikalske idé (fortolkningen) være præget og formet af strøgets eller spillets mangfoldighed af perceptuelle forhold. Denne proces skal hele tiden justeres og modificeres, hvilket – ifølge en almindelig heideggersk fortolkning – indebærer en konstant veksling¹⁴ mellem det vedhåndenværende og det forhåndenværende – mellem en allerede forstående brugende henvisnings- og betydnings-sammenhæng og en teoretisk og/eller praktisk analytisk bearbejdning af spillet. I den sidste nævnte sammenhæng er der tale om en perceptuel indordning og bearbejdning, hvor perceptionsbegrebet er bestemt som sansning med bevidsthed om det sansedes art. I en fænomenologisk sammenhæng er det af interesse at undersøge, hvilken ikke-tematiseret forståelse, som ligger til grund for denne form for perception.

13 Cf. Zahavi, *Fænomenologi*, 54.

14 Den veksling, der her henvises til, skal ikke forstås ensidigt som et skift mellem et oprindeligt og ikke-oprindeligt forståelsesforhold. Forholdet mellem de to værensformer eksisterer ikke kun som et reciprok udelukkelsesforhold, da de også kan sameksistere. Den ‘oprindelige forståelse’ vil dog indgå i en fundamentalt anderledes henvisningsstruktur end tilfældet vil være for den tematiserende ikke-oprindelige forståelse.

I.9. Forholdet mellem et u-tematiseret og tematiseret forståelsesforhold til strygerinstrumentet

I spillet vil der hos både den meget og den lidt øvede stryger være et vedhåndenværende forhold til både instrumentet, buen, strengen, klangen, musikken og kroppen samt traditionen og et stadigt korrigerende forhold til de nævnte aspekter. Er der i denne sammenhæng tale om, at den store mangfoldighed af perceptuelle forhold bevirker, at både udøveren og tilhørerne erfarer, at det meget gode spil/fremførelsen samlet set er legende, ubesværet og henhørende under den før-teoretiske erfaringsverdens (livsverdens) område? Skal det m.a.o. forstås således, at de meget hurtige skift mellem de nævnte perceptuelle aspekter så at sige skjuler de mange og stadige forståelsesmæssige brud mellem noget vedhåndenværende og noget forhåndenværende, og giver os indtryk af at fremførelsen i sin helhed hører ind under en allerede forstående omgang med alle aspekter ved spillet og udøvelsen? Det, der skjules, er i denne sammenhæng tænkt som værende selve skiftet (mellem de to værens- eller forståelsesmoduser). På den ene side er skiftet et brud mellem noget vedhåndenværende og noget forhåndenværende, og på den anden side kan skiftet forstås som en dynamisk overgang. At strygerspillets perceptuelle mangfoldighed for tilhøreren skjuler de forståelsesmæssige overgange er en interessant side ved koncertoplevelsen, men af større betydning for nærværende analyse er det, at dette også sker i forhold til udøverens erfaring med sin egen fremførelse. I en fænomenologisk sammenhæng er det at sidestille udøveren og tilhøreren forkert. I analysen af strygerspillets fænomenologi er vi interesseret i at forstå, hvordan den aktive udøver på strygerinstrumentet rent forståelsesmæssigt er 'til stede' med sit instrument. At dette af tilhøreren kan aflæses, opleves eller fortolkes som et allerede forstående, eller som et analytisk reflektivt forhold, vil ikke udgøre en relevant strygerfænomenologisk reference. At forholdet alligevel vil præge tilhørerens oplevelse af udøvelsen forekommer dog at være plausibelt, da en instrumentalt set ubesværet musikfremførelse for de fleste nok vil opleves som noget, der præges af, at f.eks. violinen (brugstøjet) ikke gør opmærksom på sig selv.

Eller er der tale om, at spillet (instrumentet og buen) på én og samme tid kan være både forhånden- og vedhåndenværende? I *Væren og Tid* kan det synes vanskeligt at finde belæg for dette. Man kan naturligvis også tænke sig muligheden af, at alle de nævnte perceptuelle forhold ved spillet er fuldstændigt indlejret i udøverens før-teoretisk erfarings- eller livsverden, og at fremførelsen vitterligt er et 'nøgent', u-tematiseret og før-refleksivt udtryk fra og for denne. Håndteringen af strygerinstrumentet gør overhovedet ikke opmærksom på sig selv, og er således fuldstændigt og uafbrudt varetaget indenfor hhv. spillet eller musikværkets henvisningssammenhæng. Mangfoldigheden og kompleksiteten i de mange perceptuelle og fortolkningsmæssige forhold ved strygerspillet peger dog på, at denne mulighed må betragtes som værende både idealiserende og idylliserende. Spørgsmålet er også, om ikke den instrumentale fortolkning af musikværket fordrer en perceptuelt betinget interpretation, der indebærer, at den instrumentale fremførelse ikke kan være dét samme som den fremførte kompositions idé eller mening.

Problemstillingen rejser følgende spørgsmål:

- Findes der en mulighed for at mediere mellem de to værensmoduser af det ved- og det for-håndenværende? Udgør med andre ord grænsen mellem den før-refleksive og den refleksive forståelsesmodus en kategorisk adskillelse, eller kan den fortolkes som værende diffunderende.
- Er Heideggers brugstøjsanalyse mangelfuld eller måske for ensidig i dens fokus på den brugende henvisning, i og med at betydningen af den perceptuelle mangfoldighed ved det håndterlige underkendes eller overses?
- Rummer Heideggers brugstøjsanalyse en underbelyst og skjult forståelsesmodus, der transcenderer distinktionen mellem det vedhånden- og forhåndenværende (mellem den oprindelige og den afledte forståelse)?

II. Den perceptuelle mangfoldighed som grundlæggende element i strygerspillets fænomenologi

På den ene side vil meget øvede strygere generelt genkende og acceptere, at udøvelsen i sin helhed består af en stadig vekslen mellem en vedhåndenværende og en forhåndenværende omgang med de mange perceptuelle og forståelsesmæssige forhold. På den anden side vil den meget øvede stryger også hævde muligheden for eller eksistensen af en gennemgående allerede forstående udøvelse. At spillet i dets helhed må kunne betegnes som et muligt udtryk fra 'livsverden' – som et udtryk fra en før-refleksiv og u-tematiseret anskueligt givet erfaringsverden. Det er i denne sammenhæng ikke nødvendigt (for undersøgelsen) at forholde dilemmaet en fremførelse eller fortolkning af de store værker skrevet for strygerinstrumenter (f.eks. Brahms violinkoncert). Dilemmaet refererer – om end på forskelligt vis – også til fremførelsen af en lille enkel melodi eller en skala.

II.1. Vedhåndenhed og u-vedhåndenhed

Forholdet mellem det ved- og forhåndenværende er tidligere beskrevet som værende dynamisk, hvor en ikke-oprindelig, men tematiserende forståelse kan synke ned i en før-refleksiv oprindelig forståelse i 'livsverden'. Spørgsmålet bliver nu, hvorvidt forholdet kan udlægges som værende dynamisk også uden denne tidslige betingelse. Er grænsen mellem det vedhånden- og det forhåndenværende *i den brugende omgang* med 'brugstøjet' absolut, eller kan det mon udlægges som værende diffunderende? Det er i denne sammenhæng interessant at se nærmere på Heideggers indførelse af begrebet *vedhåndenhed*. Heidegger skriver:

"Jo mere presserende der er brug for det, der mangler, jo mere egentlig det kommer i møde i sin u-vedhåndenhed, desto mere påtrængende bliver det, der er vedhånden, således vel at mærke, at det synes at tabe sin karakter af vedhåndenhed. Det afslører sig som noget rent og skært forhåndenværende, som uden det, der mangler, ikke kan rokkes af stedet. Den

rådvilde måde at stå foran dette vedhåndenværende på afdækker, som en mangelmodus ved varetagelsen, den blotte-og-bare-forhåndenværen af det vedhåndenværende.”¹⁵

I en strygerfænomenologisk sammenhæng peger dette på et meget centralt forhold. Den allerede forstående instrumentale og musikalske formgivning kan (qua citatet) siges at være præget af en konstant modifikation, hvor en før-tematisk forståelse af spillet kommer ind i en modus af *påtrængenhed*¹⁶ og taber ‘på sæt og vis’ (eller *synes at tabe*) dets karakter af vedhåndenhed. Dette diffunderende forhold mellem det vedhånden- og det forhåndenværende peger på muligheden for en fortolkning, hvor strygerspillet på samme tid kan både være for- og vedhånden – være dels det ene og dels det andet.

I Heideggers redegørelser for begrebet *påtrængenhed* refererer mangelfænomenet nok primært til noget, der ikke er ved-hånden i betydningen ‘nær ved og fortroligt’¹⁷. Dog implicerer Heideggers udredning, at der inden for udlægningen af det vedhåndenværende kan medtages, at påtrængenheden også kan vise sig som en mangel inden for vedhåndenhedens modus af håndterlighed. Det er denne side (inden for rammerne af det håndterlige ved det vedhåndenværende), som der i det følgende refereres til, når begrebet *påtrængenhed* diskuteres.

II.2. Strygerinstrumentets klang og begrebet ‘mangelmodus’

Tæt forbundet med det håndterlige ved det vedhåndenværende er den perceptuelle mangfoldighed, der præger strygerspillet. Dette forhold vil i det følgende være meget centralt, da den nævnte mangelmodus ved varetagelsen her fortolkes som noget, der udspiller sig inden for den perceptuelle mangfoldighed. Spillet bliver *påtrængende*, når det håndterlige ved det vedhåndenværende får karakter af en perceptuel mangelfornemmelse. Denne karakter af uvedhåndenhed flytter dog ikke nødvendigvis rent kategorialt den brugende omgang med et vedhåndenværende over i et forhåndenværende forhold. Det spil, der i strygerspillet manifesterer den dynamiske veksling mellem karakter af vedhåndenhed og uvedhåndenhed ved det vedhåndenværendes håndterlighed, udfoldes inden for strygerspillets perceptuelle mangfoldighed på en måde, hvor spillet (ideelt set) ledes til opretholdelsen af det vedhåndenværendes værensmodus. Når f.eks. en violinist udfolder en musikalsk frase, vil instrumentets gode eller dårlige klang gøre opmærksom på sig selv som et forhold ved håndteringen af instrumentet (primært foranlediget af buestrøget). Den dårlige klang må, i og med at den gør opmærksom op sig selv, siges at have karakter af *u-vedhåndenhed*, og vil afstedkomme, at violinen og buen ‘trænger sig på’ som noget forhåndenværende ved det vedhåndenværende (her antages det, at violinspillet indgår i en vedhåndenværende forståelsesmodus). Men også den gode klang kan blive påtrængende og således siges at have

15 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, 96.

16 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, 96.

17 Når man stryger f.eks. en skjorte – hvor strygejernnet ikke gør opmærksom på sig selv –, og strygejernets dampfunktion ophører med at fungere fordi der mangler vand i strygejernnet, vil vandet manifestere det her omtalte mangelforhold. Strygejernnet bliver påtrængende og får karakter af en ‘gøren opmærksom på sig selv’ - ”den blotte-og-bare-forhåndenværen af det vedhåndenværende”.

karakter af *u-vedhåndenhed*. Når klangen gør opmærksom på sig selv som god, forekommer det måske underligt at betegne den som havende karakter af *u-vedhåndenhed*, men i forhold til analysen af de to forståelsesmoduser, forholder det sig således. Den gode klang fordrer – når den bliver påtrængende – at violinisten forholder sig til den. Den kommer til at påvirke fremførelsen af det fortolkede værk som et mere eller mindre reflektivt forståelsesmæssigt anliggende. Det mere eller mindre reflektive refererer her til karakteren af *u-vedhåndenhed*, der ifølge overstående Heidegger-citat, kun delvist leder det forståelsesmæssige forhold til violinspillet hen imod en forhåndenværende forståelsesmodus.

For en stryger er det en velkendt og dagligdags erfaring, at den perceptuelle mangfoldighed ved brugstøjets/violinens håndterlighed kan lede til eller ledsager opretholdelsen af en vedhåndenværende værensmodus. Det er netop de 'positive perceptuelle begivenheder' (jf. indledningens redegørelser), der gør opmærksom på sig selv på en måde, der (og paradoksalt nok) øger karakteren af vedhåndenhed. Den gode klang, som "den blotte-og-bare-forhåndenværen af det vedhåndenværende" (jf. overstående citat), er et håndterligt aspekt ved den i tidligere citat beskrevne "mangelmodus". Klangdannelsen er for en stryger (og i øvrigt for alle musikere), både i udgangspunktet og gennemgående en 'mangelmodus' i og med, at klangen hele tiden skal modificeres, justeres og skabes. Den gode klang holder ikke blot 'mangelmodusen' stangen, men indgår i musikudøvelsen som et element, der – netop ved at gøre opmærksom på sig selv – understøtter et vedhåndenværende og før-reflektivt forståelsesforhold til den instrumentale håndtering.

Heideggers refleksioner over det vedhåndenværendes mulige modus af påtrængenhed er i forhold til den aktuelle strygerfænomenologiske analyse yderst interessant, idet de anskueliggør en mulig åbning mellem de to ellers så kategorialt adskilte forståelsesparadigmer. Et andet væsentligt forhold ved Heideggers brugstøjsanalyse er, at forholdet mellem det vedhånden- og forhåndenværende sættes ved eller fremstår på en negativ baggrund (i citatet som værende en mangeltilstand). Retningen i den omtalte diffusion mellem de to værensformer er ifølge Heidegger tilsyneladende ensidig: fra det vedhåndenværende mod det forhåndenværende. Bevægelsen implicerer et tab af vedhåndenhedskarakter. Men så længe der kun er tale om 'tab af karakter', må det vedhåndenværendes vedhåndenhed forstås som havende karakter også af forhåndenhed. Det burde således være muligt, at dette tab kan genvindes (tabet af vedhåndenhed). Grænsen for – eller balancen i – denne bevægelse går, hvor verden *bekendtgør sig selv*.

II.3. Værkets og brugstøjets værensart

Forholdet mellem spillet/fremførelsen som en helhed og spillet som en mangfoldighed af perceptioner er analogt i den forstand, at det ifølge Heidegger har samme værensart. "Værket, der skal fremstilles, som hammerens, nålens, og høvlens *hvortil*¹⁸ har på sin side selv brugstøjets værensart."¹⁹ At værket og brugstøjet har den samme værensart kan gøre

18 Wozu: "Til hvad (nytte)"

19 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, 92.

det svært at differentiere mellem de to. Dog skiller Heidegger værket ud som værende primært i forhold til brugstøjet: "Det primært varetagne og derfor også primært vedhåndenværende er det respektive værk, der står for at skulle fremstilles. Værket bærer på den henvisningshelhed, inden for hvilken brugstøjet kommer i møde."²⁰

Overstående refleksioner over karakteren af vedhånden ved det vedhåndenværende gælder således både brugstøj og værk. I spillet (som en helhed) kan det være fremførelsen af (musik-)værket, som kan 'påkalde' sig en påtrængenhed, der kan medføre et tab af vedhåndenhed. Desuden kan spillet (dette at spille på strygerinstrumentet) også forstås som 'værket'. Dette kan ikke skilles ud fra brugstøjets karakter af vedhåndenhed, der indenfor netop værket 'finder dets henvisningshelhed'. Brugstøjets henvisningshelhed er altså at finde inden for værket, hvilket dog ikke betyder, at karakteren af vedhåndenhed kun manifesteres i værket. Den findes qua Heidegger også inden for brugstøjets værensart.

II.4. Heideggers 'hammeranalyse'

Karakteren af vedhåndenhed findes altså på de to værensmæssigt artsanalogue niveauer. Med udgangspunkt i Heideggers berømte hammeranalyse, kan det hævdes, at den brugende omgang med den vedhåndenværende hammer både består af en række perceptuelle og hermeneutiske forhold. 'Heideggers hammer' eksemplificerer her strygerinstrumentet og buen i den aktuelle strygerfænomenologiske kontekst. Kort fortalt, forklarer Heidegger, om 'hammertingen' at "jo mere håndgribeligt den bliver brugt, desto mere oprindeligt bliver forholdet til den, og desto mere utilhyllet kommer den i møde som det, den er, nemlig som brugstøj. Selve det at hamre afdækker hammerens specifikke "håndterlighed". Brugstøjets værensart, hvori det åbenbarer sig ud fra sig selv, kalder vi vedhåndenheden. (Note: Zuhandenheit. Dette begreb skal både formidle det, der er *ved* hånden (nær på og fortrolig) og *til* hånden (håndterligt)."²¹

Når f.eks. en violinist håndterer sit instrument, er der altså tale om, at violinen gennem dens håndterlighed og håndgribelighed 'åbenbarer sig ud fra sig selv' (jf. overstående citat). Dette forudsætter naturligvis, at violinisten har et allerede forstående forhold til violinen, og at spillet/udøvelsen som udgangspunkt er en selvfølgelig brug af instrumentet.

Rettes fokus mod Heideggers hammeranalyse, kan det indvendes, at denne ikke medtager de mange perceptuelle forhold, der forbinder sig med det at hamre. En tømrer bruger sin hammer på en særlig taktilt forfinet og opøvet måde. Er sømmet lille, tager tømreren måske fat i hammeren længere inde på skaftet end hvis sømmet er stort. Hammerens balance i hånden – de mange ydre omstændigheder hammeren skal bruges i forhold til – informerer hele tiden tømrerens arbejde. Den taktile fornemmelse og de mange perceptuelle forhold, der hele tiden har indflydelse på brugen af hammeren, sikrer, at hammerens håndgribelighed og håndterlighed vedbliver med at være oprindelig og utilhyllet som brugstøj.

20 Cf. Heidegger, *Væren og Tid*, 92.

21 Heidegger, *Væren og Tid*, 91.

Det ensidige fokus på hammeren som et brugstøj, der enten er oprindeligt og utilhyllet eller tematiseret forekommer – qua Heideggers ensidige opmærksomhed på brugsbegrebet – at være utilstrækkelig. Hensigten med dette fokus er dog tydelig: den sikrer stringens i de fænomenologiske undersøgelser, der søger at tilbageføre brugstøjsanalysen til forståelsesanalysen.

I forhold til den nævnte 'hammeranalyse' kan det indvendes, at Heidegger synes at fokusere på det rent forståelsesmæssige på en måde, hvor de mange perceptuelle forhold, der indgår i den brugende omgang med hammeren, rent teoretisk uden videre subsumeres brugen. De mange perceptuelle forhold ved brugen af hammeren bliver ikke tematiserede som værende på den ene side en del af henvisningsstrukturen (og derved forståelsen), eller på den anden side værende noget, der afviger fra eller bryder med det Heidegger udlægger som den før-tematiske forståelses område. Henvisningsstrukturen kan dog i overensstemmelse med Heidegger fortolkes som værende relateret til den perceptuelle mangfoldighed, der indgår i enhver brugende omgang med det vedhåndenværende. Forholdet informeres konstant af den perceptuelle mangfoldighed, som ledsager eller indgår i det vedhåndenværendes håndterlighed og kan bestemmes som værende indlejret i en *forståelsesmæssig* tilbageførsel inden for brugsanalysen af det vedhåndenværende.

Problemstillingen kan relateres til overstående refleksioner over begrebet *påtrængenhed*, hvor det blev fremført, at det vedhåndenværende kan tabe dets karakter af vedhåndenhed gennem noget, der mangler. Denne mangel kan fortolkes som værende et forhold ved de perceptuelle sider ved brugen af f.eks. hammeren (eller violinen). Manglen (en mangelfornemmelse ved brugen af hammeren – afstedkommet f.eks. af et lidt bøjet søm, en akavet position at hamre i, eller en klistret overflade på hammerens skaft) kan medføre et tab af vedhåndenhed – dog uden at dette implicerer, at hammeren helt taber dens ontologiske status som vedhåndenværende. Manglen viser sig her gennem det særlige perceptuelle forhold, tømreren (eller violinisten) har til sit brugstøj. Men vigtigere (for den praktiske brug), så leder det 'perceptuelle spil' ved hamringen potentielt brugen hen mod en opretholdelse af det vedhåndenværendes vedhåndenhed.

I essayet *Håndens fænomenologi* (publiceret i dette tidsskrift, 2012) reflekterer Kasper Lysemose over det særlige og eksklusive selvforhold, som de brugende hænder manifesterer ved, at de konstituerer et teknisk og derved ekskluderende selvforhold. Han skriver: "Det begynder derimod i kroppens selvforhold. Inden vi har taget værktøjet i hånden er vi udelukket fra vores egen krop – ja, det er ret beset betingelsen for at vi har en egentlig hånd at håndtere værktøj med. Derimod er der en verden til forskel på menneskets og visse abers værktøjsbrug. ... Abernes værktøjsbrug er strengt taget slet ikke værktøjsbrug. Tværtimod fungerer stenen som en udvidet brug af dets organer. Forholdet til stenen er derfor slet ikke teknisk. For aben er stenen i hånden en forlængelse af den levende krop, ikke en forlængelse af et proto-teknisk selvforhold i denne krop. Aben betjener sig ikke af stenen ligesom mennesket betjener sig af stenen. Stenen er ikke separeret fra dets krop, men snarere inkorporeret i en motorisk færdighed, dvs. et bestemt kropsligt bevægelsesforløb. I den brugende omgang med stenen forsvinder stenen derfor ind i en organisk helhed. Den bliver anonym

og upåfaldende og er, kort sagt, ved hånden. Man begynder derfor at ane, at den måde at være til på, som Heidegger beskriver, når han beskriver brugen af hammeren, meget mere ligner – *sit venio verba!* – abens end menneskets. Ikke engang mine hænder er blot ved hånden."²²

I udlæggelsen af forholdet mellem mennesket og dets hænder som værende ekskluderende og teknisk, sluttet der i citatet på den ene side, at abens brug af stenen i modsætning til menneskets ikke er værktøjsbrug, og på den anden side, at dens brug af stenen er et vedhåndenværende forhold (i en heideggersk sammenhæng en ikke kun problematisk, men også kontradiktorisk påstand). I forhold til den nærværende undersøgelse af det fænomenologiske begreb om det vedhåndenværende rejser dette betydelige problemstillinger.

At stenen for aben er anonym og upåfaldende indebærer – fænomenologisk set – ikke, at den derved er et vedhåndenværende. Den organiske helhed, som stenen indgår i (for abens vedkommende), kan ikke jævnføres med den henvisningsstruktur som det vedhåndenværende er indlejret i og konstitueret ved. Ydermere kan det være svært at se, hvordan den vedhåndenværende sten for aben gennem påtrængenhed kan få karakter af forhåndenhed (et væsentligt forhold ved de aktuelle brugstøjsrelaterede strygerfænomenologiske undersøgelser). Er sammenstillingen alligevel adækvat, må der sluttet, at det fænomenologiske forståelsesbegreb ikke længere kan betegnes som et *eksistentiale*, men må betragtes som værende henhørende under en mere perifer psykologisk, sociologisk eller endog neurovidenskabelig udlægning af, hvordan brugstøj påvirker vor tilværelse. Hvis abens brug af stenen vitterligt er et vedhåndenværende forhold, vil det endvidere være relevant at antage, at man f.eks. neurovidenskabeligt kan udrede en fysiologisk konstitution af den fænomenologiske livsverden – da fænomenologiske fundamentale forhold i så tilfælde ville være et spørgsmål om 'organisk helhed'²³.

Endelig er udsagnet "*Ikke engang mine hænder er blot ved hånden*" forbundet med visse fænomenologiske problemstillinger. Hånden og hænderne manifesterer ifølge Lysemose et eksklusivt og teknisk selvforhold, og hvis dette indebærer, at den allerede forstående brugende omgang med 'tøj' (brugstøj) på denne baggrund ikke længere kan betegnes som værende et vedhåndenværende forhold, står vi overfor en radikal nytænkning af fænomenologien. Hvis vi dog antager, at Heideggers udlægning af det vedhåndenværende udfolder et fundamentalt forhold ved Daseins konstitution – eventuelt også (og øjensynligt især) inden for det paradigme, der bestemmer selvforholdet som teknisk –, så er hånden vitterligt ved hånden. Her kan der blot tænkes på, hvordan den ene hånds utilhyllede berøring af den anden indgår i vort almindelige kropslige udtryk. Vi kender nok alle til, hvordan en hånds bevægelse f.eks. kan være en del af et sagtmodighedsudtryk, når den ikke-tematiseret tager den anden hånd i hånden – folder sig om den anden. Hverken hånden eller hænderne

22 Kasper Lysemose, "Håndens fænomenologi", *Studier i pædagogisk filosofi* Årg. 2, nr. 2 (2013): 101.

23 Inden for integrativ neurovidenskabelig forskning bestemmes kognition og perception som værende et spørgsmål om hjernefysiologisk og anatomisk funktionalitet.

bekendtgør her sig selv. Spørgsmålet bliver nu, hvorvidt den ene hånd kan bestemmes som værende et 'tøj' for den anden hånd. Inden for rammerne af Lysemoses udledning af håndens teknificerende konstitution af selvforholdet vil det dog være en adækvat fortolkning at betragte hændernes interne relation på denne måde.

De mange og yderst interessante fænomenologiske problemstillinger, som knytter sig til forholdet mellem et proto-teknisk selvforhold og den fænomenologiske brugstøjsanalyse, synes at kræve en mere omfattende undersøgelse end det som denne artikel giver rum for. En væsentlig opgave for en sådan undersøgelse vil være at udrede, hvilken betydning denne forflytning har for vor forståelse af brugstøjsanalysen. Er der tale om et kategorielt ryk eller skift, eller kan forholdet mellem et teknisk selvforhold og det vedhåndenværende udlægges som værende implicit i Heideggers brugstøjsanalyse? Endelig forekommer det afgørende for Lysemoses udlægning af selvforholdet at redegøre for, hvad begreberne 'krop' og 'selv' dækker over og, hvordan relationen mellem disse begreber skal forstås. Her byder bl.a. den neurovidenskabelige forskning ind med nye – og for den fænomenologiske forskning interessante – tilgange i forståelsen af disse begreber²⁴.

Sammenstillingen af hammeren og violinen forekommer at være ret grov og meget forenklet, da strygerspillet må siges at indeholde en adskillig mere kompleks perceptuel mangfoldighed end hamringen. Strygerspillets meget rige, omfattende og krævende perceptuelle aspekter er så komplekse, flygtige og konstante samt udfordrende at håndtere, at 'hammeranalysen' ikke helt yder nærværende analyse retfærdighed. Grundlæggende vil hammeren og violinen dog være ligeværdige og analoge eksempler på, hvad Heideggers brugstøjsanalyse omhandler.

Strygerspillets mange perceptuelle sider kan anskueliggøres på flere måder. F.eks. vil en strygerteknisk gennemgang måske overraske læseren i forhold til spillets kompleksitet. Men det burde i denne sammenhæng være tilstrækkeligt at gøre opmærksom på, at inden en stryger overhovedet påbegynder sin højere uddannelse inden for strygerfaget har denne som regel gennemgået en højst specialiseret 12 til 17 års træning og kultivering af spillet (ud over den almindelige uddannelse i folkeskole og gymnasium). Mere interessant for den foreliggende fænomenologiske undersøgelse er det at se nærmere på den perceptuelle mangfoldighed, der præger spillet.

III. Synæstesi

Strygerspillets perceptuelle mangfoldighed er en svær størrelse at gøre kortfattet rede for. En undersøgelse af de mange taktile aspekter ved armenes, hændernes eller fingrenes

24 Se f.eks. sociologen Nikolas Rose og Joelle M. Abi Rached, *Neuro. The New Brain Science and the Management of the Mind* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2013).

håndtering af instrumentet og ikke mindst buen er dog ikke nødvendig eller afgørende, når det mere er mangfoldigheden, der skal undersøges, snarere end det er det enkelte perceptuelle område. Særligt interessant er det i denne sammenhæng at se nærmere på det taktile fænomen og på, hvordan dette informerer et rigt og mangfoldigt 'udvidet' perceptuelt omverdensforhold. I denne sammenhæng kan det være informativt at kigge nærmere på begrebet synæstesi.

David Favrholt skriver:

"Ved synæstesi forstår man det forhold, at et sanseindtryk på ét område kan frembringe en forestilling, der hører til et andet sanseområde. Det mest almindelige er, at nogle personer ved lydindtryk ser farver "for det indre øje". Nogle oplever umiddelbart farveforestillinger i forbindelse med tonearterne – C-dur er gul, f-mol er violet, D-dur er hvid, G-dur er lysegrøn. Mere almindeligt – men dog ret sjældent – oplever nogle farver i forbindelse med begreber og navne."²⁵

Hvis man går tilbage til den psykologiske videnskabs begyndelse (fra omkring 1870), ser man, at synæstesifænomenet har vakt interesse specielt indenfor den såkaldte introspektive psykologi.

Forskerne Ramachandra, Hubbard og Motluk²⁶ hævder imidlertid, at det er muligt at forklare synæstesifænomenet rent fysiologisk med en teori, der antager, at der er en mulig nervemæssig kobling eller forbindelse mellem celler, der har med begreber at gøre og dem, der aktiveres ved fx synspåvirkning. Selv om det hævdes, at dette forhold er muligt at undersøge empirisk, må teorien dog – indtil en adækvat dokumentation foreligger – betegnes som yderst spekulativ.

Kun et par procent af befolkningen antages at være ægte synæstetiker²⁷. Man kan teste om en person er en såkaldt ægte synæstetiker ved at stille vedkommende en række spørgsmål om, hvilken farve ugedage, navne, tal osv. har, og efter et år gentage den samme test. Den ægte synæstetiker vil give nøjagtig de samme svar som året før. Selv om de fleste af os ikke er ægte synæstetiker, vil rigtig mange dog kunne give et bud på 'dagens farver'.²⁸

Der kan anes en form for indirekte sammenhæng mellem fænomenerne absolut gehør og ægte synæstesi. Når en person med absolut gehør hører en tone, så vil denne blive indplaceret som en bestemt tone, der svarer til en erindring af den samme tone eller 'tonehøjde'. Den vil med andre ord være perciperet som fx et a. En ugedags farve vil ligeledes for den ægte synæstetiker være perciperet som fx gul. Overfører man eksemplet med absolut/ikke-absolut gehør, hvor mennesker med mere almindeligt forekommende gehør har en rig og musikalsk anvendelig gehørmæssig evne, til eksemplet med synæstesi, så kan man meget vel tænke sig, at det samme kan siges at være tilfældet med dem, der ikke er ægte

25 David Favrholt, *Æstetik og Filosofi, seks essays* (København: Høst og Søns forlag, 2000), 206.

26 Alison Motluk, "The number purple" *NewScientist* 2233 (8. April 2000) og V.S. Ramachandran og E.M. Hubbard, "Psychophysical Investigations into the Neural Basis of Synaesthesia", *Proceedings of the Royal Society* (2001).

27 Cf. Favrholt, "A er da rødt".

28 Cf. Favrholt, "A er da rødt".

synæstetikere. Mange – måske de fleste af os – kan siges at have en rig og anvendelig synæstetisk perceptuel evne, der kan opøves og udvikles på samme måde som det er tilfældet med gehør.

For en stryger er der i perceptionen af klang (også fra sit eget instrument) en meget tydelig forbindelse til det taktile perceptionsområde (nok fordi der er en kultiveret forbindelse mellem de taktile fornemmelser ved strøget og den klang som strøget frembringer). Dette kan for nogle (inklusive undertegnede) resultere i erfaringen af en meget tydelig stoflighedsfornemmelse i klangen.

Følgende personlige beretning kan være anskueliggørende i forhold til forståelsen af, hvordan synæstetiske oplevelser indgår i den perceptuelle mangfoldighed, der ledsager strygerspillet:

I Rostoky ved Prag hen på sensommeren 2000, stillede jeg (undertegnede) noderne til bratschstemmen til Dvoraks Es-dur klaverkvartet, op. 87, til rette på nodestativet. Jeg spændte lidt urolig min bratschbue og stemte mit instrument efter Kvita Bilynskas *a* på hendes Steinwayflygel. På min højre side sad violinisten i den internationalt højt estimerede klavertrio (klaver, violin og cello), *Kubelik Trio*, Shizuka Ishikawa med sin Amati-violin²⁹, og til min venstre side sad trioens cellist Karel Fiala med en Stradivarius cello. Jeg var inviteret til at spille ved Kubelik Trios koncert i Danmark i efteråret, og var nu i Prag for at øve til denne. Dvoraks kvartet, op. 87, åbner med et ret intenst tema i strygerne, som hurtigt udgør en form for den efterfølgende dialog med klaveret. Intensiteten øges for derefter at falde til ro i den smukkeste bratschsolo ledsaget af klaveret.

Da vi første gang prøvede denne intense åbning, var det som om min egen musikalske erfaringshorisont blev udvidet med noget, som jeg hverken kendte til eksistensen af eller havde nogen forestilling om. Klangens væltede ind over mig med en form for stoflighed, som bedst kan beskrives som en fornemmelse af vand. Jeg følte mig totalt omsluttet af klang på en fysisk nærværende og oplevelsesmæssigt taktilt 'udvidet' måde. Da bratschens lille smukke solo-passage kom, var jeg mere eller mindre instrumentalt set målløs, og Kvita Bilynska stoppede op og sagde: "You have to give more!" Jeg forstod, at jeg måtte give alt, hvad jeg havde at give – hele tiden – eller tage 'målløs' hjem. Jeg smed mig ud i det, og vi spillede en fin koncert sammen det efterår. Vi har siden spillet flere koncerter, men dette første møde med denne forfinede og overvældende musikalske klangverden udvidede min musikalske forståelses- og erfaringshorisont på en måde, der ændrede min forståelse af, hvad musik kan rumme og i sidste ende er.³⁰

29 Violinbyggeren Nicolo Amati (1596- 1684) var bl.a. Andrea Guarneri og (antages det) Antonio Stradivaris læremester.

30 Hvorvidt denne synæstetiske erfaring udspringer af de meget fine instrumenters klang, af musikerne i Kubelik Trios instrumentale udøvelse, eller fortolkning af Dvoraks værk, er et interessant spørgsmål. Dog er det i artiklens kontekst primært den perceptuelle mangfoldigheds fænomenologi, der er af størst interesse.

IV. Kritiske bemærkninger til Heideggers manglende opmærksomhed på det håndgribeliges betydning for brugstøjsanalysen

Som det ovenover blev bemærket, stiller den heideggerske brugstøjsanalyse os overfor det centrale spørgsmål om, hvorvidt den rummer en underbelyst og skjult forståelsesmodus, der transcenderer distinktionen mellem det vedhånden- og forhåndenværende (mellem den oprindelige og den afledte forståelse). I denne sammenhæng er det også væsentligt at tematisere Heideggers værdiladede behandling af forholdet mellem de to forståelsesformer. Det vedhåndenværendes værensmodus beskrives som noget utilhyllet og oprindeligt, der dog kan brydes og/eller tabes. Tabet fremstilles i V&T som et moment i den eksistentiale struktur, hvor væren træder ud af et oprindeligt og mere ideelt forhold. Spørgsmålet er, hvorvidt der er fænomenologisk belæg for denne karakteristik af forholdet mellem de to værensmoduser. Den oprindelige forståelsesmodus (*livsverden* som Husserl benævner den) udgør ikke kun en 'positiv' værensform, men kan potentielt set rumme negative forhold ved den menneskelige eksistens. I den fænomenologiske litteratur finder vi som oftest en positiv fortolkning af det heideggerske begreb om *den ontologiske differens*, hvor væren udlægges som noget, der ikke kan tilbageføres til værensarten vedhåndenværen – som en *hvadhed*, men hvis væren er bestemt som i-verden-væren (Dasein). Det er dog ikke givet, at det værendes væren udelukkende skal udlægges som positivt – som noget oprindeligt og derved mere ideelt end det værende. Den værdiladede beskrivelse af de forskellige værensmoduser kan problematiseres og endog vendes om. Kunne man ikke tænke sig, at differensen udgør et potentielt problem eller en diskriminerende faktor for bestemmelsen af det værendes værdi? Er det ikke muligt, at den anden eller det for den anden værende udlægges som en mindre oprindelig og således mindre ideel væren end den væren, der ikke kan tilbageføres til en værensart (hverken ved- eller forhåndenværen)? Hvilken værdimæssig status indtager så dette værende for væren-i-verden? Når Heidegger udlægger den eksistentiale struktur gennem brugen af værdiladede begreber i beskrivelsen af forholdet mellem de forskellige værensmoduser, er det altså grund til at indtage en kritisk distance til validiteten af disse fænomenologiske udlægninger.

Forholdene giver anledning til at reflektere over to grundlæggende problemstillinger ved brugstøjsanalysen:

- Hvad er *vedhåndenhed*?
- Kan det vedhåndenværendes *hvadhed* (forstået som dets *vedhåndenhed*) forklares som værende et eksistentiale forhold ved den menneskelige eksistens – og derved henvise til den menneskelige eksistens' *hvadhed*?

IV.1. En kritik af begrebet 'vedhåndenhed'

Bestemmelsen af det vedhåndenværende er et grundlæggende forhold ved Daseins ontologiske struktur. At dette skulle have en 'hed' (*vedhåndenhed*) – som en 'hvadhed' – kan undre, eftersom Heidegger påpeger, at skellet mellem *athed* og *hvadhed* ikke lader

sig anvende på den menneskelige eksistens³¹. Men ved begrebet 'vedhåndenhed' kan det indvendes, at dette netop er, hvad der sker. Når man ikke kan skelne mellem *at-hed* og *hvad-hed* i eller ved den menneskelige eksistens – og da den menneskelige eksistens fundamentalontologisk må fortolkes hermeneutisk via dens eksistentialstruktur – så afkræves den hermeneutiske udlægning af vedhåndenhedens eksistentialstruktur en fundamentalontologisk tilbageførelse til forståelsens struktur. Herved burde det følge, at begrebet om det vedhåndenværendes vedhåndenhed i sig selv ikke kan antages at være et selvfølgeligt eller indlysende forhold ved det vedhåndenværende, og at det således repræsenterer en inadækvat eller udfoldet terminologi i forhold til redegørelsen for Daseins ontologiske struktur. Når der i øvrigt i V&T tales om de eksistentialforhold, der benævnes som en 'hed' – f.eks. bevendthed eller betydningsfuldhed, – er disse begrebers hvadhed udlagt som udførligt beskrevne elementer i den fænomenale forståelsesstruktur, der konstituerer Dasein. Begrebet vedhåndenhed er dog ikke på samme måde udfoldet, men bliver blot nævnt som noget (nærmere ubestemt), der knytter an til det vedhåndenværende.

Det værende, der er udlagt som vedhånden, er i V&T ikke fortolket som en angivelse af et sagskonkret 'hvad'. Det er udfoldet som en forståelsesmæssig begivenhed. Det er et meget væsentligt forhold i V&T, at denne forståelsesmodus ikke henføres til den menneskelige eksistens' hvadhed, da dette helt grundlæggende ville stride mod den eksistentialtilgang til værensspørgsmålet. Denne distinktion forekommer dog ikke at være helt afklaret i begrebet om *vedhåndenhed*.

Begrebet kan belyses og måske afklares gennem to perspektiveringer: Den ene lægger til grund, at vedhåndenhed er et udtryk for en bestemmelse af det vedhåndenværendes hvadhed. Den anden undersøger, hvorvidt vedhåndenhed er en forståelsesmodus, der transcenderer distinktionen mellem det ved- og det forhåndenværende.

Den første antagelse rummer den allerede behandlede problemstilling vedrørende udlægningen af en menneskelig essens i den eksistentialstruktur. Nemlig, at det vedhåndenværende – som en oprindelig forståelsesmodus – i dens essens (som dens vedhåndenhed) transcenderer den eksistentialtilgang til den fænomenologiske undersøgelse af Dasein (Tilstedværen). At der skulle være en bagvedliggende essens i det vedhåndenværende, der så at sige skulle lede eller føre an i menneskets væren-i-verden.

Problemstillingen opstår gennem Heideggers manglende redegørelse for, hvordan *vedhåndenhed* kan tilbageføres til – eller udlægges som et element i – forståelsens eksistentialstruktur. Vender man problemstillingen om, og antager den sidst nævnte perspektivering, at *vedhåndenhed* ikke er en sagskonkret bestemmelse af det vedhåndenværendes hvadhed, men er en forståelsesmodus, der transcenderer distinktionen mellem det ved- og det forhåndenværende, står man ikke tilbage med spørgsmålet om, hvorvidt vedhåndenhed er

31 Martin Heidegger, *Nietzsche 2*, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1954), 16-17.

et udtryk for essensen af det vedhåndenværendes værensmodus. Spørgsmålet bliver derimod nu, hvordan denne forståelsesmodus kan udlægges inden for den eksistentiale struktur (sådan som den udformes i V&T).

En mulig løsning på problemet er at anskue begrebet *vedhåndenhed* som et dynamisk forhold, der udspiller sig mellem brugstøjet og værket. 'Tøjet' og 'værket' har, som ovenover beskrevet, den samme værensart, men refererer dog på meget forskelligt vis til den eksistentiale forståelsesstruktur. Det utilhyllede værk kan vedblive med at være utilhyllet, selv om brugstøjet, der bærer på værkets henvisningshelhed, inden for hvilken brugstøjet kommer én i møde, bliver påtrængende og taber dets karakter af vedhåndenhed. Det vil sige, at der inden for det vedhåndenværendes forståelsesmodus foregår en dynamisk vekslen mellem brugstøj og værk, hvor 'tøjet' sådan set kan blive påtrængende og gøre opmærksom på sig selv uden, at det træder ud af dets ontologiske status som et vedhåndenværende. Værkets henvisningshelhed forbliver med andre ord oprindelig og giver brugstøjet en potentiel distance til forhåndenheden, når påtrængenheden melder sig.

I den aktuelle strygerfænomenologiske sammenhæng, hvor den perceptuelle mangfoldighed er udlagt som et ansporende forhold ved og inden for det vedhåndenværendes forståelsesmodus, anskueliggør denne udlægning af begrebet *vedhåndenhed* interessante og for en stryger dagligdags genkendelige erfaringer. Den perceptuelle mangfoldighed indgår – i forhold til både refleksionerne over hammeren (/violin) og det synæstetiske fænomen – i en henvisningssammenhæng, der danner en meget *håndgribelig* samhörighed mellem brugstøjet og værket. Den perceptuelle mangfoldighed kan med andre ord forstås som en (om end ikke den eneste) medierende faktor mellem de to analoge arter af væren.

IV.2. Brugstøjets håndgribelighed og 'værket'

Inden for denne udlægning af vedhåndenheden kan den perceptuelle mangfoldighed siges på den ene side at bevirke, at udøvelsen på strygerinstrumentet og formgivningen af dets klang gør opmærksom på sig selv som en udvidet fænomenal struktur, der dog ikke direkte udgør en *som-struktur* (hvor forståelsen af noget altid udlægges *som* noget). På den anden side er den fænomenale struktur – qua den perceptuelle mangfoldighed ikke bestemmelig som værende i sig selv – påtrængende som en mangeltilstand af noget forhåndenværende, men åbner og indlemmer netop i dens påtrængenhed brugstøjets håndgribelighed i og over for (musik-)værket. Det perceptuelle ved det håndgribelige relaterer analogt til både brugstøjet (f.eks. violin), spillet (som værk) og musikværket (den fremførte komposition) og udgør en åbenhedsopretholdende faktor i forholdet mellem de tre analoge og tidsligt sammenfaldende forhold; brugstøjet, strygerspillet og det musikalske værk. Påtrængenheden af det forhåndenværende i det vedhåndenværende er som en perceptuel mangfoldighed således ikke en mangel. Ej heller skaber den et brud i det vedhåndenværendes værensmodus. Derimod er det netop gennem at gøre opmærksom på sig selv som en udvi-

det perceptuelle mangfoldighed ved det håndgribelige, hvor forhåndenheden perceptuelt og håndgribeligt trænger sig på, at det vedhåndenværende opretholder dets åbenhed.

Distinktionen mellem den vedhåndenværende og den forhåndenværende værensmodus kan på denne baggrund siges at være transcenderet. Det er netop begrebet om vedhåndenhed (og også forhåndenhed), der anskueliggør denne åbning af brugstøjsanalysens forståelsesmæssige dikotomi.

I en strygerfænomenologisk praksissammenhæng anskueliggøres dette forhold på mangfoldige måder. Når en stryger står på scenen i f.eks. en fremførelse af William Waltons bratschkoncert, vil de her nævnte forhold aktualiseres på f.eks. følgende måde. I løbet af de få indledende takter – inden solisten præsenterer koncertens hovedtema – hvor orkesteret/dirigenten angiver tempo, tonalitet, musikalsk karakter og klanglig stemningsmodus, skal solisten nå at internalisere alle disse musikalske parametre. Der er i udgangspunktet her som oftest nok tale om et forhåndenværende forhold til værket, der dog allerede i løbet af denne korte indledning ændrer karakter til noget vedhåndenværende. I løbet af bratschens første fraser bliver selve instrumentet måske påtrængende – og gør måske delvist opmærksom på sig selv. Hurtigt ændres dog karakteren af forhåndenhed til vedhåndenhed, hvor forhåndenheden af det håndgribelige – ved den perceptuelle mangfoldighed – indlejres i værket (i det klanglige og musikalske samspil med orkesteret). Den perceptuelle mangfoldighed gør her i væsentlig grad opmærksom på sig selv, men nu som noget forhåndenværende ved det vedhåndenværende (som en forhåndenhed ved det vedhåndenværende). Håndteringen af (det håndgribelige ved) instrumentet synker, som en perceptuel mangfoldighed af både forhånden- og vedhåndenhed, ned i en oprindelig værensmodus, og der konstitueres et dikotomisk forhold mellem karakteren af de to forståelsesmoduser. Det er den perceptuelle mangfoldighed ved det håndgribelige, der åbner forholdet mellem de to værensmoduser (forståelsesmoduser), og transcenderer distinktionen mellem den oprindelige og den afledte forståelse ved, at det perceptuelle udgør et forståelsesmæssigt konstitutivt forhold for både brugstøj og værk.

Qua den perceptuelle mangfoldigheds betydning for samhørigheden mellem både værket og brugstøjet, samt mellem vedhåndenhed og forhåndenhed, er den værdiladede udlægning af forholdet mellem det vedhåndenværende og det forhåndenværende ikke længere relevant, da der i denne fortolkning er tale om et gensidigt forhold mellem de to forståelsesmoduser og den perceptuelle mangfoldighed.

V. Fænomenologisk strygerpædagogik

Undervisning i strygerspil er som regel et meget tålmodighedskrævende arbejde. Inden den helt unge nybegynder (på violin ofte fra ca. 3-års alderen) behersker spillet på en sådan måde, at andre end den helt nære familie nyder at høre barnet fremføre musik, kan der gå

flere år – også for børn, der senere bliver til professionelle strygere. Vejledningen og undervisningen af både nybegyndere og viderekomne er således præget af meget langsigtede perspektiver, som dog bliver mere og mere kortsigtede jo dygtigere den studerende bliver.

Med baggrund i de foreliggende fænomenologiske refleksioner over strygerspillet kan undervisningen siges at foregå med to vidt forskellige udgangspunkter. Det ene lægger til grund, at den studerende skal lære, blive kendt med og internalisere noget, der slet ikke er en del af den studerendes erfaringsområde. Det andet lægger til grund, at det, der skal læres og beherskes må bygge på noget, der allerede er forstået. Det tager m.a.o. udgangspunkt i en ambition om, at undervisningen skal struktureres med udgangspunkt i den studerendes anskueligt givne før-teoretiske erfaringsverden/ livsverden. En erfaren underviser vil forholdsvis hurtigt kunne skaffe sig et godt overblik over den studerendes allerede forstående, f.eks. motoriske eller rytmiske, forhold til spillet. Herigennem kan den studerende ledes indenfor de rammer, som den studerendes livsverden giver mulighed for – med kun små anvisninger, med hensyn til bibeholdelsen af 'karakteren af vedhånden' – og med blik for, at *påtrængenheden* ikke breder sig – således, at spillet '*ikke kan rokkes af stedet*'.³²

Det overstående første læringsparadigme kan på den ene side siges at være negativt – idet, det tager udgangspunkt i en manglende indsigt eller kunnen –, og på den anden side positivt – idet det udtrykker et ønske om at overlevere en skjult indsigt, viden og kunnen til den heldige modtager (den studerende). Gennemgående må det dog siges at være præget af en positivt tænkt pædagogiks struktur – omsat eksempelvis i følgende udsagn: 'det er en almengyldig regel, at du skal gøre lidt mere sådan med din højre albue og lidt mindre sådan – så får du en bedre klang'.

Det andet (det fænomenologisk begrundede) paradigme må dog gennemgående siges at være præget af en 'negativ' struktur. Til trods for, at denne læringstilgang på positiv vis søger at understøtte og udvikle før-tematiske forhold i den studerendes livsverden, er den præget af, at de mange teoretiske, praktiske, musikalske eller motoriske forhold ved spillet og undervisningen (som nødvendigvis må indgå) behandles som brud (*idet de gør opmærksom på sig selv*), eller som mangel (som *påtrængenhed*). Bestemmelsen af henholdsvis det positive og det negative i denne sammenhæng skal ikke forstås som en værdiladet vurdering af, hvad det er, der er godt eller mindre godt. Betegnelserne er udelukkende en analytisk vurdering af det enkelte paradigmes pædagogiske tilgang til, hvordan praktisk musisk læring tænkes og gennemføres.³³

De mange pædagogiske forhold og fagspecifikke elementer, der gennemgående præger strygerundervisningen, kan på baggrund af den foreliggende analyse siges at falde inden for to områder. Begge er de af betydning for udviklingen af nødvendige elementer i den instrumentaltekniske og musikalske dannelse. Det ene udgør en tematisk og eksplicit teoretisk undervisningsform, der sigter mod at opøve den studerendes færdigheder inden for

32 Se fodnote 18.

33 Se også Karl Heinrich Ehrenforth, *Verstehen und Auslegen. Die hermeneutischen Grundlagen einer Lehre von der didaktischen Interpretation der Musik* (Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1971).

områder som instrumentalteknik, interpretationslære, musikteori og musikhistorie. Det andet tager afsæt i den studerendes allerede forstående forhold til spillet, hvor den enkelte studerendes helt særlige og anskueligt givne erfarings- eller livsverden af kropslighed og forståelsesmæssige henvisningsstruktur respektfuldt behandles som en grundlæggende værdi i undervisningen.

Begge forhold synes at kræve eksplicit teoretiske færdigheder af underviseren. Det sidste fremstår dog som værende det område, hvor underviserens pædagogiske færdigheder er mest centrale. Som underviser er man i dette pædagogisk set meget fine felt naturligvis nødt til at være teoretiserende til stede. Det kræver en meget konkret opmærksomhed at forstå, fornemme og fortolke grænserne for den studerendes allerede forstående omgang med spillet eller udøvelsen.

Dette fænomenologisk forklarede forhold ved undervisningen har inden for visse traditioner været totalt negligeret. Det har resulteret i, at kun de meget talentfulde studerende gennemfører og 'overlever' længerevarende undervisningsforløb, som ensidigt er baseret på en eksplicit teoretiserende eller tematiserende overlevering af traditionen – uden respekt for, indsigt i eller medtænkning af værdien af den studerendes allerede forstående 'medgift' til spillet eller udøvelsen. Den meget talentfulde strygerstuderendes livsverden vil 'naturligvis' rumme flere af de for læreren acceptable og anerkendelsesværdige sider, der i undervisningssituationen også vil danne grundlag for et vist positivt 'flow'. Den mere almindeligt begavede studerendes livsverden vil for underviseren oftere vise sig som mangelfuld, hvilket stiller større krav til underviserens analytiske og pædagogiske evner i forhold til at behandle den studerendes livsverdensforståelse med indsigtsfuld respekt.

Afsluttende bemærkninger

I artiklen er der ikke udfoldet konkrete instrumental/stryger-pædagogiske konsekvenser af de strygerfænomenologiske analyser. Sådanne normative og konkluderende instrumental-didaktiske eller pædagogiske slutninger kræver et møjsommeligt arbejde, der ud over rent strygerfaglig ekspertise også fordrer en videnskabsteoretisk analyse af og indsigt i den lange tradition, som strygerfaget i udpræget grad hviler på. Denne tradition rummer epistemologiske indsigter og erkendelser på både det fænomenologiske, videnssociologiske og institutionelle område. Blot fordi disse (indsigter) endnu ikke eksplicit er videnskabsteoretisk artikulerede, bør de ikke overses eller holdes ud af en opdateret redegørelse for forskningsfeltets 'state of the art'. En sådan (ret omfattende) redegørelse vil i sig selv kortlægge og afdække, hvordan fænomenologiske forhold indgår i den strygerfaglige praksis (sådan som den artikuleres gennem overleveringen) – både historisk og aktuelt.

Peter Borum

En bergsoniansk pædagogik?

Abstract

Taking as a point of departure three basic assumptions in Henri Bergson – (A) that consciousness forms part of a pragmatic and of a reflexive circuit; (B) that the formation of bodily habits and of contents of consciousness has an irreducible morphogenetical duration; (C) that a basic asymmetry subsists between the given and the non-given, between knowledge and non-knowledge – some consequences of this asymmetry are sketched out: (1) that learning is rythmical, (2) that knowledge (savoir) and ability (pouvoir/savoir-faire) are stratified, (3) that the creative process is of central pedagogical importance, (4) that ideas of utility are unable to provide a motivation for learning. The difference between linguistic and mathematical understanding is then outlined. From the irreducible morphogenetical duration, the maxims ‘as early and as much as possible’ are deduced, as well as the notion that curricula cannot aim entirely at applicability. Finally a notion of pedagogical seduction is presented, as well as a “founding aporia” (René Thom) for pedagogy: between problematization and automatization, seduction and interest, knowledge and ability.

Nøgleord

Henri Bergson, René Thom, vaner, viden og ikke-viden, lagdeling af kundskaber, nytte, uforudsigelighed, sprog & matematik, forførelse, grundlæggende aporier

Hvad er en bergsoniansk pædagogik, og hvilken form ville en sådan pædagogik antage? Overhovedet at tale om en bergsoniansk pædagogik indebærer, at vi må følge Bergson i visse af hans grundantagelser angående bevidsthedsforhold, tænkning og handling. Undervejs må de overordnede antagelser suppleres med konkrete forestillinger om symboliseringsstrukturer, udveksling og begær, faglighed, historie og politik.

Tre grundantagelser

Den første grundantagelse, vi må følge Bergson i, angår forholdet mellem vane og tænkning, eller vi kunne slagordsagtigt sige: mellem refleks og refleksion.

Bergson anlægger som bekendt, hvad der i dag ville blive betegnet som et evolutionsbiologisk syn på mennesket. Levende organismer (en pleonasme) står i et væsentligt pragmatisk forhold til deres omgivelser. Sansning og handling tjener væsentligt organismens overlevelse. I denne pragmatik automatiseres forholdet mellem stimulus og respons i det “senso-motoriske kredsløb”, som organismens interaktion med omgivelserne tager form

Peter Borum, Københavns Universitet, Danmark

E-mail: peterborum@gmail.com

Studier i Pædagogisk Filosofi | www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf | ISSN nr. 22449140

Årgang 3 | Nr. 2 | 2014 | side 61-86

af¹. Organismens reaktion på sine omgivelser bliver her vanemæssig, inklusive når automatikken tager form af et nedarvet instinkt, det vil sige et adfærdskompleks.

Den aktive bevidsthed, derimod, tænkes i *Matière et mémoire*, hvor Bergson udfolder denne skelnen, som en pause i det senso-motoriske kredsløb, et interval, der åbner sig mellem sansning og handling, mellem stimulus og respons. Bevidstheden, som der hermed åbnes aktivt til, udgør et andet kredsløb end det væsentligt kropslige kredsløb mellem stimulus og respons, hvis tendens det er at blive ubevidst. Bevidsthedens kredsløb går ikke mellem sansningen som funktion af en genstand (objekt) inden for pragmatisk rækkevidde på den ene side og en kropslig handling på den anden side, men mellem sansningen som aktuelt billede (vi kunne sige: som bevidsthedsindhold) og en virtuel mangfoldighed af tankeforbindelser: i dette interval, som er frigjort fra kæden af stimuli og responsa, er det levende ubestemt, det vil sige frit.

I Bergsons analyse rekonstruerer opmærksomhedsakten hvert øjeblik bevidsthedsindholdet som funktion af en bestemt – med skiftende opmærksomhedsart- og grad selv skiftende – aktualisering af mangfoldigheden af virtuelle tankeforbindelser (tilsammen hukommelsen eller *la mémoire*). Bergson beskriver den fremadskridende forståelse af en genstand således: “efter at have gendannet den opfattede genstand som en uafhængig helhed, gendanner vi sammen med den de fjernere og fjerne betingelser, med hvilke den udgør et system.”²

Først gendanner vi altså, hvad der svarer til det, vi kunne kalde for tingens morfologiske objektivitet, isoleret set, og siden gendanner vi, hvad vi kunne kalde for dens strukturelle væren, inklusive de muligheder for at genskabe, ødelægge eller forandre tingen og inklusive de muligheder for at anvende tingen eller komplekset af dens forbindelser til at forandre, ødelægge, genskabe eller nyskabe andre ting, som denne strukturelle væren måtte indebære.

Den første pædagogisk væsentlige antagelse hos Bergson er altså, at vi i udgangspunktet har to, indbyrdes tværgående, sansningskredsløb: et pragmatisk kredsløb af stimulus og respons, med mulighed for og tendens mod automatisering, og et opmærksomhedskredsløb, med mulighed for erkendelse, reflekteret anvendelse og nyskabelse.

Den anden grundantagelse, vi må følge Bergson i, angår forholdet mellem varen (*durée*) eller heterogen tid og målelig eller homogen tid.

Der er to aspekter af bergsonianisk varen og følgelig to argumenter for dens realitet. Det ene aspekt er varens heterogeneitet³: *de jure* kan bevidstheden ikke i sig selv isolere et ‘øjeblik’ af sin fremadstrømmen, enhver tidsfæstelse vedrører *de facto* forholdet mellem det tidsfæstende system (den varende bevidsthed) og et eller flere andre systemer (bevidst-

1 Helt parallelt, i øvrigt, med Uexkülls forestilling om, at organismens omverdensforhold udgør en ”funktionskreds”.

2 Henri Bergson, *Matière et mémoire* (Paris: PUF, 1997 [1896]), 115.

3 Analyseret i H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: PUF, 1997 [1888]).

hedsindhold); Bergson knytter denne, den målelige tids iboende relativitet, til sansningens pragmatiske karakter: den målelige tid er interaktionens tid, tiden for den gensidige påvirkning mellem omgivelser og subjekt⁴; varen er altså bestemt som tiden for den varende bevidstheds egen dannelse af bevidsthedsindholdet, den er hermed en tid for formdannelser i bevidstheden.

Det andet aspekt af Bergsons varen er netop et formdannelsesaspekt: varen er formdannelsens tid⁵. Biologisk formdannelse har som bekendt en egenrytme, der i sit morfologiske aspekt ikke synes at lade sig accelerere nævneværdigt – for menneskets vedkommende er det for eksempel nødvendigt med 9 måneders graviditet, for at embryogenesen kan fuldbyrdes. Hvad Bergson får peget på, er, at en konkret formdannelse ikke blot kan være en organiseret lokal helhed i rummet, men også en organiseret genetisk helhed i tid (genese her forstået som opståen og dannelse).

For en form kan det at dannes tage en vis tid, som ikke væsentligt er afhængig af formens interaktion med andre entiteter, men af dens egen opstående bevægelse. Dette vilkår gælder begge sansningskredsløb: varen danner form ved øvelse, bevidstheden ved opmærksomhed.

Den anden pædagogisk væsentlige antagelse hos Bergson er altså, at såvel indøvelse som erkendelse, fordi der er tale om dannelse af former, i udgangspunktet har en irreduktibel egentid, den være sig aldrig så kort.

Den tredje grundantagelse, vi må følge Bergson i, angår forholdet mellem givent og ikke-givent, mellem allerede-konstitueret og nyt.

Bergsons polemik mod mulighedskategorien⁶ har her et dobbelt sigte: til den ene side vil Bergson pege på, at ikke alle abstrakte muligheder i en given situation også viser sig som, hvad Peirce eller Whitehead ville kalde for 'virkelige muligheder' eller 'virkelige potentialiteter': de lader sig ikke nødvendigvis realisere; samtidig er de imidlertid allerede tænkt som fuldtud realiserede, og har blot fået fratrukket deres realitet, som Bergson berømt bemærker det, idet han polemiserer mod Kant; til den anden side vil Bergson imidlertid pege på, at den faktiske realisering af en ny form i verden (inklusive i subjektet) ikke på nogen måde ligner realiseringen af et allerede opstillet mulighedsskema: sådan noget som et mulighedsskema i bevidstheden er selv en allerede opstået entitet, forud for hvilken der er gået en dannelse, som ikke selv har fulgt et lignende mulighedsskema (en infinit regres lurer på den, der vil modsige dette argument *ad absurdum*); det ny, der dannes, ligner ikke det givne, hvorudfra det dannes (*ab nihilo*, og ikke *ex nihilo*); givne elementer (former, entiteter) træder i nyskabelsen ind i en form, der selv bliver given, men ikke var det, førend elementerne trådte ind i den.

4 Dette følger eksempelvis af Bergsons bemærkninger om intelligensen i H. Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 2001 [1907]).

5 En hovedpointe i *L'évolution créatrice*.

6 Opsummeret i "Le possible et le réel" [1930], i H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (Paris: PUF, 1998 [1938]).

Skønt Bergson ikke selv betjener sig af Kants skel mellem forstand og fornuft, opererer han altså med et modsvarende skel mellem givent (inklusive det potentielt givne) og ikke givent (inklusive det konstitutionelt ikke givelige)⁷. I sin tekst om den åndelige anstrengelse ("L'effort intellectuel") skelner Bergson i den forbindelse mellem "billedet" (den færdige form, i og uden for bevidstheden) og det "dynamiske skema"⁸ – et Kantsk motiv –, der "mindre indeholder billederne selv end angivelsen af, hvad der skal gøres for at gendanne dem."⁹

Bergson udfolder to eminent didaktiske eksempler: det ene er forståelsen af et matematisk problem, om hvilket han retorisk spørger, om vi kan forstå det på anden vis end ved selv at løse det (i tanken): sætninger og cifre giver først mening for os, når vi er i stand til "så at sige selv at skabe dem på ny, idet vi ved egne midler fremdrager udtrykket for den matematiske sandhed, de lærer"¹⁰; her ligner det dynamiske skema ikke de enkelte matematiske udtryk, men består i forbindelsesdragningen mellem dem, og i genereringen af nye; det andet eksempel er det at lære at danse (her i 1902 stildans: vals): heller ikke her 'ligner' billederne (synet af andres dans) det 'dynamiske skema', som subjektets egen dans forudsætter; imidlertid analyserer subjektet synet af dansen i karakteristiske "elementære bevægelser"¹¹, "motoriske billeder"¹², som vi må sætte os i besiddelse af, lære at udøve, førend vi kan integre dem i dansen som samlet udfoldelse; man vil genkende doktrinen om varen som irreduktibel formdannelsestid i Bergsons (på ny) retoriske spørgsmål: "denne forsinkelse *sui generis*, som er gjort af famlen, af mere eller mindre frugtbare forsøg, af tilpasninger af billederne til skemaet og af skemaet til billederne, af interferens og overlejring mellem billederne indbyrdes – udmåler denne forsinkelse ikke intervallet mellem det penible forsøg og den utvungne udførelse, mellem det at lære en øvelse [*exercice*] og udøvelsen [*l'exercice*] selv?"¹³

Den tredje pædagogisk væsentlige antagelse hos Bergson er altså, at det at lære at kunne noget – kunnen her taget i den dobbelte betydning af forståelse og gøre – er ensbetydende med selv aktivt at danne et skema, der ikke selv er giveligt, og som altså i den forstand er iboende ikke-empirisk eller med Kant en idé, men dynamisk og genetisk¹⁴, og gennem dannelsen af dette idé-skema generere konkrete, empiriske former (den konkrete matematiske sætning *som om* man selv havde opdaget den; dansen *som* man selv opfinder den, mens man danser).

7 Som Gilles Deleuze gør opmærksom på det ved i *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1997 [1968]), systematisk at lade Bergsons begrebspaar aktuel og virtuel modsvares af et skel, der følger Kants, mellem begreb og idé.

8 Henri Bergson: "L'effort intellectuel" [1902] i H. Bergson, *L'énergie spirituelle* (Paris: PUF, 1999 [1919]), 161

9 Bergson, "L'effort intellectuel", 161.

10 Bergson, "L'effort intellectuel", 169.

11 Bergson, "L'effort intellectuel", 180.

12 Bergson, "L'effort intellectuel", 179.

13 Bergson, "L'effort intellectuel", 180-181.

14 I givet fald en omtolkning af idéen som henholdsvis regulativ (jvf. *Kritik der reinen Vernunft*) og teleologisk (jvf. *Kritik der Urteilkraft*).

To kredsløb: et pragmatisk og et erkendende. To tider: en målbar og en irreduktibel formdannelsestid. En iboende asymmetri mellem det givne og det, hvorved noget bliver givent. Man vil genkende træk af Bergsons ontologi, og det er sikkert, at også disse tre pædagogisk væsentlige grundantagelser følger af denne. De følger imidlertid også af de mere fænomenologiske betragtninger, vi netop har gennemgået, hvis gyldighed på ingen måde afhænger af detaljerne i Bergsons øvrige filosofi (det forholder sig snarest omvendt).

Nogle følger af Bergsons asymmetri

Af det, vi kan foreslå at kalde for 'Bergsons asymmetri'¹⁵, følger en række betingelser for læreprocesser og undervisning.

Ud fra asymmetrien mellem givent og ikke-givent tegner der sig med det samme konturene af sådan noget som en to- eller firetaktsmotor i indlæringen.

- (1.1.) Den første opdagelse af en form – en form-art eller form-type – leder til opfindelsen (thi for subjektet er det *første gang*) af et dynamisk skema, hvorudfra formen kan dannes;
- (1.2.) dannelsen af konkrete former ud fra et bestemt dynamisk skema automatiseres.
- (2.1.) Den automatiserede formdannelse på et bestemt niveau danner pludselig, hvad vi kunne kalde for en *horisont*, der tillader opdagelsen af andre former, hvor de automatiserede formdannelser (eller elementer i dem) selv indgår som elementer, og til hvilke der opfindes nye dynamiske skemaer;
- (2.2.) dannelsen af de nye konkrete former ud fra de nye dynamiske skemaer automatiseres. Og så fremdeles.

Overgangen fra niveau til niveau er den overgang, hvor der opdages og opfindes. Det er imidlertid, fordi allerede tilegnelsen af det første niveau indebærer opdagelser og opfindelser, at bevægelsen for menneskearten som helhed kan føres ud over det til enhver tid seneste niveau. Den samlede proces fra det lille barns indlæring af sproget og af, som man netop siger, basale kognitive og motoriske færdigheder til den menneskelige kunnens yderste forposter rummer ikke væsensforskellige overgange, eller også rummer den ikke andet, eftersom ethvert nyt niveau bliver væsensforskelligt fra de andre. Men det er selve overgangen fra reproduktion til kreativitet, der bliver umærkelig, pludselig, og brat, når reproduktionen selv forudsætter en kreativitet for overhovedet at komme i gang, og kreativiteten samtidig ligger ved reproduktionens yderste rand.

15 Denne asymmetri er beslægtet med både nyplatonismens asymmetri mellem det Ene og de mange, den kantianske og postkantianske traditions asymmetri mellem noumenon og fænomen, og hvad vi kan kalde for 'forskelsestænkningens' asymmetri mellem ikke-givent (*Wille zur Macht, Seyn, différence, devenir-*) og givent (repræsentationer, det værende, sprogsystem, strata).

Ud fra den samme asymmetri tegner der sig også sådan noget som et videns- og kunnenshierarki, som imidlertid knytter sig til tingenes egenstruktur, og ikke i første række til nogen symbolsk (eller om man vil, social) valorisering. Forholdet mellem videns- eller kunnensniveauer viser sig nemlig at svare til forholdet mellem virkelighedsniveauer. Virkeligheden må som bekendt antages at være lagdelt i, hvad der sikkert er et minimum af fire grundlæggende lagstyper (en fysisk, en biologisk, en psykisk og en samfundsmæssig¹⁶), der også hver især rummer en mangfoldighed af lagdelinger, som hver især realiserer deres egne formdannelsesregelmæssigheder: det allermest klassiske eksempel, som også Køppe fremfører, som er grundlæggende for de strukturelle videnskaber, og som både rummer overgangen fra een lagstype til en anden og mellem lag af samme type, er forholdet mellem de menneskelige taleorganer og de naturlige sprogs lydssystemer: den menneskelige fysiologi tillader fonetisk at danne en større mængde af lyde end dem, der i et givent sprogsystem også bliver fonologisk pertinente; et naturligt sprogs fonologi tillader igen en større mængde af kombinationer end dem, der i samme sprog bliver morfematisk pertinente; på hvert nyt niveau indtræder der et nyt sæt af, hvad Køppe formulerer som "begrænsende betingelser"¹⁷, som ikke lader sig udlede af de regler, der kan siges at styre det underliggende niveaus formdannelser.

De "begrænsende betingelser" bestemmer de lokale "dynamiske skemaer"; bergsoniansk er de ikke tænkt epistemologisk ud fra erkendelsen af deres resultatets færdige form, men genetisk ud fra selve genereringen af deres resultater.

Videns- og kunnenshierarkiet knytter sig på den ene side til lagdelingen i de symboliseringsstrukturer, der står til rådighed for mennesket, på den anden side til lagdelingen af omgivelsernes strukturer. Tværgående herpå bliver visse virkelighedslag til umiddelbare pædagogisk-praktiske udgangspunkter, fordi de er kognitivt privilegerede, det vil sige privilegerede af det senso-motoriske kredsløbs automatiserede vanedannelser og dermed mulige genstande for bevidst opmærksomhed med et minimum af åndelig anstrengelse (*effort intellectuel*).

En sådan kognitiv privilegering må man helt fra de tidligste tilegnelser af senso-motoriske skemaer forestille sig i hvert fald delvis variere med de lokale symboliseringssystemers (det vil sige kulturernes) forskelligartede valoriseringer – og de hermed forbundne forstærkninger og svækkelser – af vanedannelserne.

16 Disse fire når Simo Køppe eksempelvis frem til i sin store oversigt, *Virkelighedens niveauer* (København: Gyldendal, 2. udg. 1993 [1990]). Gilbert Simondon når i *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Grenoble: Jérôme Millon, 2. udv. udg. 1996 [1964]), frem til de samme fire grundtyper, idet han dog udskiller mikrofysikken som et lag for sig, da dens former modsat de øvrige ikke restløst individueres (jvf. et fænomen som partikel/bølge-dualiteten). Køppes bog studerer lagdelingen som nødvendig epistemologisk-ontologisk antagelse, mens Simondons bog udvikler en teori om individuation (ontogenese) som **relation** mellem to niveauer: de entiteters, som indgår i en ny individualitet (form, entitet), og den nye individualitets eget, lokalt nye og 'højere' niveau eller 'størrelsesorden'.

17 Køppe, *Virkelighedens niveauer*, 435.

Netop tilstedeværelsen af kognitivt privilegerede udgangsniveauer 'i midten' – udgangspunkter i 'menneskelig målestok', kunne vi måske sige – betyder, at videns- og kunnenshierarkiet ikke umiddelbart er et værdihierarki. Det 'nederste' og i den forstand ontologisk basale niveau er ikke pædagogisk basalt: det pædagogisk basale niveau er det kognitivt privilegerede niveau. I øvrigt tilsiger intet ontologisk set, at noget enkelt niveau skulle være det vigtigste.

Ud fra asymmetrien mellem viden og ikke-viden – og det deraf følgende ikke-valoriserede videns- og kunnenshierarki, knyttet til et ikke-valoriseret virkelighedshierarki – må en pædagogik, hvis regulative idéer er frihed og myndighed¹⁸, lægge vægt på selve overgangen fra niveau til niveau, det vil sige på selve den i hvert enkelt tilfælde skabende tilegnelse af en ny art dynamisk skema.

Netop fordi vi som individer og som art ikke kan vurdere endnu ukendte niveauer ud fra de billeder, vi kan danne os af dem, bliver evnen til skabende tilegnelse af nye dynamiske skemaer afgørende. Af den kan man imidlertid ikke danne sig noget billede. Den kan i det hele taget ikke vise sig i sig selv, men kun i de billeder (også i Bergsons forstand: entiteter, former), den danner. Den har det ligesom Kant skematik: det er vanskeligt at se, hvordan den skulle blive tilgængelig, når det er den, der overhovedet gør noget tilgængeligt. Det betyder, at man kun kan lære at lære ved at lære noget helt bestemt. Og det betyder, at man slet ikke kan lære at lære, men kun udøve, og dermed øve, og dermed indøve det at lære noget helt bestemt, som kunnen og som viden.

Asymmetrien mellem viden og ikke-viden indebærer også, at der ikke konkret kan appelleres til nytten i motivationen af elever. Enten kan man danne sig et billede af nytten (eksempelvis rumfart), men intet billede af den viden, nytten fordrer (eksempelvis trelegemeproblemet), endsige af de etaper, ad hvilke man kunne nå den nyttige viden, eller også kan man end ikke danne sig noget billede af nytten. Indsatsen ligner – udefra set – i så ringe grad resultatet, at der må en bogstavelig talt ekstraordinært stærk begærsinvestering til, for at et subjekt skal give sig i kast med indsatsen blot for at nå resultatet. Hvis nytten er abstrakt (indtjening), bliver den konkrete viden, der tjener til nytten, vilkårlig, og motivationen knytter sig ikke længere til den konkrete proces med at tilegne sig dynamiske skemaer. Indtjening er uden tvivl en mulig motivation, men indtjeningens mulighed afhænger af samfundsøkonomiske, og ikke af pædagogiske beslutninger.

Om dannelse som et abstrakt livsberedskab, der i hver udfoldelse må konkretiseres i en ny formdannelse (og ikke som med en kapital udveksles efter ækvivalensprincippet), gælder det samme som for den konkrete nytte. Først når subjektet er kommet tilstræk-

18 Dette er Bergsons egne pædagogiske idealer, udtrykt i pristalen ved den franske *concours général*, 30. juli 1895, "Le bon sens et les études classiques", i H. Bergson: *Écrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011). Det er også vore, uden at vi i denne forbindelse skal argumentere indgående for dem.

keligt i vane med tilegnelsen af nye dynamiske skemaer, begynder den for subjektet selv at synes som en virkelig mulighed.

Denne forsinkelse, som følger af den asymmetriske lagdeling, illustrerer det fænomen, at en videnstilegnelse kan have en irreduktibel varen eller varighed, og at denne kan gå på tværs af de enkelte lag. Dette illustrerer samtidig hvor omfattende et ikke pragmatisk rettet interval der kan være mellem stimulus og respons (overhovedet kan en stimulus ofte først erkendes som stimulus, efter at responsen er muliggjort gennem tilegnelsen af adækvate dynamiske skemaer). Her mødes de tre grundantagelser i deres gensidige sammenfletning.

Symboliseringsstrukturer (1): matematikken

Symboliseringsstrukturerne har den dobbeltrolle at være redskaber for viden, kunnen, indlæring, og selv at være en viden, en kunnen, noget, den enkelte må tilegne sig. Om deres pædagogisk centrale rolle må det for en gangs skyld være tilladt at bruge ordet indlysende.

De to vigtigste symboliseringsstrukturer er de naturlige sprog og matematikken. Modsat de naturlige sprog, evnen til at indlære hvilke må være et nedarvet adfærdsskema, eftersom der består en ontogenetisk frist for at aktivere den, traderes matematikken ikke nødvendigvis som mere end en relativt rudimentær symboliseringsstruktur: på et naturligt sprog kan talordenes mængde være yderst begrænset, og sprogets øvrige iboende vektorielle, geometriske, topologiske eller kvantitative information skyldes givet, at vores omverden fremtræder som mængder og kræfter, topologisk og vektorielt organiseret omkring det centrum, vi selv udgør, og tilsvarende omkring de centre, vi kan tænke os i omgivelserne. Dette er uden tvivl et evolutionært og altså pragmatisk betinget forhold. Men matematikken er en helt selvstændig udtryksform.

Een indgang i et matematisk videns- og kunnenshierarki – det aritmetiske – kunne være følgende, taget i grove træk, hvor man også ser, at mulighederne forgrener sig, efterhånden som tallenes (A) og de aritmetiske operationers (B) dynamiske skemaer udvikles.

- (A1) enheden (1) udgør et første dynamisk skema, der kan indlæres.
- (B1) addition udgør et andet dynamisk skema, der kan indlæres.
- (A2) de positive heltal udgør et tredje dynamisk skema eller en udvidelse af det dynamiske skema (A1).
- (B2) subtraktion udgør en udvidelse af det dynamiske skema (B1) til nu addition-subtraktion.
- De positive, endelige decimalbrøker (A2.1?) synes i det elementære udgangspunkt kun at forudsætte de dynamiske skemaer (A2), de positive heltal, og (B2), addition-subtraktion.
- (A3) (kommer ikke nødvendigvis før (B3)) de negative tal udgør en udvidelse af det dynamiske skema (A1/A2) til heltallene.

- Algebraens grundskema, ligningen, som vi kunne kalde for (C1), synes i det elementære udgangspunkt kun at forudsætte de dynamiske skemaer (B2) addition-subtraktion og (A3) de positive og negative heltal.
- (B3 (kommer ikke nødvendigvis *efter* (A3)) multiplikation og division udgør et fjerde dynamisk skema, måske en udvidelse af det dynamiske skema (B2), addition-subtraktion.
- (A4 (kommer nødvendigvis *efter* (B3), men ikke nødvendigvis *efter* (A3)) brøkerne udgør endnu en udvidelse af det dynamiske skema (A1/A2) til de positive rationale tal (uden (A3)) eller simpelthen de rationale tal (med (A3)).
- (B4) potensopløftning og roduddragning udgør et femte dynamisk skema, måske en udvidelse af det dynamiske skema (B3), multiplikation-division.
- (A5) de irrationale tal udgør en udvidelse af det dynamiske skema (A1/A2).
- og så fremdeles...

Inden en egentlig matematikundervisning begynder, vil børn under mange kulturelle omstændigheder have indlært såvel enheden som, hvad Bergson ville kalde for et billede af additionen, eventuelt også subtraktionen, i form af en på det naturlige sprog baseret, vanemæssig, senso-motorisk indlæring af dele af talrækken (de vil have lært at tælle, måske til 100, måske at lægge små tal sammen, eventuelt at trække dem fra hinanden). Dette er det umiddelbare, senso-motorisk formede, kulturelt og kognitivt betingede, niveau, som den organiserede aritmetikundervisning sætter ind på. Med bevidstgørelsen af dette niveaus dynamiske skemaer – som indebærer evnen til at aktivere dem, uafhængigt af de 'billeder', hvis vanemæssige frembringelse allerede beherskes – åbnes der for en gradvis udvidelse af skemaerne, niveau for niveau.

Men man ser, at overgangen mellem niveauer ikke nødvendigvis betegner overgangen fra noget simpelt til noget komplekst. Hvert enkelt niveau betegner en ny relation, der ikke nødvendigvis så meget er kompleks, som den kan være vanskelig at gribe for tanken, når tanken (endnu) kun er vant til at begribe den relation, der kendetegner niveauet 'under'. Komplexitet kan derimod bestå i, at niveauet 'under' (endnu) ikke er automatiseret, (endnu) ikke er tilvant. I så fald er det nødvendigt at anstrenge sig åndeligt *både* for at forstå det problem, som relationen på niveauet 'under' udgør, og for at forstå det problem, som relationen på niveauet 'over' udgør. Heraf følger, at niveauernes fremadskridende automatisering burde forenkle de problemer, som den fortsatte opdagelse og tilegnelse af 'nye' niveauers dynamiske skemaer stiller een over for. Dette så meget desto mere, som intet i øvrigt tilsiger, at et 'nyt' niveau udelukkende skulle 'hvile' på et 'umiddelbart underliggende' niveau — et 'nyt' niveau kan ligesåvel gå på tværs af adskillige allerede konstituerede niveauer.

Inden for feltet aritmetik-algebra synes en bergsoniansk pædagogik altså at måtte indebære et omfattende vanedannende reproduktivt arbejde med først færdighedsregning og siden

algebraiske operationer, under principielt minimal inddragelse af elektronisk beregning¹⁹, hvis bevidsthedens tilegnelse af 'højere' matematiske niveauer dynamiske skemaer skal, om ikke i det hele taget muliggøres, så i hvert fald lettes mest muligt, idet den 'dekomplexeres' – afkompliseres.

I en artikel fra dengang, den 'moderne matematik', altså mængdelæren, også i den franske grundskole fortrængte den euklidiske geometri som matematisk basislære, beklager den franske matematiker René Thom, at netop algebraen, som i forbindelse med det samme skifte delvis har fortrængt geometrien i både skolen og gymnasiet, ikke giver anledning til samme slags "problemer" som den euklidiske geometri: et algebraisk problem er enten ikke ret meget af et problem (idet det 'kun' kræver behandling/beregning), tordner Thom, eller også er det "et virkeligt spørgsmål inden for teoretisk algebra, og i så fald vil dets løsning overstige selv den mest talentfulde elevs evner"²⁰; de klassiske geometriske problemer har derimod en langt mere varierende sværhedsgrad og er derfor i praksis bedre pædagogisk egnede.

Thoms ræsonnement er det samme som det, der kan udledes af Bergsons antagelse om asymmetri: i en pædagogisk proces er det næste niveau, det næste autonome dynamiske skema, nødt til at være inden for rækkevidde, for at det er meningsfuldt at sætte tilegnelsen i gang (det upædagogiske ved forskning består her netop i, at den ikke venter). Hans overvejelser i samme artikel om, hvor lang tids indsats det kræver at løse et geometrisk problem, gentager i øvrigt temaet om den irreduktible varighed (Thom er selv formdannelsesteoretiker og klar over eksempelvis embryogenesens irreduktible udviklingstid).

Men Thom retter også en interessant kritik mod selve mængdelærens konceptuelle hovedrolle i 'moderne' matematikundervisning. For det første er der i den pædagogiske realitet hverken tale "om matematik eller om logik"²¹, eftersom en 'naiv' forståelse af mængdelæren er mulig ud fra en rent rumlig skematik, som ikke med nogen som helst nødvendighed letter uddybningen af den samme forståelse, når mængdelæren skal appliceres på (og ved sin formodet grundlæggende karakter lette forståelsen af) vanskeligere matematiske problemer. Der er altså slet ikke tale om tilegnelse af mængdelærens dynamiske skemaer, men kun dens 'billeder', i en applikation af en allerede given kognitiv forforståelse af topologiske forhold.

For det andet er mængdelæren – og bredere aksiomatiseringen – derfor måske ingen nødvendighed for store dele af den matematiske begrebsdannelse (og slet ingen pædago-

19 Computerberegning (brug af lommeregner) bidrager ikke til at danne en udregningsvane i bevidstheden og bliver derfor i dette perspektiv først tilladelig, når delberegningernes omfang komplicerer forståelsen af et helhedsproblems relationer. Pædagogisk set burde delberegningerne ideelt være så vanemæssigt automatiserede, at de ikke voldte vanskeligheder, når en ny problematik blev introduceret.

20 "Les « mathématiques modernes »: une erreur pédagogique et philosophique?" i René Thom, *Apologie du logos*, (Paris: Hachette, 1990), 558.

21 Thom, "Les « mathématiques modernes »", 565.

gisk nødvendighed); Thom gør sig her som i sit øvrige forfatterskab til fortaler for et 'lokalt' syn på eksempelvis matematisk strenghed²²: det matematisk interessante er det, der faktisk – lokalt, i den enkelte tankeoperation – kan dannes som det, vi her med Bergson har kaldt et dynamisk skema i bevidstheden; det matematisk sande må nøjes med globalt at være – nåja: sandt.

Dette knytter selvfølgelig interesse sammen med forståelsesmuligheder og i anden omgang med anvendelsesmuligheder, men løsriver især spørgsmålet om strenghed fra spørgsmålet om grundlag: erkendelsesakten – tilegnelsen, indlæringen – sætter ind på et i forhold til et tænkeligt yderste grundlag vilkårligt niveau, og grundlagsspørgsmålet viser sig som et spørgsmål for sig, og ingen første og sidste forudsætning for overhovedet at tage et skridt. Det er skridtet selv, der bliver det egentlige grundlag.

Endelig kritiserer Thom en overdreven fokus på mængdelære, algebra og aritmetik for ensidigt at privilegere matematikkens og dermed virkelighedens diskontinuerte karakter på bekostning af dens kontinuerte karakter (som betonet af geometrien). Når Thom erindrer om, at virkeligheden både er kontinuert og diskontinuert, må vi tilslutte os; de tre grundantagelser, vi er udgået fra, vedrørende bevidsthedsforhold, sansning og handling udpeger alle kontinuerte træk: i stedet for responsens diskontinuitet træder kontinuiteten i bevidsthedstilstandenes mangfoldighed af tankeforbindelser; i stedet for den egale tidsmålings vilkårlige diskontinuerte enheder træder formdannelsestidens uvilkårlige interne kontinuerte enhed; i stedet for det givnes diskontinuerte individualitet træder det ikke-givnes kontinuerede – før-individuelle – horisont. Slut på den 'thomistiske' ekskurs.

Symboliseringsstrukturer (2): sproget

Den mest basale symboliseringsstruktur er de naturlige sprogs sprogsystemer.

Evnen til sprogtilegnelse må som sagt være et nedarvet træk; den indledende undervisningsform er i al fald delvis traderet. Det pludrende spædbarn lærer fonemsystemets og til dels morfematikkens dynamiske skemaer og dermed også – i automatiseret, formentlig helt ikke-bevidst udgave – skemaerne 'fonemsystem', 'morfem'; det lille barn lærer morfematikkens og til dels syntaksens og orddannelsens dynamiske skemaer og dermed også – i automatiserede, måske kun delvis ikke-bevidste udgaver – skemaerne 'syntaks' og 'morfologi'²³. På denne måde er den vanemæssige, senso-motoriske indlæring af det naturlige sprogs dynamiske skemaer som regel vidt fremskreden, inden en organiseret og særskilt

22 "Der er ikke brug for store aksiomatiske konstruktioner, for raffinerede begrebslige maskinerier, for at dømme om et ræsonnements gyldighed. Det er tilstrækkeligt at have en klar nok opfattelse af, hvad hvert af de anvendte symboler betyder, et komplet nok overblik over deres operationelle egenskaber." Thom, "Les «mathématiques modernes»", 561.

23 Som muligvis kun udgør eet overordnet morfemkombinationsskema – Per Aage Brandt viser i *L'analyse phrasique*, (Bruxelles: AIMAV, 1973), hvordan een syntaktisk generator kan stå for såvel orddannelse som sætningsperioder.

(skole)undervisning måtte sætte ind. Den samlede proces af iagttagelse, efterligning og retelse ligner til forveksling Bergsons beskrivelse af det at lære at danse vals.

Organiseret sprogundervisning sætter altså først ind, når sprogevnens er konstitueret i samtlige udtrykslag: fonologi, morfematik, syntaks. Sandsynligvis er sprogevnens også allerede konstitueret i sine strukturerede indholdslag²⁴, nemlig den 'semio-narrative' morfologi og syntaks, der 'transfrastisk' holder sammen på diskursen, så at enkeltsetningerne ikke fremstår *partes extra partes*. Fortælle-mæssighedens udpegning af diskursens (det samlede, transfrastiske, udsagns) 'subjekt' og øvrige 'aktanter' ('værdiobjekt', 'destinatør', og så videre) på den ene side og på den anden side de 'semantiske isotopiers' samordning af betydningerne gennem gentagelsen af semantiske træk holder en teksts indholdsplan — med dets mangfoldighed af aktualiserede betydninger — sammen i en struktur, eller med Bergson et dynamisk skema. Et barn, der kan følge sammenhængen i en historie, er i denne forstand begyndt at tilegne sig semio-narrativitetens dynamiske skemaer.

Det semio-narrative grundvilkår – at forudsætningen for sproglig betydning er en *for-skel*, som det grundlæggende skema til skabelse af diskursiv sammenhæng vil investere som en valoriseret *modsætning* – er løbende årsag til vanskeligheder, pædagogisk og politisk. De semio-narrative strukturer er *polemiske*: den negativt valoriserede betydning (/natur/, /islamisme/, /imperialisme/) identificeres med en 'modstander' (/dragen/, /muslimer/, /USA/). De semio-narrative strukturer er også *autoritære*: teksten (udsagnet) projicerer en tekstintert garant for valoriseringen i form af 'destinatøren': se, hvem teksten udpeger som den, der siger, at det, den selv siger, er sandt, og du har set, hvem teksten vil underlægge dig. – Kongen siger, at dragen skal slås ihjel! – Leve Kongen!

Historiefortælling er en mobiliserende, indirekte ordregivning. De semio-narrative strukturer naturaliserer – som Barthes ville have sagt – deres rent diskursive kategoriseringer. Henvielsen til den ikke-diskursive virkelighed (inklusive til diskursen selv som ikke diskursivt medieret virkelighed, det vil sige som form og formdannelse) spærres af den tekstinterne destinatørs funktion som lokal udpeger af virkelighedsgrunden. Henvielsen til ikke-diskursive sammenhænge spærres samtidig af de semantiske 'isotopiers' sammenhængsdannelser på tværs af sætningerne, og af de fortælle-mæssige sammenhænge (hvorfor slog ridderen dragen ihjel? fordi den havde bortført prinsessen...).

Af de semio-narrative strukturers formentlige universalitet²⁵ følger derfor, at en løbende – med Derridas udtryk – dekonstruktion af diskursen er en erkendelsesmæssig, pædagogisk og politisk nødvendighed (narratologi og narrativitetskritik er solidariske størrelser, hvis

24 I det følgende henholder vi os til Algirdas-Julien Greimas' strukturelle semantik, jvf. A.-J. Greimas, *Sémantique structurale* (Paris: PUF, 1966), og den herpå funderede samlede semio-narrative teoridannelse omkring den såkaldte 'Pariskole', jvf. *Sémiotique - dictionnaire raisonné de la théorie du langage I-II*, red. A.-J. Greimas og J. Courtés (Paris: Hachette, 1979-1986).

25 Hvilket her IKKE betyder, at de har hængt i Ideernes Himmel siden tiden før Big Bang, men at de givet fald tilhører den måske 40.000-årige art *Homo sapiens sapiens* (og ikke f.eks. gruppen af indo-europæiske sprog eller af gamle elever ved Ecole Normale Supérieure).

nogen skulle være i tvivl). Poetikens, retorikkens og logikkens figurer har i en vis forstand aldrig tjent andet formål end at ombyrde og gennembyrde semio-narrativiteten.

Fordi sprogets strukturer i hovedsagen er tilegnet som forholdsvis automatiserede dynamiske skemaer, inden en organiseret sprogundervisning sætter ind, kan denne (modersmålsundervisning) derfor blive en undervisning i sprogbrug og en undervisning i teoretisk bevidstgørelse af sprogets former. Som bevidstgørelse af sprogets former bliver den teoretiske sprogtilegnelse imidlertid først en tilegnelse af formernes underliggende dynamiske skemaer, når kendskabet til formerne kobles til aktiveringen af deres underliggende dynamiske skemaer. Kun en automatisering af de underliggende dynamiske skemaer – det vil sige erhvervelsen af evnen til sproglig performans – kan gøre den teoretiske sprogtilegnelse fuldstændig.

Under denne synsvinkel må sprogbrugen derfor være centrum i sprogundervisningen (både under uddybningen af modersmålet og i tilegnelsen af fremmedsprog), fordi sprogbrugen som øvelse tjener til at automatisere sprogets dynamiske skemaer. Herved tjener den såvel teori som praksis. Den enkelte sproglige skematiks irreduktible formdannelsestid bliver lig med det antal gentagelser, der skal til, for at den er automatiseret i subjektet. Forholdet er individuelt – det volder dog ikke uoverstigelige vanskeligheder at nå frem til empiriske skøn over, hvad der i hvert enkelt tilfælde ville gælde for en gruppe, givet ved medlemmernes forudsætninger (modersmål, alder, kulturelt miljø, tidligere modtaget undervisning).

Gentagelsen viser sig nu som den vigtigste sprogpædagogiske faktor, idet automatiseringen af større og større felter inden for den sproglige dynamik må antages inden for et stadigt voksende felt af erfaringsituationer at 'dekompleksere' eller af-komplicere den spontane anvendelse eller opfindelse af udsagn, der er nøjagtige (det vil sige effektive, referentielt, argumentatorisk og retorisk), komplekse (det vil sige på højde med situationens kompleksitet) og nuancerede (det vil sige på højde med percepternes og affekternes kvaliteter – og dermed sandsynligvis *ipso facto* dekonstruktive).

Thoms argument om lokal validitet gælder også her: det er ikke det tænkeligt mest effektive, mest komplekse, mest nuancerede udsagn, som er al sprogbrugs målestok (eller *Kritik der reinen Vernunft* skulle være et stilideal ved morgenbordet). En sproglig kompetens kan være begrænset og stadig performere nøjagtige, komplekse og nuancerede udsagn inden for givne sammenhænge²⁶. Blot ikke på alle felter. En pædagogik, der sigter mod myndige individer og muligheden for kollektiv inddragelse i en kvalificeret (rationel) samfundsudveksling, må operere med at uddybe, udvide, udvikle subjekternes sproglige dynamikker.

26 Som med dumheden hos Kant (hvor den er lig med manglende dømmekraft) kan man derfor også forestille sig en uoverstigelig sproglig inkompetence ('inkompetens') i individet. Den ville kunne udbygges til at dække mange felter uden at forsvinde af den grund.

Læsning viser sig som sprogundervisningens vigtigste redskab til gentagelse og variation – også og ikke mindst i fremmedsprogsundervisningen. Skriften bryder nemlig signifiantens linearitet – det forhold, at det talte sprog udfolder sig i tid, og at sprogets udtryksplan derfor syntaktisk og morfologisk er lineært organiseret (fonemets stilling før, mellem eller efter andre fonemer bestemmer morfemet; morfemets stilling før, mellem eller efter andre morfemer bestemmer orddannelsen/syntaksen).

Skriften bryder selvsagt ikke udtryksplanets organisatoriske linearitet, men den bryder til dels udtryksplanets tidslige linearitet: en signifikantkæde kan øjeblikkeligt gribes som tekstblok under rutineret – automatiseret – læsning. Automatiseret læsning accelererer derfor gentagelsen af de sproglige former – langt hinsides hvad det talte sprog normalt er i stand til (den gennemsnitlige rutinerede læser ville, omsat til lytning, snildt kunne kapere et tempo som auktionarius' på en texansk kvægauktion, inden for en mangfoldighed af emner og i timevis; i kapløb med skriften er auktionarius en sikker taber). Et stort læsepen-sum indebærer i sig selv en omfattende gentagelse af morfologiske, syntaktiske, ortografiske og interpunktoriske dynamikker. Forudsat samme læsepen-sum er varieret, vil det også indebære en omfattende – og tilsvarende accelereret – variation af de samme dynamikker. Automatisering og nytilegnelse går i så fald hånd i hånd.

Semantikken er kernen i praktisk sprogbrug. Evnen til at opbygge semantiske isotopier og dermed danne diskursivt sammenhængende udsagn hænger snævert sammen med beherskelsen af ordenes og udtrykkenes semantik, hvilket igen langthen beror på, om man har mødt dem i tilstrækkeligt mange forskellige sammenhænge – eller om man har mødt tilstrækkeligt mange forskellige sammenhænge til at være trænet i at udfinde ordets eller udtrykkets dynamiske skema den første gang, man møder det.

Kontrollen med, hvad diskursen tematiserer i ens eget udsagn, hænger ikke mindst sammen med fornemmelsen for faste udtryk (for navnenes valør, for ordenes; for sprogets ideomatik), det vil sige for, hvad sprogsystemet lader være markeret, henholdsvis umarkeret. Dette beror langthen på gentagelse og variation. Og så er man forresten – *faut-il le dire?* – nødt til at være stødt på et allerede eksisterende ord for at kunne bruge det.

Eet er her automatisering, noget andet refleksion. Vi kan tænke os en pianist. Pianisten indøver et stykke (to gange: med hænderne og med bevidstheden; at kunne sætte ind på ethvert givent taktslag; overalt at kende stykkets lokale struktur), har allerede øvet mange stykker, øver figurer, triller, skalaer, indtil fingrene behersker udførelsen. Det går for sig, ganske som når Bergson beskriver det at lære at danse. Hændernes adskilte anslag koordineres, enkeltfigurerne samler sig til større forløb, til sidst er der ikke tale om nogen kombination af dynamiske enkeltskemaer, men om eet globalt dynamisk skema, som udfoldes i sine lokalskemaer uden af den grund at skifte niveau. Men det, som adskiller kunstneren fra amatøreren (eventuelt i eet og samme subjekt), er, at amatøreren ikke frit griber ind i udfoldelsen af skemaet.

Når skemaet er samlet og fuldkommen automatiseret, bliver det muligt at lade det forløbe på vanens scene, altimens bevidstheden samtidig fortløbende griber dets plastiske karakter, så at anslaget på een gang bliver vanemæssigt automatiseret og bevidst villet, således at pianisten nu er herre over lydstyrke, klangfarve, frasering, vilkårlige forslag og så videre. Improvisation er evnen til spontant at samle lokalskemaer til et globalt skema uden overgange. Det er vanskeligt at se, at noget lignende ikke skulle gøre sig gældende på sprogets område: at den stærkeste automatisering ikke samtidig skulle åbne for den frieste, mest suveræne beherskelse.

Progression og forståelse

Spørgsmålet om tilegnelsen og beherskelsen af symboliseringsstrukturerne leder her over i spørgsmålene om progression og forståelse.

De to store symboliseringsstrukturer, matematik og sprog, indebærer hver sin form for forståelse.

I en matematisk funderet forståelse af sammenhænge mellem tænkeligt aktuelle størrelser eller entiteter kan det være pædagogisk nødvendigt med en streng progression i kundskaberne: fra 'lavere' til 'højere' niveauer, for at 'dekompleksere' eller afkomplicere arbejdet med at danne et dynamisk skema af sammenhængen. Men det er også tænkeligt, at forståelsen af et 'lavere' niveau kan sættes i parentes, at et niveau tages som lokalt (eventuelt kognitivt privilegeret) udgangspunkt – en forgrund uden baggrund, så at sige. Under alle omstændigheder består der en væsensforskel på forståelse og ikke-forståelse.

En sprogligt baseret forståelse er derimod altid gradforskellig. Hvor den matematiske forståelse af et udsagn eller et forhold indebærer, at tanken kan (efter)gøre bevægelsen fra een bestemt række aktuelle størrelser til en anden række af bestemte aktuelle størrelser, så lader et sprogligt udsagn sig ikke restløst forstå som et forhold mellem et bestemt aktuelt udtryk og en bestemt række aktuelt tænkelige indholdsstørrelser. De naturlige sprog opererer permanent med, hvad vi netop kunne kalde for en opdeling i forgrund og baggrund: i forgrunden har vi strukturerne i udtrykkets nærmeste omegn: udtryksstrukturerne, de semio-narrative strukturer, de lokale semantiske isotopier, som strukturerer en teksts (et udsagns) indholdsplan, men også figurerne, argumenterne, den rumtidslighed, der tales om, de udtrykte sagforhold, som befolker den; i baggrunden har vi de paradigmatiske tilstødende ikke-aktuelle strukturer, i sidste række sprogsystemet som helhed, sprogbrugens historiske mængde af udsagn som helhed, foruden de fjernere og fjernere betingelser, hvorved det, der tales om, danner et system – i sidste ende verden som helhed. Dette forhold gør, at den samme tekst, det samme udsagn, kan øves/udøves/nydes – gentages af tænkelige læsere! – under iagttagelse af mange forskellige fordelinger af forgrund og baggrund. Og at skønt enhver tekst er bestemmelig i sin struktur, er den *de jure* uudtømmelig som individuel sammentrækning af verden, åben for vore forskelligartede genudfoldelser.

Poesien (skønlitteraturen) gør netop modstand mod forgrundens automatik – heri kan vi roligt følge Sklovskij²⁷ – og komplicerer forståelsen, idet den ved at betjene sig af singulære – og dermed nye – dynamiske skemaer tvinger modtageren (som er en gentager) til at (gen)opfinde disse nye skemaer. Den udenadslære, som læseren vil have forstået under vores synsvinkel må fremstå som et effektivt automatiseringsredskab – passivt ved læsningens mængde, aktivt ved kropslig indøvning (*aus bei mit nach seit von zu*; kryds-og-bolle) – er kun den ene side af sagen, en træning i sprogets rytmik. Læsningen af poesi (skønlitteratur) er emblematiske for den anden side af sagen, træningen i at opfinde nye dynamiske skemaer, det vil sige træningen i at forstå, det vil sige træningen i at skabe.

Dette gælder i det hele taget de æstetiske fag. Den permanente udfordring af skematiseringsvevnen, som æstetiske fænomener stiller os over for, er til det yderste dannende (som allerede Schiller indså). Både fordi de æstetiske skemaer er singulære, og fordi de æstetiske fænomener ikke lader sig udtømme, ikke lader sig reducere til forgrund.

Her viser det, vi har foreslået at kalde for Bergsons asymmetri, sig imidlertid på ny som en kilde til centrale pædagogiske vanskeligheder.

På den ene side viser det sig nødvendigt systematisk at operere med udenadslære, rutinearbejde, automatisering, *uden at den kan anvendes, uden at der kan tegnes noget klart billede af dens anvendelighed*. (*Uden* betyder her *inden*, men pointen er netop, at *inden* ikke kan fremstå som *inden*, men kun som *uden*. *Uden* viser sig først som *inden*, efter forvandlingen til *med*.)

På den anden side viser det sig nødvendigt systematisk at beskæftige sig med per definition uforståelige former. Eftersom sproglig forståelse grundlæggende er et spørgsmål om gradforskelle, set i relation til fordelingen mellem forgrund og baggrund, er enhver tekst – og især da en litterær tekst, som gør modstand mod selve skellet mellem forgrund og baggrund – i stand til at blive forstået til, hvad vi kunne kalde for mange forskellige grader. Erkendelsens nødvendige regulative ideal om at nå til en fuld forståelse af teksten er ikke nødvendigvis pædagogisk gyldigt.

Det er ikke et spørgsmål om – obskurantistisk, efter en frimurerlogik om gradvis indvielse eller i et anfald af *defensive teaching* – at tilbageholde oplysninger, eller sprede mystificeringer. Men det er et spørgsmål om at vække, vedligeholde og udvikle sansen for tekstens manglende endelighed. At behandle et sprogligt udsagn, der har både forgrund og baggrund, som om det var et matematisk udsagn, der kun har forgrund, leder kun til mystifikation og skræk. – Det er for svært for mig! Men alle tekster er for svære for alle mennesker, og den stærke læser er ikke den, der forstår alt, men den, som tåler uforståeligheden længe

27 Jvf. dennes klassiske tekst, "Kunsten som greb": "ISKUSSTVO, KAK PRIEM/Kunst als Verfahren" [1919], i *Texte der russischen Formalisten I*, red. Jurij Striedter (München: Wilhelm Fink Verlag, 1969). For Sklovskij blotlægger det litterære greb formen, idet det yder modstand mod forståelsens automatik. For eksempel Aage A. Hansen-Löve har gjort opmærksom på vigtigheden af Bergsons forestillinger om desautomatisering (bl.a. i *Le rire*, Paris: PUF, 1967 [1900]) for formalisterne og ikke mindst for Sklovskij (Jvf. Aa. A. Hansen-Löve, *Der russische Formalismus*, Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978, 222).

nok til at forstå mest. Ikke alene er den *fulde* (uendelige) forståelse ikke menneskeligt mulig, den er heller i sig selv ikke pædagogisk nødvendig, idet det væsentlige er forståelsesaktens ekspansive karakter, som til gengæld sætter nedre grænser for, hvor lidt der kan forstås.

Automatisering og problematisering: myndig spontaneitet

Overalt gør, kan vi se, to retninger sig gældende: en automatiserende og en problematiserende, udøvelse og forståelse. De er modsatte, men komplementære, og hinandens forudsætning.

Idealet om det myndige individ leder i forlængelse heraf frem til et håndværksideal og til et dannelsesideal: håndværksidealet gælder, hvad vi kunne kalde for forstanden, med Bergson det aktuelle, eller det givne; det er et ideal, der sigter mod en lokal beherskelse af situationen; dannelsesidealet gælder, hvad vi kunne kalde for fornuften, med Bergson det virtuelle, eller det ikke-givne; det er et ideal, der tager hensyn til, at situationen globalt slet ikke lader sig beherske; men de to idealer går også over i hinanden, og er hinandens forudsætning: ved håndværksidealets yderste rand ligger muligheden for at opfinde nye dynamiske skemaer, mesterstykket er en magisterkonferens og omvendt, ingeniøren er også opfinder, den sprogligt dannede bliver i emphatisk forstand taler og skribent; uden konkrete udfoldelsesmuligheder forbliver dannelsesidealet omvendt magtesløst; selv om vi forsøgsvis har kaldt dannelsen for et abstrakt livsberedskab, netop fordi den ikke er kendetegnet ved kendskab til eller beherskelsen af noget konkret dynamisk skema, kan man ikke være abstrakt dannet: dannelse er evnen til konkretisering i en situation, som ikke restløst er givet ved noget allerede kendt dynamisk skema.

Automatiseringen tjener først sit formål, når den indsættes aktivt – det vil såmænd sige kreativt – under forståelse af det lokale, singulære problem, subjektet er stillet over for. En lokal, singulær forståelse er æstetisk²⁸. Den beror på sensibilitet.

Tilegnelsen af fremmedsprog, erklærer Bergson selv, er en nødvendighed (han taler naturligvis om græsk og latin, om *l'éducation classique*): den er "fremfor alt en indsats for at bryde ordenes is og neden under denne genfinde tankens frie strøm"²⁹; den "lærer os fremfor alt ikke at lade os narre [*être dupes*] af ordene"³⁰. Sagt på en anden måde bliver vi gennem tilegnelsen af fremmedsprog bevidste om sproget som form, om ideomatikkens specificitet, om de semantiske differentieringers relativitet, om konnotationernes og det ideologiserede sprogs lokale og historiske karakter³¹.

28 Også derfor er æstetiske artefakter (også pædagogisk) vigtige: de udtrykker lokale, singulære forståelser af sagforhold og situationer.

29 Bergson, "Le bon sens et l'éducation classique", 160.

30 Bergson, "Le bon sens et l'éducation classique", 161.

31 Som med valget af konkrete historisk-kulturelle-geografiske pensa træffes der med fremmedsprogsundervisningen politiske valg om, hvad der bliver mere genkendeligt stof, som dermed definerer såvel en historisk, geografisk,

Idealet om myndighed er også et ideal om kropsbeherskelse, det vil sige kropslig frihed. De kropsbaserede kunnensdiscipliner er dels åbninger af vanedannelser, der siden kan rafineres, forstærkes og udbygges, dels en simpel kropslig myndiggørelse, der er proportional med tilegnelsens systematiske karakter.

Myndighed er ikke mindst et spørgsmål om spontaneitet. Det myndige subjekt er kendetegnet ved ikke at måtte nøjes med at kunne besvare givne stimuli med mængden af allerede givne responsa. Det myndige subjekt er dermed også uafhængigt i forhold til de responsa, som kan være forudprogrammeret eller blot foruddiskonteret af givne stimuli. Det er uafhængigt af narrativ overtalelse. Det er uafhængigt af biopolitiske *nudges*. Det er uafhængigt af incitamentsstrukturernes tilstræbte automatik.

Dette, hensynet til spontaneiteten, er den dybeste grund til, at pædagogikken må være varsom med at betjene sig af skemaet stimulus-respons, hvad viden angår. Kun ved at være i stand til at mobilisere sin viden, sin kunnen, sin følsomhed uafhængigt af en given stimulus er subjektet i stand til i *intervallet mellem stimulus og respons* at handle med (i Kants forstand) spontan autonomi.

Viden kan kontrolleres ved stimulus og respons. *Sum*, futurum indikativ, skal gerne udløse *ero eris erit erimus eritis erunt*. Men remsen øves – og svares! – som lineært tidlig kropslig rytme med henblik på for bevidstheden at blive gribelig i een samtidighed og til sidst være automatiseret. Geografiske, historiske og andre remser har ikke (haft) andet formål end at gøre os så automatiseret fortrolige med relationerne mellem termer, som vi er med vores egen have eller med skærmen på vores mobiltelefon. Gentagen og varieret beskæftigelse med realia kan have samme automatiserende virkning som kropsbaserede remser (inklusive kognitivt projicerede hukommelsesteatre), og danne et lignende, skønt i længden nok svagere beredskab. Under alle omstændigheder er fordelene ved systematiske realkundskaber, at de danner et raster, som ikke er noget mål i sig selv, men kan tjene som udgangspunkt for subjektets bevægelsesfrihed, fordi det umiddelbart kan sætte af fra ethvert af dets punkter, og i øvrigt forudsætte rasteret som helhed. Idealet er, at et skema kan udløses – eventuelt halvautomatisk, via remse eller eftertanke – på spontan foranledning. Idealet er derfor, at et skema kan gøres til respons på en vilkårlig stimulus. Et middel til dette er, at man simpelthen husker det: at man 'kan' det, også i vilkårlige situationer (på eet ben med lukkede øjne midt om natten...).

Multiple choice-opgaver bliver under denne synsvinkel betænkelige som pædagogisk systematik, idet de bygger på genkendelsen af det billede, skemaet leder frem til, og ikke på nogen spontan mobilisering af skemaet selv. Der kan i teorien være tale om at identificere

æstetisk og konceptuel horisont som en art '*ingroup*', og mindre genkendeligt stof, som definerer en art '*outgroup*' bag horisonten. Igen gælder det, at tilstedeværelsen af en 'kritisk masse' afgør den effektive tilstedeværelse af en horisont.

den operation, der fører fra et problem til detts løsning; men det er stadig tilstrækkeligt med, hvad vi kunne kalde for overordnet mønstergenkendelse, og tilsvarende ikke nødvendigt med spontan mønsterdannelse. I det hele taget lider computerbaseret indlæring (undervisningsprogrammer, modsat fjernundervisning) grundlæggende under, at den på grund af selve sin kybernetiske organisering er styret af skemaet stimulus-respons³²: eleven kan prøve sig frem i et på forhånd givent pragmatisk kredsløb og behøver i pædagogisk set unødvendigt ringe grad at mobilisere intervallet til at trække forbindelseslinier i bevidstheden.

Curriculum og samfund

Ud fra et synspunkt som det her skitserede bliver tilegnelsen af en omfattende, spontant mobiliserbar viden og kunnen således et *pædagogisk* mål i sig selv, eftersom den tjener til at sikre, hvad vi kunne kalde for et omfattende kognitivt og reflektivt beredskab. Den er et ideal for den enkelte og for kollektivet. Beherskelsen af det givne bliver netop et ideal, fordi alt ikke er givet. Netop fordi kommende situationer ikke kan foruddiskonteres, bliver det et ideal at kunne tage kvalificeret afsæt hvorsomhelst fra. Men den pædagogisk-politiske vanskelighed består: hvor langt kan og skal hvem føres i hvilken retning?

Retninger kan udelukke hinanden, hvis de skal føres tilstrækkeligt langt. Dette er ikke mindst tilfældet, hvor det er kroppens vaner, der skal automatiseres, så de beherskes frit. Der er grænser for, hvor sent man kan begynde at spille et musikinstrument eller at danse ballet og samtidig nå en tilfredsstillende beherskelse af disciplinen. Det lader endda til, at det i praksis er nødvendigt at vælge mellem klassisk ballet og *modern dance* – den ene praksis driver kropsskemaerne hen, hvor den anden ville denatureres, det være sig aldrig så lidt. Og tikæmperen kan ikke slå hverken 100-meterløberen eller højdespringeren.

Allerede tidligt er også det oprindeligt helt almene danske gymnasium blevet delt i to videnskompekser (linier) ud fra den forestilling, at for mange forskelligartede fag ville kompromittere tilegnelsens dybde. Der læses traditionelt eet eller to fag ved universitetet. Tiden spiller her den afgørende begrænsende rolle: ikke alene som abstrakt arbejdstid, der ikke strækker til at gennemspille tilstrækkeligt mange gentagelser til at fuldbyrde dannelsen af for mange forskelligartede fagligt adækvate dynamiske skemaer, men måske også som

32 Norbert Wiener bygger kybernetikken på en afvisning af Bergsons forestilling om varen (*durée*), jvf. N. Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Cambridge MA: The MIT Press, 2. udg. 1961 [1948]), 44. I stedet for at nøjes med at antage en informationsteoretisk baseret reduktionisme som en metodologisk nødvendighed for den tekniske konstruktion af selvregulerende mekanismer, ekstrapolerer Wiener – ganske ubeføjet – til en ontologisk reduktionisme. Kybernetikken som informationsteoretisk ideologi (modsat kybernetikken som lære om konstruktionen af informationstekniske sammenpasninger) bliver dermed, hvad vi kunne kalde for en øjeblikks-aktualisme' – i forlængelse af Jean Wahls bemærkninger om Descartes' tidslære: "Alt det, som er, i hvert øjeblik er givent. Descartes' idealisme er en aktualisme", J. Wahl, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris, Félix Alcan, 1920), 10 –, idet tiden deles atomistisk i øjeblikke, som til gengæld er fuldkommen *in actu* (de rummer kun det givne).

ontogenetisk tid for menneskelivet: også hjernen skal formes, som det organ den er, og kan måske også kun specialiseres i få retninger ad gangen. Men dette er et spørgsmål, som gælder eksistentielle beslutninger om individuel specialisering, ikke i første række, hvad der kan være mål for den almene undervisnings progression.

En del af de højere uddannelsers krise må tilskrives, at især det såkaldt 'sekundære' uddannelsesniveau ikke længere synes rettet mod at sætte eleverne i stand til at påbegynde universitetsuddannelser, men konstitueres i afsluttede helheder, hvis eget progressionsperspektiv ikke rækker længere end til dem selv: et afsluttet grund- (eller mellem)skoleforløb hviler i sig selv, et gymnasieforløb ligeså.

Denne form for 'progression i uddannelsen', som også indtænkes i universitetspædagogikken (først en afsluttet bachelor, så en afsluttet kandidatgrad), må nødvendigvis vanskeliggøre progressionen fra niveau til niveau, fordi hvert enkelt niveau bliver stående ved, hvad der meningsfuldt kan problematiseres på netop dette niveau, og derfor udelader automatiseringer, som ville kunne indsættes i nye problematiseringer på 'højere' niveauer³³. Der åbner sig en kløft mellem det maksimale, man kan lære ved studentereksamen, og det minimale, det er meningsfuldt at påbegynde et universitetsstudium med.

I Danmark har denne dynamik sandsynligvis kastet først de naturvidenskabelige fag og siden sprogfagene ud i, hvad der i taksameterfinansieringens tidsalder er en eksistenskrise, mens procentdelen med studentereksamen ellers vokser og vokser. Det er en politisk beslutning, på hvilke felter der skal skabes en 'kritisk vidensmasse'. Men selve det forhold, at der er tale om et fænomen, analogt med fænomenet kritisk masse, betyder, at uddannelsessystemet i hvert fald i visse henseender er nødt til at blive indrettet fra sin yderste spids, med sit yderste perspektiv – på randen af det ikke-givne – for øje, og ikke kan indrettes 'nedefra', som byggeklodser, der stables. Fra den ene klods, taget for sig, kan man ikke se til den næste og værre endnu: ikke komme til den næste.

Omvendt er det ikke sikkert, at hele uddannelsessystemet meningsfuldt lader sig indrette på universitetsuddannelser! (Universitetslærerens drøm!) Det er et politisk spørgsmål, hvor bred en almindelse, skole og gymnasium skal sigte mod med henblik på dannelsen af myndige subjekter. Den lige nu stigende 'fleksibilisering' af arbejdsstyrken og modulisering af uddannelserne tilsiger, at borgerne i en overskuelig fremtid snarere vil blive specialarbejdere med en art videregående grenuddannelse, end de vil blive deciderede fagfolk (altså håndværkere, akademikere).

33 Det er denne valorisering af den meningsfulde problematisering på ethvert niveau, der somme tider nedsættende betegnes som 'akademiseringen' af uddannelserne – netop fordi problematiseringen er det samlede videnskorpus' motor ved dets yderste rand, og akademisk arbejdes kardinaldyd. Man ser, at denne 'akademisering' i realiteten også kan virke af-akademiserende. At 13-skalaen er opgivet, er emblematiske for overgangen: hvor 11-tallet udtrykte en fuldkommen beherskelse af niveauet, udtrykte 13-tallet et perspektiv, der rakte ud over niveauet, og kunne i øvrigt gives, uden at der var vist fuldkommen beherskelse af selve niveauet.

En almindeligt myndig borger har forudsætninger for ikke nødvendigvis at blive en *docil* specialarbejder. Alene det er et argument, i myndighedens navn, for almindelse i specialarbejdets tidsalder. Men selve tendensen henimod specialarbejde rummer umyndiggørende træk, idet den indskrænker arbejderens autonome beherskelse af sit stof og lægger magten over arbejdet i hænderne på ledelsen – ledelsen, der følgerigtigt bliver den store fetich i det fleksible og modulariserede og altså i en vis forstand afprofessionaliserede 'videnssamfund'.

Under alle omstændigheder er den undervisning, som har alment sigte, nødt til at åbne for formdannelser, der ikke lader sig afslutte inden for de rammer, hvori de er påbegyndt, og som det ikke er sikkert, nogen sinde bliver afsluttet på en måde, der tillader dem at operationaliseres, i hvert enkelt tilfælde. Alternativet er enten at indsnævre feltet af afsluttede formdannelser på samfundsniveau eller at træffe beslutning om hver enkelt borgers uddannelsesmæssige specialisering på et endog meget tidligt tidspunkt. Begge dele betyder irrationelle begrænsninger på kollektivet og på den enkelte.

Asymmetrien mellem viden og ikke-viden tvinger simpelthen det samlede uddannelsesforløb til at operere med 'spild' eller ødselhed, fordi det endelige 'udbytte' under alle omstændigheder er uberegneligt. Dette indebærer i parentes bemærket, at en kapitalistisk organisering af undervisningen er en selvmodsigtelse, fordi profittens art og omfang er iboende uforudsigelige. Der kommer ingen informationsstrøm fra det ikke-givne, som kan danne basis for allokeringen af midler.

En bergsoniansk pædagogiks curriculum må, ser man, basere sig på maksimerne 'så meget som muligt' og 'så tidligt som muligt'.

'Så meget som muligt' for at nå det størst mulige abstrakte livsberedskab, det vil sige den størst mulige evne til konkret indgriben. 'Så meget som muligt' står her i modsætning til 'så lidt som nødvendigt', 'så lidt som tilstrækkeligt'; at udgå fra det, hvis anvendelse lader sig forudsige, er ensbetydende med at frembringe en almue, bundet til allerede givne løsninger.

'Så tidligt som muligt' for at kunne nå så meget som muligt, og for at give formdannelsens varighed den nødvendige tid. 'Så tidligt som muligt' står derfor i modsætning til 'så sent som nødvendigt', 'når der bliver brug for det'; vi har set, at gentagelse og variation i princippet ikke kan blive omfattende nok, og at formdannelsens påbegyndelse kan ligge så langt fra dens afslutning, at den ikke kan blive fuldbyrdet, endsige operationel, for samtlige *learners*, netop fordi afslutningen i udgangspunktet ligger på den anden side af grænsen mellem givent og ikke-givent, viden og ikke-viden. Når Emile får øje på den konkrete nytte af at være dannet (frihed, ikke mindst som frihed-til), er det måske for sent.

Et åbent empirisk spørgsmål er, hvor mange der kan lære hvor meget. Alfabetiseringen er, set i artens perspektiv, startet ved 0% og nærmer sig i nogle lande de 100%. Vi har gennem-

levet en lang periode med stigende banalisering af læsningen. Det skulle i udgangspunktet indgive en optimisme på artens vegne³⁴.

Imidlertid er kernecurricula på universitetet og i den 'sekundære' uddannelse indskrænket betragteligt de seneste i hvert fald 30-40 år. Det gælder Danmark, men efter alt at dømmes også størsteparten af Vesteuropa. I sig selv vanskeliggør det sammenligningen, at der ikke længere er tale om de samme uddannelser. At en dansk students sproglige (læse-) eller naturvidenskabelige kundskaber er mindre end for 60 år siden, kan der ikke herske tvivl om. Det kan i teorien være kompenseret ved andre kundskaber. Set fra et fagligt synspunkt kan det ligne et sammenbrud.

Når det ikke erfarer sådan politisk, skyldes det formentlig ikke mindst overgangen fra et håndværker- og akademikerideal til et specialarbejderideal. Med den fremadskridende indretning af uddannelsessystemet ud fra foruddiskonteret arbejdskraftefterspørgsel (det vil sige efter de seneste givne forhold, tolket på arbejdsgiverpræmisses) i stedet for ud fra fagligheder (det vil sige systematiske konkrete problematikker) bliver de etablerede uddannelser mindre vurderet på deres faglighed end på de uddannedes ansættelighed. Herudfra er det *de jure* umuligt at sige noget om dybden af de uddannedes viden og kunnen. Bliver man ansat, ved man *ipso facto* tilstrækkeligt til at klare sig. Kravene er ikke så meget 'sænket', som selve deres bestemmelsesform, retning og impuls er forandret: de er ikke bestemt fra den menneskelige videns yderste rand, men ud fra de elementer, som forskellige gruppers samfundsmæssige udveksling beregnes at mobilisere ud fra, hvordan de allerede er blevet mobiliseret.

Vi rører her ved spørgsmålet om samfundsordenens, om den kulturelle organiserings rationalitet. Den italienske filosof Mario Perniola foreslog for godt 30 år siden en analyse af forholdet mellem "viden" eller "kunnen" (*sapere*) på den ene side og "kunnen" eller "magt" (*potere*) på den anden side³⁵, som stadig synes at have gyldighed. I Vesten, fremfører han, har de to historisk stået i et gensidigt udelukkelses- og forudsætningsforhold; det synes ligedannet med det, vi her i forlængelse af Bergson har skitseret mellem problematisering og automatisering.

Viden eller kunnen (*sapere*) har konstitueret sig autonomt i en egenbevægelse mod sin egen uddybning, uafhængigt af ethvert anvendelseshensyn. Det gælder, foreslår Perniola, metafysikken, humanismen, videnskaberne og dialektikken. Til gengæld har den dybeste begrundelse for disse vidensproduktioner været deres anvendelsesmuligheder. Kunnen eller magten (*potere*) har omvendt konstitueret sig i en ren handlingsorientering, som til

34 Det, man - jvf. Jean Baudrillards bemærkninger i *Les stratégies fatales* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1994 [1983]), 104-109 - kunne kalde for massens modstand mod at lade sig integrere, er en hypo- eller parapædagogisk vanskelighed, på hvilken der ikke gives pædagogiske løsninger. At der kan ligge en myndighed i ikke at begære viden eller kunnen er enhver pædagogiks paradoksale grænse.

35 Mario Perniola, *Dopo Heidegger - Filosofia e organizzazione della cultura* (Milano: Feltrinelli, 1982).

gengæld har forudsat en rationel fundering for sine handlinger i vidensfeltet. Perniola foreslår, at dette gælder Kirken med metafysikken, partierne med humanismen (de taler på alles, det vil sige på Menneskets vegne), de akademiske professioner med videnskaberne (lægen og ingeniøren handler effektivt, fordi de handler videnskabeligt), de moderne stater med dialektikken (en rationel statsorden i overensstemmelse med Historiens gang).

Perniolas bog munder ud i en diagnose af, at det gensidige forudsætningsforhold mellem viden og kunnen, båndet mellem filosofien og kulturens organisering, mellem rationalitet og politik, er brudt – om ikke før, så med nazismen.

Dette er ikke stedet for en diskussion af, hvorvidt Perniola har ret i alle aspekter af sin analyse, men for en konstatering af, at det skrøbelige og tvetydige bånd, han skitserer mellem viden og kunnen, mellem tænkning og handling, nøje svarer til det, der er tænkeligt, ud fra vore tre bergsonianske grundantagelser. Markedets 'rationalitet' er i øvrigt ikke tænknings; dets yderste henvisningsgrund er profit, ikke verden; en markedsorganisering af kulturen bryder med sikkerhed båndet til rationaliteten³⁶. Det brud, der er indtruffet mellem uddannelsernes faglighed og deres orientering mod at producere arbejdskraft, svarer da også nøje til Perniolas skitse af de to siders selvstændiggørelse (idet magten ikke overraskende har magten til at forandre også vidensinstitutionerne). Samtidig følger dette brud også Bergsons skel mellem kredsløbet af bevidsthedstilstande og kredsløbet af stimulus og respons (her: efterspørgsel og udbud).

Motivation og evaluering

Motivation har vi set ikke kunne stå i forbindelse med målsætninger. Evaluering har vi set være umulig på ethvert givent niveau. Begge umuligheder gælder elevens – *learnerens* – subjektivitet. Læreren kan vurdere præstationen – fordi læreren er hinsides den situation, hvor eleven præsterer (lærerens præstation finder sted i en anden situation end elevens, selv om de er i det samme rum). Til sidst vurderer mesteren mesteren, forskeren forskeren, i deres fælles usikkerhed. Men kan læreren også motivere eleven? Enhver narrativ motivation er iboende uetisk, fordi den per definition er ukritisk (er den kritisk, mister destinatøren *ipso facto* sin overbevisningskraft). Enhver pekuniær motivation er lige så uetisk, fordi den i sin egenform er lige gyldig over for midlerne til at nå det abstrakte mål.

Tilbage står for det første en universel filosofisk motivation. Til den vil samfundet nemt kunne bekende sig. Men vi har set, at den først kan blive effektiv sent. For det andet står der en singulær begærs motivation. Til den vil samfundet også nemt kunne bekende sig.

36 I Perniolas skitse følger bruddet på den gensidige henvisning logikken i dens historiske udvikling; i termer, der ikke er hans, kunne vi sige, at en stadig skærpelse af spørgsmålet om kulturens 'transcendentale signifié' fører til, at de to sider autonomiseres. Magtens egen vidensproduktion ud fra pragmatisk-politiske hensyn (for eksempel i tænketanke) bliver herefter et påfaldende træk ved de vestlige samfund.

Og den individuelle élan i mødet med en praksis, kropslig, åndelig eller en blanding, er og bliver den sikreste garant for tålmodighed i gentagelsen, for udholdenhed i mødet med det problematiske. Men hvordan kobler man en mangfoldighed af singulære begærstrømme med en nogenlunde fast række af automatiseringer og problematiseringer³⁷?

Eet svar er igen politisk: begæret har en samfundsmæssighed (heri har Deleuze og Guattari uden tvivl ret): den psykotiske kobler sig på Napoleon, på CIA, på små grønne mænd, på Gud. Men at sende positive semantiske valoriseringer af viden i omløb i samfundet løber sandsynligvis ind i det etiske problem, at sådanne valoriseringer organiseres semio-narrativt i fortællinger (jvf. Lyotards berømte diagnose af de såkaldt 'store' videnslegitimerende fortællingers historiske tab af effektivitet – til fordel, kunne vi på ny tilføje, for den lige så 'store' markedslegitimerende fortælling). Forholdet mellem /viden/ som 'indholdssubstans' (Hjelmslev) og den semio-narrative 'indholdsform' bliver da filosofisk vilkårlig, med en fiktiv destinatør som eneste garant for en /viden/, der her kun bliver et potentielt systematisk begærsubjekt for samfundets subjekter ved at blive til et fortalt værdiobjekt.

Bergson skitserer selv en løsning (han stiller ikke problemet sådan op) i *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Her skelner han – drastisk i sit ordvalg! – mellem alternativerne "dressur" og "mystik". Læseren vil allerede have gættet, at de to termer knytter sig til det, vi har kaldt automatisering, og det, vi har kaldt problematisering. Dressuren vedrører i vores sammenhæng det nødvendige 'terperi'. Mystikken bliver her begæret efter at følge med ind i et (endnu) uforståeligt rum. Bergson, der i den nævnte passus taler om moralsk opdragelse, siger:

"To veje åbner sig for opdrageren [*l'éducateur*]. Den ene er dressurens [*celle du dressage*], ordet taget i dets mest ophøjede [*plus élevé*] mening; den anden er mystiskhedens [*celle de la mysticité*], idet termen her tværtimod har sin allermost beskedne [*la plus modeste*] betydning."³⁸

Dressur og mystik synes her at være navnene på to former for efterligning (udgangspunktet er altså et, Bergson deler med både Aristoteles og Gabriel Tarde: glæden ved at efterligne, som vist ikke kun er en kendsgerning for barndommens vedkommende). Mens dressuren drejer sig om gentagende efterligning af handlinger – automatisering –, er mystikken, så vidt vi kan se, et spørgsmål om begær efter efterligning af stil. Et renommé baserer sig på handlinger, ikke på egenskaber. Det er et spørgsmål om handlingernes stil, ikke i første

37 Sådan som det er nødvendigt, hvis der skal etableres en fælles videnssokkel af hensyn til den rationelle samfundsdeltagelse, og hvis den sokkel af viden, vi lige nu står på, skal reproduceres af hensyn til en rationel omgang med verden, og hvis den enkelte skal præsenteres for verden, også hinsides det egne begærs horisont til et givent tidspunkt.

38 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF, 2000 [1932]), 99.

række om deres art (skønt en bestemt art af handlinger kan være medbestemmende for en stil).

Hvis en handlings stil eller en handlingsstil vækker begær, siger vi, at den er forførende. Hvis handlingen vækker et begær efter at efterligne den, er den forførende. Pædagogisk mystik er altså forførelse gennem stil. Men det er forførelse gennem den pædagogiske handlings stil. Pædagogiske handlinger er videnshandlinger og kunnenshandlinger – de tematiserer handlingernes videns- og kunnensaspekt. Pædagogisk forførelse er altså forførelse gennem videns- eller kunnenshandlingens stil. Man kan selvfølgelig tænke sig en forførelse ved stilen i andre handlinger, som leder til efterligning af den tematiserede videnshandling, men det er ingen pædagogisk forførelse, eller højst en sådan i andet led, vilkårligt.

Det er vanskeligt at forestille sig, at en forførende stil i videns- og kunnenshandlinger ikke har sin grund i et intimt kendskab til de relevante dynamiske skemaer. – Glenn Gould! – Usain Bolt! En dyb faglighed ville i så fald skulle kendetegne underviseren, for at en pædagogisk forførelse skulle kunne komme igang. Småbørnspædagogens viden er væsensforskellig fra den pædagogisk forførende faglighed (som faglighed kan den forføre en voksen til at blive pædagog); enhver voksen har en magt over tingene, der er pædagogisk forførende for børn, men småbørnspædagogens særlige viden er om, hvad det lille barn endnu ikke kan se, og altså om, hvordan dynamiske skemaer, der i den voksne er fuldkommen automatiserede, kan gøres til billeder for de små.

Ved forførelsen er der en dyb usikkerhed. Et stykke hen ad vejen er også dressuren en forførelse – trangen til at efterligne en begæret færdighed, som i den tidlige barndom begæres, alene fordi den byder sig til for efterligning. Vi rører her ved en skrøbelighed, for hvilken der ikke kan gives nogen forskrift, og for hvis succes der ikke kan stilles nogen garanti. Ingen kontrakt kan pålægge en underviser at forføre ved sin faglige stil. Men en institution kan have et regulativt ideal – modsat et lovfæstet pålæg – om for eksempel den højest tænkelige faglighed: for småbørnspædagoger og underskolelærere eksempelvis et alment maieutisk ideal, hvis målestok er barnets kognitive og affektive udvikling; for gymnasie- og universitetslærere eksempelvis et fagspecifikt ideal, hvis målestok er videnssystemets lokalt yderste tilstand. Overgangen mellem de to idealer er kritisk og mellemskolen en pædagogisk skærsild.

Den pædagogiske forførelse er ikke uetisk på samme måde som den pekuniære eller den narrative motivation. Modsat den pekuniære motivation er den immanent i videnstilegnelsesprocessen og dermed alt andet end vilkårlig. Modsat den narrative motivation står og falder den ikke med, om den bliver kritiseret. Den virker, vidensimmanent, eller den virker ikke. Man kan stille sig ved siden af den og se den virke på sig selv. En kritik, der udpeger dens form, bider ikke. (En kritik, der ramte den begærede vidensstil ville måske bide, men ikke ved at udpege forførelsen: ved at udpege, at det forførende ikke var forførende alligevel; kritikken af narrationen rammer derimod ved overhovedet at udpege, at der er tale om narration.) Forførelsen er på denne måde hævet over kritik. Kun hvis man mener, at

det eneste etiske er det, der falder bort, hvis det bliver kritiseret, kan man mene, at den pædagogiske forførelse er uetisk. Den pædagogiske forførelses eneste tegngivning er: se, jeg behersker denne lokale del af verden, eller se: jeg tåler at befinde mig i problemet.

Slutord

Tanken om en bergsoniansk pædagogik tjener måske fremfor alt til at (gen)udpege disse, som René Thom ville sige, "grundlæggende aporier" i det pædagogiske felt: mellem forførelse og interesse, mellem problematisering og automatisering, mellem viden og kunnen. Ligesom Thoms aporier, der grundlægger deres respektive vidensfelter³⁹, er de pædagogiske aporier ikke alternativer, der tillader et valg, eller problemstillinger, der tillader en global løsning. De er vilkår, som må omgås med omhu og følsomhed. Kun i det konkrete lader de sig håndtere tilfredsstillende.

39 Med forslag som "kontinuert/diskret" for matematikkens vedkommende, "formstabilitet/molekylært *turn-over*" for biologiens, "samfundspermanens (magt)/flux af individer" for sociologiens, jvf. R. Thom: "Thèmes de Holton et apories fondatrices" i *Apologie du logos* (Paris: Hachette, 1990), 480-481.

Carsten Petersen Pallesen

Den uendelige parrhesi – teologiske eftertanker i anledning af en religionspædagogisk ph.d.-afhandling om 'fortælling'¹

Abstract

The article examines the role of narrative discourse in religious education and communication as represented in Kirsten Andersen's Kantian approach. In Hegel's Lutheran perspective figurative thinking is deconstructed in forms of interpretive narrative, the topos of the speculative Good Friday. On this account the words (and deeds) of Jesus should be understood as an unprecedented revolutionary parrhesia. Hegel's pervasive awareness of the linguistic mediation, translation and appropriation anticipates the role of language and communication in hermeneutics and deconstruction. The proposed alternative to the Kantian account is inspired by Paul Ricœur, Günter Bader, Niklas Luhmann, Jacques Derrida, Catherine Malabou and Vladimir Jankélévitch.

Nøgleord

Fortolkende fortælling, parrhesi, profanering, tilgivelse

I sin ph.d.-afhandling, *Sekularisering og religion. En studie i fortællingens nøglerolle i folkeskolens religionsundervisning*, har Kirsten Andersen taget et omstridt og påtrængende aktuelt emne op: Fortællingen som et skæringspunkt for religion, pædagogik, sociologi og filosofi med særlig henblik på den danske folkeskole. De følgende overvejelser er ikke en kritik, men videreførende teologiske eftertanker, der står i gæld til afhandlingen.

Spørgsmålet om, hvorvidt 'fortællingen' er en velegnet metode i religionspædagogikken, behandles i fire afsnit. I det første afsnit tegnes baggrunden for forholdet mellem fortælling, sprog og religion i G.W.F. Hegels syn på den lutherske reformation, som den moderne filosofiske hermeneutik trækker på. Det andet hovedafsnit handler om splittelsen i den moderne pædagogiks menneskesyn mellem varetagelsen af individets selvrealisering og af samfundets krav om tilpasning og målbare resultater. Dette syn på individ og samfund er en problematisk arv fra Oplysningen (J.-J. Rousseau og Immanuel Kant), som Hegel tog kritisk stilling til, og som også den moderne dialektiske teologi i 1920'erne gjorde op med i liberalteologien. I det tredje afsnit fremdrages Hegels syn på sproget i nutidig teologisk og filosofisk lys. Påstanden er her at de sidste 40 års danske narrative teologi viderefører

1 Kirsten M. Andersen, "Sekularisering og religion. En studie i fortællingens nøglerolle i folkeskolens religionsundervisning" (Ph.d.-afh., Institut for uddannelse og Pædagogik (DPU), Aarhus Universitet, forsvaret 30. januar 2015).

Carsten Petersen Pallesen, Københavns Universitet, Danmark
E-mail: cp@teol.ku.dk

Studier i Pædagogisk Filosofi | www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf | ISSN nr. 22449140

Årgang 3 | Nr. 2 | 2014 | side 87-114

en liberalteologisk dannelsesteologi fra Kant. Med udgangspunkt i Paul Ricœurs begreb om den 'fortolkende fortælling' som den kristne bekendelses form og tilgivelsen som dens indhold, skærpes i det afsluttende hovedafsnit en modsætning mellem på den ene side Hegels Spekulative Langfredag og Kants "ulykkelige bevidsthed" på den anden. Tesen er, at tilgivelsen er kristendommens tematiske fokus, der fremstilles i Jesu lidelseshistorie: fortællingen om gudmenneskets døds kamp er tillige fortællingens egen døds kamp. Således "ophæver" hovedhandlingen i Det Nye Testamente fortællingen i den form, som den narrative teologi og religionspædagogik vil rehabilitere som modtræk til den dialektiske teologis afmytologisering. Den fortolkende fortælling ophæver eller dekonstruerer ifølge Ricœur gængse opbyggelige teorier om identitet og fortælling. Markusevangeliets lidelsesberetning er paradigmet for fremstillingen af den lidende Menneskesøn som fortællingens grænse og gudsrigetets foreløbige nederlag. Den kantianske religionshermeneutik betoner heroverfor Menneskesønnen, det gudvelbehagelige menneske som et forbillede, der formidles gennem en tilsvarende narrativ pædagogik. Konflikten mellem disse to divergerende fortolkninger af kristendommen perspektiveres til slut ud fra Vladimir Jankélévitch overvejelser over tilgivelsen efter holocaust.

Kirsten Andersen vil forankre religionspædagogikken i en kantiansk religionshermeneutik, som fremlæses hos Ricœur, der forskyder Kants teori om Kristus som urbilledet til en mere udfoldet narrativ teori, der forbinder "det uopfyldte krav som den oprindelige handlingserfaring" med fortællingens plotstruktur ud fra håbets perspektiv.² Gennem forestillingsevnenes magt genføder urbilledet viljen til det gode. Denne indlevelses-hermeneutik bestemmes som en tilnærmelse og tøven, der modstilles den hegelske forståelse af den lutherske korsteologi. Hegels religionsfilosofi kredser om begrebets ophævelse af forestillingen i tanken som det princip og den opgave, der af kristendommen er overdraget den moderne tid, og som har sit centrum i tilgivelsen. I den liberalteologiske hermeneutik er Menneskesønnen tænkt som et dannelsesideal, der formidles gennem fortællingen. Markusevangeliets 'hegelske' lidelseshistorie fremstiller heroverfor den lidende menneskesøns død som Guds død i form af en "fortolkende" fortælling eller anti-fortælling.

Mine overvejelser forsøger at applicere denne forståelse på den nutidige religionspædagogiske diskussion og min tese er, at religionens figurative diskurser undergår en mere radikal transformation, når de gentænkes med en Hegel-inspireret hermeneutik og åndsfilosofi, end i den kantianske model, der har tjent som fundament for den liberale teologi. I den hegelske model tilkendes sprogligheden en mere grundlæggende betydning for pædagogik, dannelse og religion end de figurative, mytisk poetiske forestillinger.

Når H.-G. Gadamer taler om samtalen og sproglighedens spekulative midte, "hvori noget er nedlagt"³, er det i min læsning en filosofisk parallel til Luthers betoning af skriften,

2 Andersen, "Sekularisering og religion", 189-190.

3 Gadamers forståelse af sprogets midte er udfoldet i en bemærkelsesværdig artikel af Sørensen, Jonas Holst. "At tænke ud fra og omkring sprogets midte — en afsøgning af sprogets grænselandskab i Hans-Georg Gadamers tænkning" *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie*, nr. 40 (Århus: Forlaget Modtryk, 2004), 119-133. Gadamers tænkning

ordet og sproget som medier for evangeliet, som man genfinder i forskellige variationer hos N.F.S. Grundtvig og Søren Kierkegaard. Sproglighedens problem handler her om den kommunikative dialogiske dimension, der ikke falder sammen med det figurative sprog eller fortællingen. Sproget er snarere det medium, hvori den forestillende tænkning udfolder sig, og som tilvejebringer en spekulativ fordobling, som forestillingen og repræsentationen (af noget for nogen) værger sig mod.⁴ Kirsten Andersen fremhæver faktisk denne forståelse af religionspædagogikkens rolle og formål i det verdslige samfund hos Ricœur i et markant og vellykket afsnit, men hendes fokus på fortællingen og den kantianske religionsfilosofi kommer til at overskygge denne vigtige pointe.⁵

1. Fortælling og religionsundervisning i en luthersk tradition

§ 1. *Fortællingens nøglerolle – vanskeligheden.* Afhandlingen giver en historisk redegørelse for, hvorledes fortællingen siden den tidlige moderne tid, omkring 1700-tallet, frem til nutiden med skiftende begrundelser i diverse ministerielle cirkulærer og forordninger har indtaget en nøglerolle i religionsundervisningen.⁶ Det, som gør sagen vanskelig, er åbenbart ikke, at fortællepædagogikken mangler fortalere. Der synes i Danmark at være en overvældende konsensus både pædagogisk, sekulært og kirkeligt om, at fortællingen er sagen, navnlig i religionsundervisningen. Vanskeligheden må derfor nok snarere siges at være at få afdækket vanskeligheden.

Den selvfølghed, hvormed man påberåber sig fortællingen, kan blokere for en gennemtænkning af, hvad der kvalificerer omgangen med fortællingen i religionsundervisningen både fagligt og pædagogisk. Umiddelbart har slagordet om det "mytisk poetiske" en positiv klangbund hos både moderne sekulære danskere og i religiøse kristne kredse. Det er der gode og lødige grunde til: en dansk indforståethed omkring det mytisk poetiske, der skyldes navne som N.F.S. Grundtvig og Kresten Kold og deres nutidige repræsentanter som Svend Bjerg og Peter Kemp.⁷

Spørgsmålet er, om referencen til det mytisk poetiske og fortællingen snarere er en blind plet i religions-pædagogikken, der medfører, at det tematisk pointerede fokus i de bibelske fortællinger og i den pædagogiske omgang med det narrative bliver nedtonet? Enigheden om det narrative paradigme kan mistænkes for at være en problematisk kompromisformel, hvis den udbredte klage har noget på sig, at danskere ikke aner noget om deres egen kristne tradition, hverken de mere filosofisk oplyste eller de, der bekender sig til kristendommen.

er ifølge Sørensen sammenfattet i sætningen, "Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen" (Sørensen, 119).

4 For en nutidig udfoldelse af sprogets mediale betydning i teologien henvises til Günter Baders udlægning af Salmerne Bog i en række værker, eksempelvis Günter Bader, *Psalmene Stille. Aus Anlass des Symposiums 'Stille als Musik'* (Rheinbach: CMZ-Verlag, 2015), 48-50.

5 Andersen, "Sekularisering og religion", 75-84.

6 Ibid., 109-135.

7 Peter Kemp, *Engagementets poetik* (København: Anis, 2013); Svend Bjerg, *Den kristne grundfortælling* (Aarhus: Aros, 1981).

Trods fortællingens centrale rolle i de første skoleår, er det som om elementær viden om kristendommen, endstige den lutherske reformation, er fordampet, når børnene er nået voksenalder. Pointen med reformationen var, at hovedindholdet skulle kunne fremstilles på ganske få sider i en katekisme uden at slå af på indholdet. Når man samtidig betænker, at fortællingen, som afhandlingen viser, har spillet en nøglerolle i netop den periode, hvor uvidenheden har bredt sig, giver det anledning til en overvejelse over forholdet mellem mål og midler i religionsundervisningen.

Kirsten Andersen argumenterer for en kritisk videreførelse af det gængse narrative paradigme ud fra Kant og Ricœur. Jeg vil i det følgende argumentere for, at erfaringens sproglighed, som i forlængelse af Hegel er fremdraget af den hermeneutiske filosofi hos Martin Heidegger og Gadamer, er mere grundlæggende for (religions)pædagogikken end fortællingen og forestillingen. Ricœurs arbejde med det bibelske ord vidner om en produktiv ambivalens, der bevæger sig mellem Kants approksimation og den hegelske ophævelse, og således er både afhandlingens og min egen læsning af Ricœur mulige og legitime. Min tese er, at den hegelske impuls vinder overhånd og er den mest produktive i Ricœurs bibelske hermeneutik, mens Kants religionshermeneutik er mere skematisk.⁸

Kirsten Andersens afhandling tager afsæt i teorier om religion og sekularisering, som peger på, at Vesten er indtrådt i en æra af de-sekularisering. Peter Berger, Charles Taylor og Hans-Jørgen Schanz anføres som stemmer, der indvarsler en afsked med tidligere teorier om religionens henvisnen i takt med Oplysningens fremmarch. Betyder denne postsekulære tidsånd så, at vi som danskere begynder at forstå, hvad luthersk kristendom er, eller hvad fortællingen bærer på og overdrager? Ud over følelse og fantasi er der et læreindhold, der ikke kun er forkyndelsens indhold, men også en sag for oplysningen og tanken. Religionens tilbagevenden er i hvert fald tvetydig, især hvis man mener, at kampen for sekulariseringen må være en uomgængelig fortsættelse af reformationens subjektivitetsprincip. Det mente i hvert fald Hegel, der i optakten til den nyere filosofis historie i afsnittet "Die Reformation" sammenfatter indholdet af den lutherske "hovedrevolution".⁹

§ 2. *Luthers profanering af fattigdommen*. Hegel opsummerer indholdet af reformationen som en profanering af *fattigdom, kyskhed og lydighed*, de tre "evangeliske råd", hvormed romerkirken havde sænket et jerntæppe ned mellem kirken og lægfolket. Ophøjelsen af afkaldet (kyskhed og askese) over ægteskabet, undsiges i en undsigelse af afkaldet "Entsagung der Entsagung"¹⁰. På samme måde profanerede de lutherske fasteforskrifterne ved

8 Se Paul Ricœur, "The Status of *Vorstellung* in Hegel's Philosophy of Religion" Leroy S. Rouner, *Meaning Truth, God* (Indiana: Notre Dame Press, 1982), 70-90.

9 G.W.F. Hegel, "Die Reformation" *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 49-58.

10 *Ibid.*, 53.

at spise kød om fredagen. Med profaneringen af *fattigdommen* baner munken Luther (gennem Hegels reception) vejen for Karl Marx' kritik af den borgerlige økonomi.¹¹

Pøbelen, den rest, der er udelukket fra arbejdsmarkedet og civilsamfundet, sammenstilles i Hegels *Retsfilosofi* med sin modpol, luksus-pøbelen, spillere og den tids venture-kapitalister¹², og disse tages op som to sider af den samme mønt. De dovne fattige og de ødsle ekstremt rige udgør en anstødssten for hans teori om civilsamfundet og den moderne fornuftige stat som en organisk helhed.

Ifølge Hegel burde alle som følge af reformationen og det protestantiske princip kunne og ønske at ville opretholde sig selv som frie og selvstændige gennem arbejdet. Dovenskab og ødselhed burde ikke forekomme, og ingen burde længere kunne påberåbe sig ejendomsløshed og askese som mere fornemme eller hellige livsformer end de verdslige og civile livsformer i familien og produktionen. Civilsamfundets (markedet) indre selvmodsigende kræfter melder sig i form af *pøbelens* tiltagende problem, som Hegel ikke finder tilfredsstillende svar på. Pøbelen er den gruppe, der ikke tilhører nogen af de stænder, som udgør civilsamfundet, og som også er uden for staten, et restprodukt af fornuften, som Hegel bl.a. foreslår at sende til kolonierne. Ifølge Marx er pøbelen et symptom på en mere grundlæggende modsigelse i den moderne økonomi. Her bliver løsningen at opdrage eller danne pøbelen til at forstå sig selv som del af proletariatet og således som den historiske drivkraft, der gennem klassekampen skal tilvejebringe revolutionen.

§ 3. *Profanering af lydighed.* Med Luthers profanering af *lydigheden*, bliver fordringen, loven, ikke tilsidesat, men tværtimod bliver den uomgængelig for enhver kristen, ikke kun for den selvdråbte åndelige elite. Hegels grundsynspunkt svarer til det, Luther skriver i *Om grænserne for lydighed mod verdslig øvrighed* (1523).¹³ Luther gør op med tanken om, at Bjergprædikenens fordring om fjendekærlighed, som den katolske moralteologi lærte og stadig lærer, kan opfyldes af gejstlighedens selvafkald, der med paven i spidsen lever i ubetinget lydighed, seksuel afholdenhed og giver afkald på ejendomsretten.¹⁴

Fattigdom er som sagt ifølge den katolske lære en gudvelbehagelig dyd, som kirken har slået mønt af gennem afladshandelen. Ifølge Luther er fattigdom ikke en religiøs dyd, men et verdsligt socialt problem, der skal angribes med verdslige midler. Lydighed mod Kristus og samvittigheden tilsidesætter alle andre åndelige autoriteter og mellemlid mellem den enkelte og Gud, herunder kirken og sakramenterne. Den radikale lydighed resulterer således i *ulydighed*: indrømmelsen af ikke at honorere fordringen.

Frigørelsen fra loven sker ved, at loven ophæves i den opfyldelse, som Kristus selv er. Samtidig understreges imidlertid lydigheden overfor den verdslige øvrighed, for så vidt som

11 Frank Ruda, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right* (London, New York: Bloomsbury, 2011), 6-10.

12 Ibid., 49-57.

13 Martin Luther, "Om lydighed mod den verdslige øvrighed", i Torben Christensen (red.), *Evangelium og samfundsliv*, Luthers Skrifter i Udvalg, Bind IV (Aarhus: Aros, 1980), 158-199.

14 Ibid., 158-159.

øvrigheden holder sig til det ydre og legemlige og undlader at overskride grænsen til det indre og åndelige. Det indre og åndelige angives stikordsagtigt som tro, forståelse og samvittighed som der, hvor sandheden bor i den enkelte. Det åndelige er ifølge Luther udelukkende formidlet gennem sprogligheden, ordet, der tilegnes af den enkelte. Overskridelser af grænsen skete typisk ved, at verdslige myndigheder beslaglagde skrifter på tysk, diverse pamfletter eller tyske oversættelser af Det nye Testamente. Misbrug af det verdslige sværd kunne legitimt imødegås med civil ulydighed i form af passiv modstand og offentlig kritik af misforhold.

Med sin forståelse af den borgerlige lydighedspligt vender Luther sig mod den misforståelse, at de kristne skulle kunne indrette et "kristo-kratisk" styre, som reformationens venstrefløj, herunder Jean Calvin mente. Til disse kristne utopister (sværmere) siger Luther i øvrighedsskriftet, sørg først for at få fyldt verden op med ægte kristne, inden du vil prøve at regere verden med evangeliet.¹⁵ De kristne er et tyndt sået folkefærd, højest 1 ud af 1000, og de sande kristne kender hverken hinanden eller sig selv, så hvordan skal man kunne tænke disse som en sociologisk (eller psykologisk) enhed, der kan skille sig ud fra hverdagslige mennesker, spørger Luther. Han omtaler udtrykkeligt *de* kristne i tredje person: ikke *vi* kristne. Det har man siden glemt, når mange i dag mener at kunne udpege de ægte kristne, de sande troende ud fra adfærd, velgørenhed, sindelag psykologisk og sociologisk forstået. Kravet om at synliggøre (positivere) det indre i det ydre som en særlig kristen moral og livsform røber en calvinsk inspireret forståelse af menigheden som de genfødte, der (tentativt) skiller sig ud fra verden, de fortabte, uden at de genfødte dog har den sidste sikkerhed.

I vore lutherske egne er denne calvinske forståelse af loven og lydigheden blevet introduceret af pietisterne, der som Kirsten Andersens afhandling viser, også har promoveret fortællingens nøglerolle i religionspædagogikken.

Luther taler heroverfor om den skjulte allestedsnærværende Gud, der er allermest skjult i sin åbenbaring i Kristus (under modsat skikkelse) og allermest nærværende i sit fravær, men mest af alt er han skjult under det sammes skikkelse: ordet "kors" ophæver den erfaring, korset repræsenterer. Korsteologiens udfordring er indeholdt i Luthers sentens "kors, kors, kors, men der er intet kors" i hans Heidelberg disputation (1518).¹⁶ Sentensen viser paradokset mellem det, der *menes* med korset og det, der *siges*. Sproget tømmer erfaringen for indhold. Således er forholdet mellem sprog og erfaring i teologien, en erfaring af forræderi og modsigelse, hvilket netop er grundlæggende i Hegels sprogfilosofi, som jeg vender tilbage til.

En tilsvarende ironi finder man ikke i den reformerte forståelse af udvælgelse og frelse, af at være i nådens stand eller udenfor. Her er der snarere tale om en semiotik, en tænkning i forestillinger og repræsentationer, der muliggør en approksimation mellem det, der menes og det, der siges. Den reformerte semiotik udfolder en intens eftersøgning og tyden af tegn

¹⁵ Ibid., 160.

¹⁶ Bader, Günter. "Was heisst: Theologus cruces dicit id quod est res?" Klaus Grünwaldt, Udo Hahn (Hg.) *Kreuzestheologie—kontrovers und erhellend* (Hannover: Amt der VLKD, 2007), 167-181.

på, hvem der er i nådens stand, og hvem der er faldet ud. Verden og naturen anskues æstetisk som et teater, hvor Gud er tilskueren, der bedømmer præstationerne, og som anskuer sig selv gennem universets fremtræden. Det sidste er en grundtanke hos Spinoza, som Friedrich Schleiermacher lægger til grund for sin forståelse af religionen.¹⁷ Her giver det mere mening at tale om en semi-empirisk eller evidens-baseret teologi, som er en aktuel religionspædagogisk trend hos eksempelvis Michael Grimmitt, hvilket burde være udelukket hos os.

Luther lader visheden være bundet i ordet og sakramenterne (realpræsens), mens calvinisterne kun tillader ord og sakramenterne at være tegn og forestillinger, herunder forestillingen om verden som et teater for Guds ære, som er den bærende idé i Marilynne Robinsons calviniske forfatterskab.¹⁸ Frelsesvisheden søges i et rastløst virke, en selvovervågende gernings-hellighed, der ikke udøves for næstens og de verdslige formåls skyld, men *ad majorem gloriam Dei*. Kristendommen fremstilles som en livsform med bøn og andagt som selvfølgelige praksisformer.

Bøn som en velplejet semantik forudsættes netop i nyere toneangivende angelsaksisk religionspædagogik hos Ronald Goldman og Michael Grimmitt at være et universelt empirisk tilknytningspunkt for religionsundervisningen i den offentlige skole, der ikke tager særlige hensyn til konfessioner og religioner.¹⁹ Goldman giver således anvisninger på "andagt som religiøs uddannelse".²⁰ Eleverne sættes til at skrive deres egne bønner. I denne pædagogik mærkes ingen spor af Luthers negative erfaringer med, at han aldrig har bedt en bøn uden at være tvesindet, som Kierkegaard et sted anfører. Jesu bøn, Fadervor, er i den lutheriske tradition forstået som en bøn per stedfortræder. Bønnen, der træder i stedet for alle andre bønner, er et eksempel på det, antikken kalder *parrhesia*, den dristige tale, der med stor personlig risiko "siger alt" uden at kunne påberåbe sig sikker viden, *in casu*: den uhørte dristighed, der ligger i anråbelsen af Gud som fader.

Ifølge Hegel træder Jesus frem af det jødiske folk med en "uendelig *parrhesi*", som det fremgår af Bjergprædikenen,²¹ "intetsteds er der blevet talt så revolutionært som i evangelierne, thi alt ellers gældende er her sat som noget ligegyldigt, der ikke er værd at agte".²² Disse ekscessive erfaringer elimineres, når bøn og andagt naturaliseres således som det sker i den empirisk orienterede angelsaksiske teologi og (religions)pædagogik.

17 Friedrich Schleiermacher, "Anden Tale: Om religionens væsen", *Om Religionen. Taler til de dannede blandt dens foragtere* (Aarhus: Aros, 2010), 59; 61; 71-72.

18 Se eksempelvis Marilynne Robinson, *Gilead* (London: Virago, 2004), 141-142.

19 Ronald Goldman, *Readines for Religion* (London: Routledge and Keagan, 1967) og Michael Grimmitt, *Religionskundskab og menneskelig udvikling* (Odense: Odense Universitetsforlag, 1998); for en diskussion af Goldman og Grimmitt, se Poul Erik Feldstedt, "Anden Del", *Theologi og pædagogik* (upubliceret, 2014), 40-62.

20 Feldstedt, "Anden Del", 48-49.

21 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 395-397. Se tilføjede Michel Foucault "The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia", <http://foucault.info/dcouments/parrhesia/foucault.dt.1.Wordparrhesi.en.html>.

22 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 396.

Mens den reformerte Bibellæsning således er semiotisk opbyggelig, vil den lutherske læsning nærmere kunne kaldes hermeneutisk og paradoks eller dekonstruktiv. Denne dybtliggende forskel går igen i forholdet mellem Kants og Hegels religionsfilosofier. Kants urbillede-kristologi, som Kirsten Andersen knytter til ved, er afsæt for den liberale teologi fra Schleiermacher. Heroverfor kan Hegels gentænkning af den kristne inkarnation i forlængelse af Paulus og Luther karakteriseres som en spekulativ *ophævelse* af forestillinger og tegn i begrebet og tanken. Denne ophævelse er formidlet af sprogligheden, hvis afgørende betydning for den indre åndelige selvtilegnelse, Hegel fremhæver som grundlæggende for det protestantiske subjektivitetsprincip: "I sproget er mennesket producerende".²³ Luthers oversættelse af evangeliet fra latin til tysk er den subjektive friheds grundlæggende produktivitet.²⁴ Den sproglige tilegnelse og oversættelse af evangeliet er tillige en selvtilegnelse, hvori forestillingen (repræsentationen) fordobles og omvendes.

Forestillingen (om Gud) er en fremmedgørelse, en projicering, hvori mennesket har afhændet sit eget væsen. Reformationen må herudfra forstås som en tilbageføring af menneskets bevidsthed fra det fremmede til det egne, som er det sprog, den enkelte tænker, taler og er hjemme i. Gennem sprogligheden inddrages forestillingen i en spekulativ dynamik, der er et vandmærke i den kristne og lutherske prædiken. Kant (og i et vist omfang Ricœur) repræsenterer heroverfor en approksimativ "tøven", når de begge lader forestillingen og håbet være religionens antropologiske sted, der *vis à vis* det radikale onde skematiserer håbet som en utopisk vision.²⁵ Denne forskel har konsekvenser for fortællingens teologiske funktion, som jeg vender tilbage til i det følgende.

§ 4. *Luthers kritik af skærsilden.* Ved at honorere Bjergprædikenens evangeliske bud om lydighed, kyskhed og fattigdom, som gejstligheden mentes at gøre, kunne kirken producere hellighed per stedfortræder, som den kunne sælge i form af aflad. Det var den økonomiske forudsætning for kirkens betydelige rigdomme, der kan sammenlignes med den betydning oliemilliarderne har for nutidig islam.²⁶ I første omgang problematiserede Luther ikke teorierne om skærsilden eller boden, men stiller eksempelvis i de 95 teser fra 1517 spørgsmål til kirkens udlægning af den religiøse kosmologi og dens sammenknytning med syndsteologien og bodsinstitutionen. Den folkelige tro på skærsilden var forudsætning for afladshandlen, der bygger på en (narrativ) kombination af den kosmiske orden (paradis, skærsild, helvede) med den moralske synds-forståelse. Luther stiller spørgsmål ved den traditionelle frelseshistoriske grundfortælling, der producerer den syndsbevidsthed, som den selv mod anger og betaling tilbyder midlerne imod.²⁷ Fortællingens temporale udfoldelse af dette paradoks afskærmer systemet mod at blive lammet af modsigelsen i konstruktionen.

23 Hegel, *Vorl. Über die Geschichte der Philosophie III*, 52.

24 *Ibid.*, 52-53.

25 Andersen, "Sekularisering og religion", 179; 207; 218.

26 Niklas Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion", *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 264.

27 *Ibid.*, 291-309.

Luthers trans-moralske forståelse af synd og lydighed er ikke en ny fortælling, men snarere et spejl, der synliggør paradokset som en modsigelse i Gud selv, som (utilsligtet) får "syndsteatret til at blæse væk".²⁸ Den selv-refleksive fordobling af fortællingen slår bunden ud af den gængse frelses-økonomi, der var bygget på en rumlig kosmologi og på en moralsk forståelse af frelse og fortabelse, der udfoldes i en narrativ struktur.²⁹ Fortællingen ligefremt forstået viderefører den moralske og kosmologiske fortolkning af Gud og verden, som reformationen var en afsked med.

I dette lys er der ifølge Luhmann hverken teologisk eller sociologisk brug for et "arbejde med myten", som Hans Blumenberg har foreslået, men snarere for et "arbejde med paradokser". Sidstnævnte er netop den semantiske form, der kendetegner den europæiske rationalitet, der ifølge Luhmann er vokset ud af den bibelske tro.³⁰ Følgelig er den narrative formidling af religionen udtryk for en regression, der tildækker andre mere produktive muligheder for religionens fortsatte funktion som "autologisk slutstreg" i det moderne samfund.³¹

De dødes befrielse fra skærsilden, som blev en utilsligtet konsekvens af Luthers opgør med afladshandlen, er blevet sammenlignet med stormen på Bastillen, startskuddet til Den Franske Revolution, hvor Jakobinerne slap det gamle regimes fanger fri. Afskeden med den kosmologiske mytologi til fordel for en tidlig forståelse af transcendensen som troens (eller fortvivlelsens) 'indgang i fremtidens mørke og intet', sætter et nyt skel mellem de døde og de levende. Kommunikationen med de afdøde, som tidligere blev formidlet gennem helgener, aflad, valfarter og relikvier, afskæres. Vægten forskydes fra en forståelse af det hinsidige som en rumlig kosmologisk dimension til en intensiveret, apokalyptisk bekymring for fremtiden, den nært forestående undergang og dom, som også var Luthers altdominerende forståelseshorisont.

Verden og det enkelte menneske er en slagmark for en kamp mellem Gud og Djævelen, og "troen, der intet ser, er den mørke vej".³² *Nihilum et tenebras* (intethed og mørke) som troens medium forstås af Luther ud fra Gud som den, der omgås med det, der ikke er værd at omgås, og som nyskaber *ex nihilo*.³³ Som medium for troen er dette mørke og intet et 'næsten intet'.³⁴

Denne "omgang med paradokser" er ifølge Luhmann det modernes signatur, som han lægger til grund for beskrivelsen af sociale systemer som selvreferentielle kommunikations-

28 Ibid., 292.

29 Ibid., 292.

30 Luhmann, "Brauchen Wir einen neuen Mythos?" *Soziologische Aufklärung 4* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987), 269.

31 Luhmann, "Europæisk rationalitet", *Autopoiesis II* (København: politisk revy, 1995), 198-199.

32 Friedrich Gogarten, *Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 146.

33 Ibid., 145-160.

34 Se, Bader, *Psalmen Stille*, 48, med henvisning til Dieter Mersch, *Posthermeneutik* (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 11, 117. Termen 'næsten intet' er præget af Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, vol. 2: *Le Méconnaissance, le malentendu* (Paris: Edition du Seuil, 1980), 92-93.

processer. Paradokser bliver synlige, når det samme og det modsatte hævdes på samme tid (simultant).

Fortællingen opløser paradokser ved at lægge samtidigheden ud i et temporalt forløb med en plotstruktur (begyndelse, midte og slutning). Den traditionelle myte skaber en orden, idet den gør det uforståelige forståeligt: uorden forklares og absorberes som synd og orden genoprettes gennem en kompliceret kosmologisk re-specificering af forholdet mellem transcendens og immanens. Transcendensen genindtræder her i immanensen gennem kosmologiske og moralske forestillinger eller koder. Således fungerer myten politisk, moralsk og religiøst. Logikken har traditionelt været en forskrift for, hvordan tanken kan undgå modsigelser, og er således en omgang med paradokser, der forviser disse til retorikken eller skraldespanden.

Den bibelske tanke og tale byder på en anden mulighed end alternativet enten logik eller myte, nemlig den omstilling fra førsteordens iagttagelser til andenordens iagttagelser, som det bibelske ord, bud og løfte, indbyder til. Her banes vejen ifølge Luhmann for en radikal ombesættelse af transcendens-immanens koden og en genindtræden af det udelukkede tredje i form af den usandsynlige "eksklusions-individualitet". Det alene ved sin eksklusion definerede individ er, modsat asketen, et individ, der uden tab af rettethed mod verden, er ekskluderet fra moralens, religionens og alle andre sociale systemer.³⁵ Luhmann foreslår altså at ombesætte transcendentens tomme plads med dette individ. Dette kan psykologisk og sociologisk forekomme højest uplausibelt, indrømmer han, men henviser til Jesus af Nazareth som det eksemplariske tilfælde af denne transcendentensfigur.

Befrielsen af de døde fra skærsilden viste sig at være en tvetydig sag, der gav sig udslag i, at de levende nu hemsøges af spøgelse, hjemløse døde, der ikke kan finde fred i det hinsides. Forekomsten af hekse-, djævl- og spøgelsesforestillinger er epidemisk i det 16. århundrede, som Hegel bemærker.³⁶ Med betoningen af tidsligheden accentueres fortidens skyld og fremtidens angst som tilværelsens afgørende dimensioner. Det har eftertiden beklaget og forsøgt at reparere på ved at re-mytilogisere og gen-moralisere Luthers forståelse af evangeliet som trosretfærdighed uden lovens gerninger.

Hegels påmindelse om hovedindholdet i den lutherske "revolution" er et modtræk til den samtidige pietistiske betoning af følelse, anskuelse og fantasi, som Schleiermacher rendyrker som religionens sfære, men ifølge Hegel på bekostning af tanken (hovedet) som både troens og frihedens organ. En lignende påmindelse er den dialektiske teologis opgør med den liberale teologis udviklings-psykologiske optimisme. I dag efter snart 40 års dansk narrativ teologi og pædagogik kan der være grund til en tilsvarende besindelse. Den liberale teologis individualistiske dannelsesoptimisme synes at have overlevet i den pædagogiske tænkning uanfægtet af den dialektiske teologis opgør.³⁷

35 Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion", 340.

36 Hegel, *Vorl. über die Philosophie der Geschichte*, 506.

37 Feldstedt, "Første del".

2. Religionspædagogik og menneskesyn

§ 1. *Troen på mennesket*. I anden del af afhandlingen fremdrager Kirsten Andersen problemet med det radikale onde hos den pessimistiske oplysningstænkner Kant og gennem Ricœurs antropologi på en måde, der yder modspil til det endimensionelle menneskesyn, der ofte forudsættes i pædagogikken.³⁸ Eksistenstænkningen søges ganske vist integreret i dannelsespædagogikken, eksempelvis af Grimmitt og Goldman, men dens kanter og spørgsmål opsuges af de empiriske rammer, som baggrundsteoriene her afstikker. I betragtning af de høje forventninger, som i dag stilles til pædagogikken i alle former for organisationer og på alle niveauer om at levere målbare resultater, er det en opgave at overveje pædagogikkens syn på individet, som alt andet end uskyldigt, endsige blot empirisk beskrivende og neutralt. Empirisk evidens synes nemlig i formålsbeskrivelser og evalueringer at fungere som en sidste-begrundelse, der afskærer yderligere spørgsmål og diskussioner. Hvis resultater i elitesporten udebliver, kræves træneren fyret. Det er som om en tilsvarende empirisk tankegang har vundet overhånd i den pædagogiske tænkning.

Den empiriske forståelse af erfaringen har imidlertid været udfordret i Hegels og hans efterfølgeres tænkning særligt i den filosofiske hermeneutik. Her er forståelsens og fortolkningens verdensåbnende karakter blevet fremdraget som en mere grundlæggende erfaring, der er tildækket i den umiddelbare empiri, men som ifølge Hegel gives som afdækket i den sproglige formidling af tanken. Det hermeneutiske erfaringsbegreb er således dialektisk modsat forvekslingen af empirisk evidens med erfaring, som kendetegner de dominerende psykologiske og sociologiske baggrundsteorier for pædagogikken og dens evalueringssystemer.³⁹

De store pædagogiske trends i det tyvende århundrede som den svenske pædagogik, der kaldes "Barnets Århundrede", og diverse funktionalistiske paradigmer har bygget på former for udviklings- og adfærdspsykologi, hvori Rousseaus individualistiske menneskesyn synes at have overlevet⁴⁰. Funktionalismen betoner samfundets krav om tilpasning, eksempelvis i bekendtgørelsen om, at formålet med religionsundervisningen i den danske folkeskole er at gøre eleverne fortrolige med den realt eksisterende danske folkekirkes praksis.⁴¹ Resultatet heraf er en 'selvfodrende redundans', der er en karikatur af den hermeneutiske cirkel. Omvendt fokuserer udviklingspsykologien i "Barnets Århundrede" på udviklingen af barnets individualitet under abstraktion fra alle andre krav. Modsigelsen mellem disse to trends afspejler en modsigelse mellem på den ene side Rousseaus menneskesyn og pædagogik og hans teori om den sociale kontrakt på den anden. Her ville en stærkere reception af Hegels kritik af Kant og Rousseau i *Åndens fænomenologi* have været gavnlige. Hegels

38 Andersen, "Sekularisering og religion", 163-186.

39 Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte".

40 Feldstedt, "Første del", 5-11. Den svagelige danske kronprins Frederik den Sjette blev opdraget efter Struensees håndfaste fortolkning af Rousseaus pædagogiske principper: kun kold mad, barfodet om vinteret, uopvarmet værelse, isoleret fra andre, så han som fireårig dårligt kunne tale. I dag ville han være blevet tvangsfjernet, skriver Ulla Gjedde i "En kongelig kultfigur", *Weekendavisen*, 13. marts 2015, Ideer, 11-12.

41 Feldstedt, "Første Del", 23-27.

kritik bygger på tanken om, at den gensidige anerkendelse er det inter-subjektive forum, den midte, hvori tilværelsens individuelle og sociale erfaringer og udfordringer melder sig som det, der med Gadammers ord "er nedlagt dér". Her betoner "dér" (*da*) det temporale hændelsesaspekt i grækernes forståelse af sprog og fællesskab.⁴² Blikket for, at tilværelsens alvor (og dens leg eller spil) har at gøre med det, der *dér* i midten er lagt ned imellem individerne, finder Hegel i den kristne gudstankes indre dynamik. Modsat Kant tilkender Hegel gudstanken en absolut betydning som tænkningens midte og ikke som Kant, for hvem Gud er tankens grænse.⁴³ Det forekommer, at religionsfaget og den i religionerne indbyggede, men oversete *tanke*, som Hegel fremdrager, burde kunne give et stærkere modspil til det ofte naive og atomistiske menneskesyn, der forudsættes i udviklings- og adfærdspsykologien.

Denne kritik rammer som nævnt også den engelske religionspædagog Michael Grimmitt.⁴⁴ Han siger selv, at han viderefører en eksistentiel religionsforståelse fra Paul Tillich, men samtidigt påberåber han sig en psykologisk evidensbaseret empirisk begrundelse for religionspædagogikken.⁴⁵ Her bliver religion forstået som den i en given kontekst reelt praktiserede religion som eksempelvis den engelske anglikanske eller den danske folkekirke, uden at der stilles yderligere spørgsmål til denne givne praksis. Det, der er overdraget og således nedlagt mellem os, bliver ikke *udlagt*, men blot taget *ad notam*. Den eksistentielle tilgang skal således indpasses i en adfærds-psykologisk antropologi, uden at der reflekteres over de indbyggede modsigelser. Her byder Gadammers hegelske forståelse af sammenhængen mellem empiri, erfaring og sprog på en radikalt anden forståelse af pædagogikkens grundlag end de gængse psykologiske og sociologiske *common sense* teorier.

Spørgsmålet er så om Dietrich Benners mere hermeneutiske kontinentale dannelses-tænkning fører afgørende videre. Benner udgør afhandlingens teoretiske fundament, men, må man spørge, er den af blandt andet Schleiermacher inspirerede dannelses-tænkning, der tilkender religionen en betydning som kulturel dannelsesfaktor, ikke også en problematisk partner?⁴⁶

For det første i det omfang, at Benner ligesom Grimmitt selvfølgelig forudsætter, at eleverne selv deltager i religionen, hvad der vel er fremmed for en dansk sammenhæng, og i hvert fald næppe kan være målet med undervisningen. Her må udgangspunktet i stedet være, at religion er overdraget i den fælles midte, der ikke lader sig besidde af menigheden eller særligt kaldede, religiøst musikalske, men tilhører enhver, der med sin udlægning tager det nedlagte op. Således brød den lutherske reformation med kirkens fortolkningsmonopol, og religionen blev tilgængelig også for de religiøst umusikalske.

42 Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte".

43 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*".

44 Andersen, "Sekularisering og religion", 16-17.

45 Feldstedt, "Anden del", 50-62.

46 Andersen, "Sekularisering og religion", 208-214.

For det andet på grund af hans dannelseseoretiske ambition om at overdrage "positive" værdier fra fortiden. Kan religionen henregnes under sådanne værdier og erfaringer i stil med gamle håndværk, som urbanisering og globalisering forhindrer børnene i at møde i hjemmet og på forældrenes arbejdspladser, og som derfor ifølge Benner passende kan overdrages i skolen?⁴⁷ Er religionens praksis ikke snarere omgang med traumer og nederlag fra Golgata til Auschwitz? Kan en dannelses-tænkning, der forudsætter barnets *Bildsamkeit*, dets åbne dannelsesmulighed⁴⁸, forholde sig til det negative, historiens sorte hul, uden at nedtone, at det, der skal overdrages er prekært og måske uhyrligt?

Her kan Hegels dvælen ved det negative skærpe blikket for Gadammers betoning af den negativitet, der konstituerer den virkningshistoriske bevidsthed, nemlig brud, der mærker traditionen og dens "overdragelse" med en erfaring af endelighed, en umulig eller fragmenteret fortælling. Virkningshistorien konstitueres i Gadammers forståelse ikke af kontinuitet og sammensmeltninger, som det ofte hævdes, men af brud, endelighed og misforståelse.

Hermeneutikkens universalitet er ikke en idealistisk drøm om, at menneskeheden arbejder sig frem mod universel konsensus, men er et modtræk til netop den uforarbejdede rationalistiske teori, som Gadamer finder i historismen frem til Wilhelm Dilthey, der forudsætter et cartesiansk videnssubjekt. Foregribelse af helhed er i Gadammers forståelse forudsætningen for at kunne erkende endelighed og foreløbighed, og for at kunne lære ved at lade sine domme korrigeres. Den dialektiske forståelse af diskontinuitet og brud er således mere i samklang med børns og voksnes erfaringer og med religionens omgang med dens "værdier" og "traumer".

De gængse evidensbaserede begreber om "viden" i den nutidige psykologi og sociologi, som pædagogikken lader sig lede af, er problematiske ud fra den filosofiske hermeneutiks forståelse af erfaring og sprog. Dette berettiger ikke den definitionsmagt, som psykologi og sociologi har opnået som grundlagsparadigmer for pædagogikken. Hegels kritik af den religiøse forestilling og følelse som objektive (forhærdede og onde) repræsentationer af det virkelige for subjektet, kalder på at blive overført på de nutidige former for videnskabelig repræsentationstænkning, der med henvisning til en evidensbaseret empiri forekommer lige så fremmedgørende som pavens latin. Her mangler det sprog i hvilket, det fremmede kan oversættes og tilegnes eller forkastes.

Idealistiske og naturalistiske menneskedannere arbejder med bestemte billeder af mennesket, udefra foreskrevne eller indefra fremkaldte billeder (som hos Rousseau).⁴⁹ Sporene fra kristne og humanistiske dannelsesprojekter indbyder ikke til efterligning, heller ikke når normer og idealer skjuler sig i objektive målinger. Det gælder også, hvis den teologiske tale om menneskets gudbilledlighed forstås som et dannelsesideal. Præsteskriftets *imago Dei* (1 Mos.1,26) i den første skabelsesberetning må holdes sammen med Jahvistens variant (1

47 Ibid., 211-212.

48 Ibid., 203; 209.

49 Jf. forsøget på at opdrage monarken, Frederik VI., efter Rousseaus principper, ud fra troen på ad den vej at kunne ændre verden. (Gjedde, "En kongelig kultfigur").

Mos. 2,7). Sidstnævnte kan tjene som en ironisk advarsel snarere end med henvisning til Præsteskriftet at ville forsvare en rest af det skabte menneskeliv, som håbet om genfødsel kan knytte til ved. På linje med denne læsning taler Luther i sin kritik af skabelsen om det komiske ved menneskets frembringelse af jord og ånde, men endnu mere over den seksuelle forplantnings fysiske aspekter "I alt hvad Gud har skabt har han nedlagt noget komisk. Hvis han havde spurgt om min mening angående menneskenes formering, ville jeg have rådet ham til at holde på jordknolden."⁵⁰

§ 2. *Hegels diagnose af den ulykkelige bevidsthed (Kant og Rousseau)* I analysen af kampen mellem slaven og herren i det fjerde kapitel af *Åndens fænomenologi* resulterer kampen i den ulykkelige bevidstheds erfaringer med at komme til kort. Håbet og forestillingen bliver af Hegel analyseret som den gængse religiøse kompensation, svarende til den, der med Kant og Ricœur fremlæses i Kirsten Andersens afhandling, og hvor "det uopfyldte krav" angives som handlingsteoriens grunderfaring hos Ricœur.⁵¹ Håbet og forestillingen er kritisk rettet mod Hegels dialektiske forståelse af den *fuldbyrdede* selvtilegnelse i den gensidige anerkendelse hinsides det uindfriede krav, som viljen og handlingen strandes på. Hegel angiver den kristne tilgivelse som svaret på den ulykkelige bevidsthed, den skønne sjæls og samvittighedens terror (*das Schrecken*), som Hegel analyserer i det sjette kapitel om "Ånden". Her udgør den kantianske moral modstykket til terroren i Den franske Revolution. Kant understreger længslen efter Paradiset som religionens opbyggelige drivkraft, som han især roser i islam. Moralen og revolutionen forudsætter gensidigt hinanden, og denne modsigelse peger i Hegels analyse på det mangelfulde i Oplysningens, Kant og Rousseaus forståelse af subjektet og staten. I det syvende kapitel, om den absolutte religion, der kulminerer i bekendelsen til treenigheden, fuldbyrdes anerkendelseskampen ifølge Catherine Malabou som *bekendelse* og *tilgivelse* nemlig som treenighedens egen indre realisering af frigørelse og forsoning.⁵² Den kristne bekendelse kan ifølge Hegel ikke erstattes med den moderne dannelsesromans udforskning af det individuelle liv, som Rousseaus *Bekendelser* insinuerer. Bekendelse som anerkendelse fuldbyrdes derfor heller ikke af vor tids minoritetslitteratur, der giver stemme til oversete grupper, kvinder, sorte, jøder, homoseksuelle, og som derved kalder på anerkendelse og ligeværdighed. Ganske vist er denne litteratur uomgængelig og vigtig, men den vidner om en mangel, som den ifølge Malabou ikke kan udfylde tilfredsstillende.

Heroverfor finder Malabou i Hegels forståelse af den kristne bekendelse en unik og ny modalitet af sandheden, som den antikke filosofi ikke kendte, nemlig sandheden som en tale, der "giver livet selv adgang til dets egen politiske fakticitet", som Jacques Derrida har

50 Luthercitateret er anført som motto i Claude Simon, *Vejen i Flandern* (Fredensborg: Arena, 1963), 91.

51 Ricœur, "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Figuring the Sacred* (Minneapolis: Fortress, 1995), 208-211. Andersen, "Sekularisering og religion", 190.

52 Se Malabou, Catherine. "Is Confession the Accomplishment of Recognition? Rousseau and the Un-thought of Religion in the *Phenomenology of Spirit*" in Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis (ed.) *Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectics* (New York: Columbia University Press, 2011), 19-30.

fremhævet hos Augustin.⁵³ Således gør Augustins bekendelser sandheden i en ny betydning, der stiller sproget i centrum på samme måde som den bibelske *parrhesi*. Den enkelte er her selv den minoritet, der søger sin anerkendelse (retfærdiggørelse) i en sætning, som Derrida siger, "jeg har søgt efter mig selv i en sætning".⁵⁴

Bekendelse og tilgivelse, den åbenbarede religions form og indhold, repræsenterer hos Hegel det trin i åndens bevægelse hjem til sig selv, der går umiddelbart forud for det afsluttende korte ottende kapitel om "Den absolutte viden". Hegels kritik af Kant og Rousseau er en diagnose af den moderne tids naturalistiske forståelse af individet som et atomiseret væsen, der findes forud for den sociale relation. I de moderne naturretsteorier forudsættes individerne at indgå en rationel kontrakt, der etablerer samfundstilstanden.

Det er ifølge Hegel en fatal miskendelse af menneskets konkrete historiske virkelighed. Individet er nemlig altid allerede i en konstituerende relation til den anden, og heri udspiller dets tilværelse sig, uden at dets ejendommelige selvstændige frie og ubestemte væsen hermed er tilsidesat. Tværtimod vil dets ubestemte og frie væsen kun være konkret i bestemte relationer til den bestemte anden, der erfares som kærlighed og venskab.⁵⁵ Hos Rousseau bliver den sociale kontrakt, lyder Hegels kritik, forstået abstrakt gennem kontraktens formaliserede juridiske sprog, i hvilket individet ikke kan genfinde sig selv som netop dette bestemte individ, vi hver især søger at bekræfte i kraft af samvittighedens stemme og imod udefrakommende begrænsninger og fremmedgørelser af det egne oprindelige selv. Den bekendende "søger sig selv i en sætning", der har appellens og bønnens karakter, og som modtager sig selv i den andens ord og gestus, tilgivelsens "næsten intet".⁵⁶ Hos Rousseau er den anden afskåret fra individets selvrealisering, der skal finde sig selv i en bekendelse, der ikke modtager sig selv eller bliver modtaget i tilgivelsens og anerkendelsens anderledes sprog, der hverken er negativt eller affirmativt, men det 'næsten' intetsigende, hvori 'noget' er nedlagt, som Hegel kalder "die sich zersetzende Mitte".⁵⁷ Sproget er den 'midte', der som medium opløser sig selv.⁵⁸

Individet lærer ifølge Rousseau sin egen autentiske væren at kende i en følelsesmæssig resonans med naturen forud for samfundskontraktens og almenviljens anonymisering af individerne. Rousseaus løsning på modsigelsen i hans forsøg på både at hævde individets absolutte autonomi og samfundspagtens absolutte nødvendighed er ikke den kristne bekendelse og tilgivelse, stikordene for Hegels religionsteori, men skønlitteraturen, dannelsesromanen og, kunne man tilføje, vor egen tids auto-fiktion.

I *Bekendelserne* skriver Rousseau således det individ frem, der er ekskluderet fra den totalitære liberale samfundskontrakt, hvormed Rousseau legitimerer revolutionens terror,

53 Ibid., 27.

54 Ibid., 27 med henvisning til Jacques Derrida, "Circumfession" Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 48.

55 Se Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte", 126; 131-132.

56 Mersch, *Posthermeneutik*, 11.

57 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 1988), 337.

58 Bader, *Psalmen Stille*, 48.

men hvor individet ikke føler sig hjemme. Det autobiografiske selv, Jean-Jacques, er ikke *bedre* end andre, men er netop sig selv i kraft af den unikke individualitet, som verden har krav på at kende, og som fremstilles i Rousseaus litterære hovedværk *Bekendelser*.

Hegel forkaster som nævnt den ekspressivistiske litteratur som en fyldestgørende erstatning for religionen, den er netop den skønne sjæls vidnesbyrd om den ulykkelige bevidstheds figur. Til litteraturen kan her ud over Rousseaus *Bekendelser* henregnes dannelsesromanen fra Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* til Henrik Pontoppidans *Lykke-Per*. Litteraturen løser ikke, men er en æstetisk reproduktion af de individuelle patologier, ensomhed, depression og retningsløshed, der er en følge af manglerne i de naturretslige kontraktteorier og deres naturalistiske præmis for subjektforståelsen.

Ifølge Hegel har den lutherske reformation og den franske revolution stillet eftertiden en mere krævende opgave, som han siden ungdommen forsøgte at komme til rette med, og som *Retsfilosofien* er det modne udtryk for. Vanskeligheden er nemlig for Hegel at gentænke den lutherske to-regimentelære i det moderne samfund uden at ende i den regression eller restauration, som prægede Hegels samtid ("den tyske ideologi"), men som han uretmæssigt bliver identificeret med. I *Fænomenologien* peger Hegel på den trinitariske trosbenedelse som den religiøse bund, som moderniteten har overset som dens norm, når den med oplysningens ahistoriske deisme og unitariske neo-logi afskaffer kristologien og treenigheden som obskure dogmer. Treenighedens indre samtale og dynamik er tværtimod ifølge Hegel modellen for en historisk og virkelig oplyst fornuft, der forrådes i den kantianske forstandstænkning og dens utopiske drøm. Treenigheden tilsiger, at fornuften skal tænke sig selv historisk dynamisk, produktiv og destruktiv, hvis den skal honorere nutidens krav, og således fortjene at kunne betegnes som absolut viden. Destruktiv betyder her dekonstruktiv eller plastisk, som Malabou har foreslået ud fra Hegel, Derrida og Heidegger, der taler om metafysikkens destruktion som fornuftens eller tænkningens egen bevægelse.⁵⁹

Grundproblemet i den moderne pædagogik, at kontraktens formalisme ekskluderer individets individualitet, kan synes at gentage sig i Luhmanns rene eksklusionsindividualitet som ombesættelse af transcendensens tomme plads, men her er individet befriet fra kontraktteoriens integrationskrav og for humanistiske dannelsesidealer.⁶⁰ Den moderne pædagogik befinder sig stikordsagtigt sagt i en modsigelse mellem "barnets århundrede" og den funktionalistiske tilpasningspædagogik, som også er den uløste modsigelse i Rousseaus tænkning.⁶¹

På den ene side svarer de funktionalistiske tilpasnings strategier til Rousseaus krav om, at enkeltviljen skal underkaste sig almenviljen, på den anden side svarer den megen betoning af kreativitet og leg til hans pædagogiske tanker om autenticitet og selvudvikling. Selvet skal gennem bekendelsen fremstille sig selv over for sig selv ved at lytte til naturens

59 Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (London: Routledge, 2004).

60 Luhmann, "Die Ausdifferenzierung der Religion", 340.

61 Feldstedt, "Første del".

stemme i det indre, og således kreativt skabe sig selv og sin egen autenticitet i en uafsluttet følsom selvransagelse.

Rousseau anses i pædagogikken for at være en befrier af det oprindelige autentiske selv, kulturen har undertrykt. I den optik, Hegel og Luhmann anlægger, er Rousseau snarere en fangevogter, der spærrer den enkelte inde i hans/hendes egen oprindelige natur. Denne tradition efterlader pædagogen med en næsten umulig opgave, når klassen består af 30 individualister, og når underviseren samtidigt skal varetage samfundets krav om den enkeltes tilpasning.

3. Palindrom – sprogets guddommelige væsen

Med Luthers profanering af fattigdommen etableres som nævnt ifølge Hegel betingelserne for den verdslige politiske, retslige og økonomiske ejendomsret som et universelt princip, retten til at besidde sig selv og frugten af arbejdet, som først hundrede år senere formuleres af Descartes og navnlig John Locke, men nu på et naturalistisk grundlag, hvor retten til ejendom fastslås som en uafhængelig ("in-alienable") rettighed. Menneskets værdighed beror ifølge Hegel på dette selv-tilegnelsesprincip, men peger modsat Locke og Descartes, på *sproglighedens* guddommelige væsen som medium for menneskets autonomi og selveje.⁶² Sproget er således Guds egentlige væsen, navn eller betegnelse.⁶³ Med sin "uendelige parrhesia", som gør det fremmede ophøjede tilgængeligt i de flygtige jævne og naturlige sprog, profanerer det bibelske ord de antikke (stoiske og nyplatoniske) begreber om Logos som et indre evigt ord.⁶⁴ Således er sproget ifølge Hegel nøglen til subjektivitetsprincippet og den kristne hovedrevolution.

§ 1. *Palindrom og subjektivitet.* Siden Meister Eckhart og under indflydelse fra Maimonides har der pågået en diskussion, om Guds ordet tillod en læsning af ordet som Gud. Sætningen i Johannesprologen – "I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og *Ordet var Gud*" (Johannesevangeliet 1,v.1) – fuldbyrder ombytningen af prædiketet (Ord) og subjektet (Gud): "og Ordet var Gud" (Joh.1,1c) som en spekulativ fordobling, ikke bare som en retorisk figur, men et *tanke*-palindrom. Således sætter Prologen fortegnet for den teologiske og filosofiske tale om Gud.⁶⁵ Günter Bader anfører ganske vist, at Luther i sin læsning af Johannesprologen er betænkelig ved denne læsemåde, men Luther nødsages til at indrømme, at Meister Eckharts læsemåde faktisk er mulig og måske endog uundgåelig: at Ordet forstået som sprogligheden kan være Guds *egentlige* og ikke kun hans uegentlige navn, og at Ordet (Logos) her betyder det jævne sprog ikke kun det filosofiske begreb. I hvert fald er der

62 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 78.

63 Se Ricoeur, "Naming God", *Figuring the Sacred* (Minneapolis: Fortress, 1995), 217-235.

64 Se Erich Auerbach, "Sermo Humilis" *Literature, Language and its Public in late Antiquity and in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 27-66.

65 Se Günter Bader, "Gott ist Wort—Wort ist Gott", *Im Angesicht des Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischer Denken* (München/Wien: Ferdinand Schöningh, 2013), 311-329.

et spekulativt fordoblingsforhold eller som nævnt et tankepalindrom: en læsning, der går begge veje og en tilsvarende tankebevægelse.⁶⁶ Hegels spekulative sætning "Gud er væren"/"væren er Gud" forskydes således hos Gadamer (under indtryk af den kristne treenighedsteologi) til en tale om sprogets "spekulative midte", hvor ikke blot sætningen, men primært *samtalen* er den bærende formidling af sprogligheden som konkretiseringen af forståelsens hermeneutiske erfaring. Sprogligheden er her den grundlæggende menneskelige eksistensfuldbyrdelse, der med en vending af Hegel kaldes "erfaringen med erfaringen".⁶⁷

I Hegels forståelse af reformationen betones som nævnt netop sprogets afgørende betydning, og således foregriber Hegel den moderne filosofiske hermeneutik. Med Luthers oversættelse af de bibelske skrifter til tysk sker en tilegnelse, en appropriation (og ikke blot approksimation), i det hjemlige folkelige sprog, som ifølge Hegel er grundlaget for ejendomsretten. Ejendomsretten forudsætter, at mennesket tager sig selv i besiddelse, idet det selv bliver taget i besiddelse i de åndelige såvel som i de legemlige sociale sfærer, der alle er kommunikativt formidlede. Selvtilegnelsen sker paradoksalt ad omvejen over "det som er nedlagt i midten", og som netop unddrager sig besiddelsen.⁶⁸

Denne selv-appropriering gennem sprogligheden er mere grundlæggende end den formidling, som fortællingen yder, når den forstås ligefremt uden den spekulative fordobling, som konstituerer sproglighedens "guddommelige" væsen i en ikke-kristen betydning.⁶⁹ Erfaringen af sprogligheden er erfaringen af modsigelse og konflikt, af, at sproget taler med, når der tales. Sproget modsiger den blotte menen i den bevægelse, hvori den sproglige formidling omvender forestillingerne som blot subjektive meninger. Således fører sproget fra det subjektive til det almene, der er begrebets og tænkningens gebet, og det medium, hvori subjektet møder en modstand, der fører det ud over sig selv og videre.

At tænke og tale i sit eget sprog er som sagt subjektivitetsprincippet overvindelse af fremmedgørelse, men vel at mærke ikke en naiv forestilling om, at subjektive meninger er sandheder, men i en bevægelse, hvori det egne sprog fordobles og selv bliver et fremmed sprog.⁷⁰

Sprogets spekulative grundstruktur, spillet mellem tilegnelse og unddragelse, har en teologisk pendant i Luthers tale om ordets/evangeliets motorik: at det "går i svang". Takket være trykpressen kunne tekster nu oversættes, udbredes og læses af lægfolket. Ordet profaneres, idet det løsnes fra den højtidelige mundtlige liturgiske overdragelse og fra kirkens rum. Formidlingen sker nu primært i kraft af læsefærdighed, en kapacitet, som ledsagede

66 Se Günter Bader, "Spirit and Letter—Letter and Spirit in Schleiermacher's Speeches 'On Religion'" *Paul S. Fiddes with Günter Bader, The Spirit and the Letter. A Tradition and a Reversal* (London, New York: T&T Clark, 2013), 153.

67 Sproget som horisont for ontologien er overskriften for det tredje, bogens centrale, hovedafsnit i H.-G. Gadamer, "Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache", *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 387-494; her tager Gadamer det hegeliske erfaringsbegreb op i en hermeneutisk reformulering, 352-368. For en moderne teologisk prægning af udtrykket 'erfaringen med erfaringen' se Eberhardt Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1982), 40-44.

68 Sørensen, "At tænke ud fra og omkring sprogets midte".

69 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 78.

70 Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 114-115.

katekismus undervisningen i Norden og i de andre lutherske områder. Ordet cirkulerer på anden vis på en gang mere inderlig og mere flygtig. Heroverfor forekommer fortællingen og det mytisk-poetiske som medium for ordet at være et tilbageskridt, et tab af bevægelighed og 'sving', som ligger i udtrykket "at gå i svang". Oversætterne, siger Luther, skal "skue den jævne mand på munden". Man taler om, at Luther med sin betoning af ordets egen gøre, er den "verbale opfinder af usandsynlige relikvier". En tilsvarende forståelse af sprogligheden som erfaringens fuldbyrdelse i kommunikationen kendte både Grundtvig og Kierkegaard. Begge finder den ikke mindst hos Shakespeare, der til forskel fra en Dante eller Goethe både var skuespiller og forfatter, og som Grundtvig i Indledningen til *Nordens Mytologi* 1832 kalder universalhistoriens profet.⁷¹

Hoved-revolutionen, som Hegel kalder reformationen, er en reformation af hovedet ikke kun i følelse og fantasi. Reformationen er en affirmation af det menneskelige liv som et selvbekræftet kæmpende og selv-udarbejdende, historisk dannet og dannende i mødet med den indre og ydre virkelighed, der tilegnes og transformeres gennem sprog og kommunikation. Livets uro og dynamik, som søger sin tilfredsstillelse i dets egne frembringelser i kunst og industri anerkendes af det reformatoriske subjektivitetsprincip.⁷² Denne side af Hegels åndsfilosofi, som Marx har videreudviklet, bekræfter erfaringen af, at noget er fuldbyrdet *vis à vis* erfaringen af det uopfyldte handlingskrav.

For Hegel er ikke arbejdet og kapitalen, men *sproget* det primære medium for selv-udarbejdelsen. Denne side af åndsfilosofien er som nævnt især blevet videreført i den filosofiske hermeneutik. Sprogligheden omdanner religionens umiddelbare forestillinger gennem fortolkning og tilegnelse. Tilegnelsen er ikke blot den passive reception og følelse, den andægtige restauration eller repetition, som den historistiske og psykologiske oplevelseshermeneutik i Schleiermachers spor satsede på. Enhver *recipieren* er tillige en *produce-ren*. Denne formulering, der stammer fra Johannes Climacus,⁷³ indikerer, hvorledes Søren Kierkegaard i sin teori om kommunikationens mulighed og umulighed, om den direkte og indirekte meddelelsesproblematik, står på skuldrene af Luther og Hegel.⁷⁴ For dem alle er *samtalen* langt mere grundlæggende end forestillinger og fortællinger. Og her netop den mislykkede forfejlede eller umulige kommunikation, som de finder i Bibelen: paradoks, kors, forargelse og dårskab som nedslag af den indirekte kommunikation, den "uendelige *parrhesia*" (Hegel).

Bekendelsens nedslag i de bibelske narrativer tager form som en narrativ omgang med paradokser, der ikke skjuler, men synliggør fordoblingen mellem forgrunden og baggrunden. Den trinitariske bekendelse er et ekko eller svar til denne Guds egen selv-præsentation. Samtalen med Gud er den samtale som Gud selv ifølge treenigheden er. For mennesket

71 N.F.S. Grundtvig, "Indledning", *Nordens Mytologi* 1832, N.F.S. Grundtvigs Skrifter i Udvalg, Bind V (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1907), 416-419; 483.

72 Hegel, "Die Reformation", 50-51.

73 Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Søren Kierkegaards Skrifter (SKS) 7, 79.

74 Ibid., 249-252.

og Gud selv er det en samtale med en 'ubegribelig'.⁷⁵ Sønnens råb til Faderen hen over afgrunden er ifølge Eberhard Jüngel den trinitariske gudstankes korsteologiske kriterium, der holder mytens og metafysikkens gudstanke på afstand.⁷⁶

Fortællinger, der formidler disse paradokser, er "fortolkende fortællinger" (*midrash*), hvormed menes, at de gør det umiddelbart forståelige narrative forløb uforståeligt og ubegribeligt, som det også kendes fra forfattere som Franz Kafka.

Fortolkning betyder ikke, at forståelsesproblemet bliver forklaret og således afhjulpet, snarere omvendt: fortolkningen fremviser det paradoksale og absurde som artikuleringer af en tro, der kun kan kommunikeres under modsat skikkelse, nemlig forargelsens og dårskabens indirekte kommunikation. Dette er en nøgle til at forstå, hvorfor afmytologisering og hermeneutik hænger sammen, og hvorfor de fleste narrative ansatser derfor er anti-hermeneutiske i det omfang, de søger bagom afmytologiseringen tilbage til en affirmativ liberalteologisk urbilledekristologi hos Kant og Schleiermacher. Det er eksempelvis tilfældet i Peter Kemps *Engagementets poetik*, hvor hovedmodstanderen er Rudolf Bultmann, og hvor dekonstruktionen repræsenterer en tilsvarende modstander for den ligefremme opbyggelige læsning.⁷⁷

I forlængelse af Hegels emfatiske tale om sprogets *guddommelige* natur i Åndens fænomenologi formulerer Gadamer et syn på sprogligheden som ledetråd for ontologien.⁷⁸ Sproget er ikke et middel for tænkningen, men dens *medium*, i særdeleshed i teologien. Når det betænkes, at Gadamers hovedinspiration ud over Hegel er digteren Friedrich Hölderlin, er det ikke oplagt at tage Gadamer til indtægt for en narrativ teologi. Hegel og Hölderlin er tværtimod dialektiske tænkere, for hvem erfaringen af modsigelsen i sproget og poesien leder på sporet af sproget som medium for den hermeneutiske erfaring, af "den samtale, vi er".⁷⁹ Gadamers filosofiske antropologi er et modstykke til den ældste oldkirkelige forståelse af den treenige Gud som en samtale mellem de tre personer i Gud, som Tertullian hævdede imod metafysiske og mytologiske spekulationer.⁸⁰ Luther trækker på denne forståelse, når han foretrækker at oversætte treenhedsbegrebet med ord som "gespräch" eller "dialog".⁸¹ Såvel teologisk som filosofisk er ord og sprog således mere fundamentale for kristendommen end fortællinger og forestillinger ligefremt forstået, det vil sige uden den spekulative

75 Se Stegmaier, Werner. „Kommunikation mit einem Unbegreiflichen. Aktuelle Reflexionen zu den Bekenntnissen des Aurelius Augustinus als neuer philosophischer Ausdrucksform“ In Manfred Voigts (red) *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grötzing* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2002), 271-284. Derrida, Jacques. „Circumfession“ i Jacques Derrida og Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida* (Chicago: Chicago University Press, 1993), 3-316.

76 Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 249.

77 Se Pallesen, Carsten. "Metafor og metonymi—metonymi og metafor" i Mads Peter Karlsen og Lars Sandbeck (red) *Kristendom og engagement. Peter Kemps teologi til debat* (København: Anis, 2014), 155-180.

78 Tankens "indlejrethed i et sprog er den dybe gåde, sproget stiller tanken overfor", Gadamer, H.-G.. „Hegels Dialektik“, *Kleine Schriften I*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 95.

79 Citatet er fra digtet *Friedensfeier*, se også Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 473-474.

80 Andresen, Carl. „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 52. Band, 1961, 1-39.

81 Joachim Ringleben, "Trinität und Ich-Du-Verhältnis. Luther im Horizont des Sprachdenkens Humboldt gelesen". Joachim Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff II* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 329-349.

fordobling, der ifølge Hegel og Gadamer kendetegner sproget alment og i særdeleshed det sprog, der taler om Gud, og som Gud selv er. Sproget fremkalder paradokser og selvreference, der her netop tænkes at være produktive for tanken.

I opgøret med den eksistensteologiske Guds-ord-teologi hos Rudolf Bultmann og Gerhard Ebeling påberåber den narrative teologi sig en ligefrem forståelse af fortællinger og sætninger. Hos Svend Bjerg tænkes den kristne *grundfortælling* at binde ordbegivenhedens flygtighed tilbage til det frelseshistoriske narrativ i Den apostolske Trosbekendelse. Hos Peter Kemp skal det kerygmatiske øjeblik tilsvarende foldes ud som en mytebegivenhed, et plot, med en temporal orden, der kondenseres i Kristuspoemet i Fillipperbrevshymnen.

Disse didaktisk idealiserede forståelser af fortællingen som identitets-stiftende paradigme for forholdet mellem Gud og menneske står i et spændingsforhold til den "fortolkende fortælling", som er paradigmet i både den hebraiske og kristne Bibel.⁸² I disse artikuleres refleksionens fordoblinger, forståelsens og misforståelsens ironiske dobbeltbund, som noget andet end selve oplevelsen og indlevelsen i fortællingen. I den gængse narrative teologi skal indlevelsen og oplevelsen psykologisk forstået bygge bro over skellet mellem den historiske Jesus og den opstandne, forkyndte Kristus. Poesien tænkes her at kunne skabe en metaforisk/narrativ overgang over den afgrund, der skiller skaber og skabning.

4. Narrativ pædagogik ved en korsvej

§ 1. *Oplevelshermeneutik*. I dele af den narrative teologi i Danmark er fortællingen som nævnt blevet præsenteret som et bolværk mod en rodløs refleksion og som en affirmativ formidling af den kristne tro i forlængelse af *Den Christelige Børnelærdom* af N.F.S. Grundtvig.⁸³ Ambitionen er at videreføre den lutherske reformation med fortællingen og det mytisk poetiske som det privilegerede medium. Grundtvigs og Luthers betoning af oversættelse, sprog og samtale identificeres i den narrative teologi med det mytisk poetiske på en måde, der ikke synes at have fremmet formålet.

Klagen over at traditionsoverdragelsen har fejlet, har som nævnt været udbredt, netop i en periode hvor fortællingen har været i højsædet. Problemet viser sig ved den rolle *oplevelsen* tilskrives navnlig i den fortællepædagogik, der blev formuleret af bl.a. Svend Bjerg i det indflydelsesrige skrift *Pædagogisk manifest '88*. Heri modstiller forfatterne polemisk tilspidset myten som en magt, der besætter sindet, med refleksion og fortolkning, der omtales som "mytens spildevand".

Oplevelsen tænkes *af sig selv* at give den tematisk pointerede fokusering, men ikke således i den fortolkende fortælling i såvel den hebraiske som den kristne fortælletradition, hvor den bevidste kerygmatiske bekendelse og dens narrative artikuleringer er anderledes forbundne og genstridige. Den ældste kristne bekendelse, som anføres i Første Korinterbrev

82 Ricoeur, "Interpretive Narrative", *Figuring the Sacred* (Minneapolis: Fortress, 1995), 181-199; og Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981).

83 Svend Bjerg, *Den kristne grundfortælling* (Aarhus: Aros, 1981), 298-246.

15, 3-8, er et "narrativeret kerygma" og noget tilsvarende gælder for spillet mellem bekendelse og fortælling i den hebraiske Bibel.⁸⁴

I den gængse narrative teologi og pædagogik synes det imidlertid alene at være den umiddelbare psykologiske appel og identifikation gennem besættelsen af sindet, der tæller som kriterium for tilegnelsen. Dette er imidlertid, hvad Gadamer fandt problematisk hos Schleiermacher og i det 19. århundredes neo-protestantiske dannelseshermeneutik fra Leopold von Ranke frem til Wilhelm Dilthey. Hos sidstnævnte skal netop psykologien, der bygger på oplevelse og indlevelse, give det objektive grundlag for historie- og åndsvidenskaberne. Det psykologiske subjektivitetsbegreb tjener som videnskabelig basis for, at historikerne skulle kunne rekonstruere fortiden gennem psykologisk indlevelse i en principiel samtidighed med alle epoker.

I denne model er subjektet ifølge Gadammers kritiske rekonstruktion som nævnt en cartesiansk rest, der er stillet over for objektet. Heidegger og den filosofiske hermeneutik vil overvinde abstraktionen og verdensløsheden i denne tænkemåde. Sært nok lever modellen som antydning uanfægtet i de toneangivende pædagogiske, psykologiske og sociologiske paradigmer, der går for at være objektive empiriske og evidensbaserede og netop ikke bygge på rene subjektive meninger og smagsdomme. Men herved skilles subjektet netop ud, og som sådant udskilt verdensløst subjekt reproducerer og forstærker disse modeller det atomiserede subjekt, der formuleres i traditionen fra Hobbes og Locke, Rousseau og Kant, og som Hegel anså for at være det problem, som åndsfilosofien skulle forsøge at konkretisere og om muligt overvinde.

§ 2. *Korsvejen: Den ulykkelige bevidsthed (Kant) eller den Spekulative Langfredag (Hegel)*. I afhandlingen angiver Kirsten Andersen to systematiske orienteringspunkter for religionspædagogikken. For det første tales der om en hermeneutisk "tøven" overfor en direkte inddragelse af religionen under den filosofiske antropologi.⁸⁵ Det første punkt hænger sammen med det andet systematiske pejlemærke, "det uopfyldte krav som den oprindelige handlingserfaring".⁸⁶ Den uomgængelige og uopfyldelige fordring forstås her som forestillingens og håbets antropologiske tilknytningsspunkt hos Kant, som afhandlingen fremlæser af Ricœurs handlingsteori. I forlægget hos Ricœur anføres den kantianske grænsetænkning som et korrektiv til Hegels "absolutte viden" og til den fuldbyrdede handling, hvormed Hegel fremsætter et dialektisk modspil til Kants (og Ricœurs) tale om det "uopfyldte krav" som frihedens og initiativets mulighed. Med sin åndsfilosofi mente Hegel bedre at kunne overvinde den fremmedgørelse i tro og viden, som han fandt hos forgængerne, herunder den fremmedgørelse, som forstandstænkningens formalisme repræsenterer hos Rousseau, Kant og deres efterfølgere.

84 Ricœur, "Interpretive Narrative", 184.

85 Andersen, "Sekularisering og religion", 208, 213.

86 Ibid., 190.

Afhandlingen forsvarer imidlertid (med Kant) den ulykkelige bevidstheds tøven, som stedet/ikke stedet, hvor fortællingens approksimation vogter grænsen mellem tro og viden, og hvor viden ville være en illegitim overskridelse af en grænse.⁸⁷ Håbet *vis à vis* det radikale onde og forestillingen, der artikulerer håbet, er religionens filosofiske "sted" i Kants system, det vil sige et *atopos*, der unddrager sig systemet som dets åbning. Hvor den praktiske fornuft, den gode vilje, strandeder på det radikale onde, hjælper religionen til en genfødsel af viljen til det gode i form af en omvendning, der ligger uden for viljens egen formåen, men som urbilledet, det gudvelbehagelige menneske, tænkes at give impulsen til. Men denne forståelse er som sagt, hvad Hegel opfattede som den ulykkelige bevidstheds modstand mod tilgivelsen. Sidstnævnte bevidsthedsform videreudvikles i ny-protestantisme og liberale teologi fra Schleiermacher til hans efterfølger Rudolf Otto med forskellige – hos Schleiermacher mere etiske og hos Otto mere æstetiske – accentueringer.

Heroverfor repræsenterer Hegel en anden mere attraktiv tænkning. Sammen med Paulus og Luther kan Hegel siges at gå et skridt videre, når han lader den tomme transcendens udtømme sig selv i inkarnationen og således tilvejebringe et konkret historisk Øjeblik for talen om det evige. Øjeblikket er Kristi død som Guds død, som er den ulykkelige bevidstheds befrielse og forsoning. Det lyder paradoksalt, men for Hegel er korset omvendingspunktet, hvor Gud og menneske forsones. Kristus er den ulykkelige bevidstheds figur, der lever og tænkes til ende som Guds egne andethed, som Gud ifølge kristendommen har tilgivet og forsonet. Den Spekulative Langfredag er således "orgelpunktet" i Hegels lutherske korsteologi. Her kommer alle håb og narrativer til kort som blotte tilnærmelser (og undvigelses), halve teologier, der fører væk fra Gud, som han siger i sin Indledning til *Retsfilosofien*.⁸⁸

I sin eminente indføring i Hegels religionsfilosofi "The Status of *Vorstellung* in Hegels Philosophy of Religion" sammentrækker Ricœur, hvad der er den kristologiske kerne i Hegels filosofi.⁸⁹ Her er Ricœur samtidigt langt mere kritisk overfor Kant end i de artikler om Kants religionsfilosofi, som Kirsten Andersen (med fuld ret) knytter til ved. Hegel foregriber i stor skala Bultmanns afmytologisering: afhændelsen af de transcendentale illusioner, som det hedder hos Kant, er Guds egen selvafhændelse (kenose) på korset. Begrebets ophævelse af forestillingen er således en afmytologisering, der udspringer af påsketroen, og som episoderne med Kristi opstandelse og den tomme grav indikerer.

Korset er således den kristne ateismes døds- og fødselsattest, en modsigelse, som Ricœur dvæler ved i sin artikel "At filosofere efter Kierkegaard" fra 1963. Kierkegaard skal læses på baggrund af Hegel og de andre tyske idealister, hvis man vil værdsætte hans tænkning (og anti-tænkning) som et afgørende moment i tænkningens historie. Forestillingen er i den åbenbarede religion (kristendommen) den forestillende tæknings højde- og slutpunkt, der befinder sig på tærsklen til den absolutte viden og i den yderste spænding til

87 Ibid., 188.

88 Hegel, *Retsfilosofi* (København: Det lille Forlag, 2007), 27.

89 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*", 70-90.

begrebet. Således er den Spekulative Langfredag på samme tid "forestillingen om døds-kampen og forestillingens døds-kamp".⁹⁰ Påskens fremstilling af gudmenneskets døds-kamp er tillige fremstillingens egen døds-kamp. Ifølge denne spekulative sætning, er opstandelsen fortællingens ende, ikke dens genopstandelse.

I Hegels religionsfilosofi betyder *Vorstellung* (repræsentation) ikke bare det figurative sprog, symboler, myter og fortællinger, eller særlige praksisser og ritualer, men også dogmatikkens kvasi-begreber.⁹¹ Det filosofiske begreb samler og *ophæver* dette i en bevægelse, der trækker på de religiøse følelser og forestillingers dynamik. Ophævelsen opbevarer og fastholder de religiøse forestillinger for tanken og nutiden, ikke bare i en *ombrydning*, men i en gennemgribende tilegnelse som den, Luther havde lagt op til med sin oversættelse af Paulus. Det tyske ord for ophævelse (*aufheben*) er nemlig Luthers fortyskning af verbet *katargeo* hos Paulus (Romerbrevet 3, v. 31).⁹² Troen sætter ikke loven ud af kraft, men gør den gældende som de-aktiveret. Denne læsemåde bygger Giorgio Agamben på den "yderst originale perikope" i Andet Korinterbrev 3, 12-13 "*telos tou katargoumenou*", som han oversætter: "opfyldelse gennem det, som er blevet de-aktiveret".⁹³

Luther er bevidst om dobbeltheden i det tyske *aufheben*, og derved undergår det tyske ord en spekulativ fordobling. Hegels dialektik er bygget op på denne sproggevinst, der med Hegels ord i *Logikken* er en "fryd for den spekulative tanke".⁹⁴

Den Spekulative Langfredag indikerer en bevægelse mellem forestillingen og begrebet som en ophævelse eller dekonstruktion.⁹⁵ Korset overstreger fortællingen, der falder fra hinanden og kun dens stumper meddeles i en nøgtern politirapport eller retsprotokol. Den nostalgiske erindrings "bagdør" er smækket i, som Climacus siger i *Efterskriften*.⁹⁶ Himlen er således *ikke* åben, og derfor bliver opgøret med en blot historiserende rekonstruktions-hermeneutik lige så lidenskabeligt, som Hegels nej til en urbilledekristologi, der vil bevare en rest af det oprindelige menneske- og gud-billede som håbets *nisus formativus*, der gennem den absolutte afhængighedsfølelse hos Schleiermacher tænkes at kunne lutres i det fromme sind i en intensiveret gudsbevidsthed.

Markus-passionens reportagestil er hovedeksemplet på en "fortolkende fortælling".⁹⁷ Fortællingens døds-kamp og sammenbrud afkodes gennem en anden tekst, referencerne til apokalyptiske skrifter som Salme 22 og Salme 41, men også de kerygmatiske sentenser, der

90 Ricœur, *Filosofiens kilder* (København: Vinten, 1973), 46.

91 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*", 74-75.

92 Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans* (Stanford CA: Stanford University Press, 2005), 95-104.

93 Ibid., 98.

94 Ibid., 99; Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 113-114.

95 Agamben, *The Time that Remains*, 102-104.

96 SKS 7, 191.

97 Ricœur, "Interpretive Narrative", 198-199; for en mere udførlig fremstilling, se forf. "A Questioning Lament: Trajectories of Biblical Poetry and Interpretive Prose in Psalm 22 and in the Passion of Mark as a Hegelian Moment in Ricœur's Philosophy of Religion", i Ingolf U. Dalferth, Marlene A. Block (eds.), *Hermeneutics and the Philosophy of Religion. The Legacy of Paul Ricœur* (Tübingen: Mohr Siebeck, april 2015).

i den markinske tekst selv oplyser tekstens episoder (ordene om at menneskesønnen skal forrådes, og at Peter skal fornægte ham, inden hanen har galet tre gange), og som danner en ekkovirkning.⁹⁸ Forlægget undergår herved en transformation, idet den korsfæstede tager ordene fra Salme 22 "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" ud af munden på salmisten, og herved ombøjer menneskets klage og bøn til Guds egen erfaring med sig selv. Teksten er således dobbeltkodet i flere betydninger. Markus' prosa er en transformation af bibelsk poesi, der indtil korset havde været et herligt smykkeskrin, som den korsfæstede åbner, hvorved skrinet viser sig at indeholde en kostbar perle.⁹⁹ Det er en første betydning af den spekulative fordobling (tanke-palindromet), som den moderne intertekstuelle ekse-gese har genopdaget: gentagelsen og genskrivningens fordoblinger og forskydninger. Den narrative forventning om knudens løsning i en "happy endning" bryder Markusevangeliet af. Det ældste manuskript har ingen fortælling om opstandelse, men efterlader os med den tomme grav og den unge mand i hvide klæder, der peger og siger, "se dér er stedet, hvor de lagde ham" (Markusevangeliet 15, 6). Noget, som er nedlagt "i midten", er blevet taget op. I de følgende vers tager evangeliet en underfundig hegelsk vending, når det fortælles, at han er gået i forvejen til Galilæa, den by hvor evangeliet tager sin begyndelse, og hvor han igen vil møde sine disciple (v 7). Begyndelsen ligger i slutningen og omvendt som i et palindrom: *madam/madam, en-af-dem-der-red-med-fane*.

En anden betydning er som nævnt, at ordet, der korsfæstes, henvender sig til sig selv i klagesalmens anråbelse "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" Gud gør sig således færdig med og fremmed for sig selv for at kunne overvinde den ulykkelige bevidstheds erfaringer med loven: det "uopfyldte krav som den oprindelige handlingserfaring."¹⁰⁰ Hvis ikke håb, hvad så? Kan man dvæle ved det negative uden at forvandle tabet til en rigdom?

En første vanskelighed er som sagt at få øje på vanskeligheden. Den apokalyptiske forståelseshorizont for Passionsberetningerne går kort fortalt ud på, at de abnorme begivenheder, der berettes omkring Jesu lidelse og død, netop er de i Skriften anførte indikationer på, at gudsriget er i frembrud: forræderiet, Peter, Judas og kvinderne, der flygter, bidrager til det positive, som aktørerne selv tror, og som også er deres svigt. De forstår intet, men efterlades rådvilde og forvirrede, og fortællingen bevæger sig stadigt dybere ind i et mørke. Den narrative skematik bryder sammen, hjælperen Peter bliver forræderen, forræderen Judas bliver hjælperen, der ufrivilligt iværksætter den guddommelige plan, der hos Markus angives med den gentagne bebudelse om det forudbestemte i, at menneskesønnen forrådes, overgives til syndere, dør og opstår (Markusevangeliet 8,31; 10,33). Med en formulering af Robert Alter opfyldes Guds uafvendelige vilje ikke *på trods* af menneskets genstridighed

98 Ricœur, "Interpretive Narrative", 196.

99 Ricœur, Paul. "Lamentation as Prayer", i André LaCocque, Paul Ricœur, *Thinking Biblically* (Chicago: Chicago University Press, 1998), 229, og Ricœur, "Interpretive Narrative", 199.

100 Ricœur, "Interpretive Narrative", 208-211.

og svigt, men netop *i kraft* af denne.¹⁰¹ Det er i sidste ende denne teologiske dobbelte kodering, der gør fortællingen dunkel og uforståelig. De forklaringer og regibemærkninger, Markus giver, forstærker det uforståelige, modsat hvad man ellers forventer af fortolknin-ger. Fortælleren ved ikke selv, hvad der foregår, og måske er det den helt perifere romer-ske officer, der, da Jesus udånder, udsiger den evangeliske pointe "Sandelig den mand var Guds søn" (Markusevangeliet 15, 39). Passionen er ikke en forestilling, der skematiserer et håb, som er grundtanken i Kants religionsfilosofi, hvor håbet og forestillingen *vis à vis* det radikale onde, fastholder, at mennesket er anlagt på det gode, og at det gennem en omven-ding af viljen, gennem urbilledets påvirkning af sindet, kan håbe på, at det genfødes som et moralsk og frit fornuftsvæsen.

Den hegelske Spekulative Langfredag er også vendt imod denne fastholdelse af håbets billeder som regulativ ide og grænse for afmytologiseringen. Også den kantianske læsning må ofres som artikuleringer af den skønne sjæls moralske terror, der ifølge Hegel tilhører den ulykkelige bevidsthed, som kristendommen overvinder.¹⁰² Kant vil ganske vist ofre de transcendentale illusioner, den rationelle teologis antagelse af sjælens udødelighed, af Gud, den frie vilje og af evigheden som en grundlæggende metafysisk viden, hvorpå al anden erkendelse bygger. Kant erstatter viden med postulater og deres symbolske skematise-ringer. Men netop disse forestillinger skal ifølge Hegel ophæves i begrebet, der hos Hegel er den treenige Gud selv. Sønnens korsfæstelse er med Johannesevangeliets terminologi (Johannesevangeliet 3, 14) hans "ophøjelse" på korset, hvorved Ånden "hæver sig op" til sig selv i en fuldbyrkelse af den gensidige anerkendelse mellem treenighedens personer, der er den fuldkomne lykkelige bevidstheds figur. Forestillingen transformeres i den fuldbyr-dede gensidige anerkendelse, der ikke længere er tilkæmpet, men netop først virkelig er, når den er skænket, som den kristne bekendelse hævder.¹⁰³

§ 3. *Sidste omgang med paradokset.* 70 året for holocaust, 2015, er en påmindelse om den afgrund, der gør ord om forsoning, gensidig anerkendelse og tilgivelse vanskelige, hvis ikke umulige at udtale og tænke. Der var lutherske kristne og kantianske pligt-automater blandt dem, der fik dødsmaskinen til at fungere. Så hvordan kan man prædike opstandelse og tilgivelse? Hvorledes undgå at den spekulative fordobling bliver meningsløs eller pervers, hvordan ikke undgå dens ambivalens? Spillet mellem den levendegørende ånd og det dræ-bende bogstav (2 Korinterbrev 3,6) er ifølge Bader en dobbeltbundet ironisk tale, der gen-nemtrækker talen om og af den bibelske Gud.¹⁰⁴ Den opstandnes bekræftelse af den evige Gud, som "var, er og kommer", er den, der selv er kommet, og "har set sig selv et øjeblik".¹⁰⁵

101 Ibid., 182.

102 Ricœur, "The Status of *Vorstellung*".

103 For en udlægning af 'tilgivelsen' i Hegels Fænomenologi, se Rebecca Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, (Stanford CA: Stanford University Press, 2011), 131-136.

104 Bader, "Spirit and Letter".

105 Malabou, "Divine Plasticity or, the *turn* of events", i Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dia-lectic* (London: Routledge, 2004), 115-124.

Det at se Gud, betyder for et menneske at dø, mens det for gudmennesket betyder enheden af døden og livet til fordel for livet, som det formelagtigt udtrykkes af Eberhard Jünger.¹⁰⁶ Således indikerer korset en nyskabende kærlighed: Den gør mennesket til intet uden at tilintetgøre det.

Men at sige eller skrive dette er allerede for meget. Korsteologiens pointe er som nævnt, at korsets virkelighed, med Luthers ord unddrager sig i udsigelsen: "kors, kors, og der er intet kors". Sprogets guddommelige dialektik er her, at korset som erfaring er skjult under det sammes skikkelse "korset" som et ord (*sub specie eodem*).¹⁰⁷ Ordene ophæver den uhyrlige virkelighed, som korset betyder. Denne erfaring af talens forræderi, af ikke at kunne sige, hvad man mener, men at det mente tværtimod forrådes i udsigelsen, er pointen med Hegels tale om sprogets guddommelige natur, dets baccantiske rus, som han udlægger med henvisning til de eleusinske mysterier.¹⁰⁸ Sprogets guddommelige væsen består i dets dialektiske afdækning af modsigelsen mellem *menen* og *sigen*, der svarer til den rolle, Luther tilskriver loven som et guddommeligt ord, der afdækker modsigelsen mellem form og indhold, og som forudsætter, at det sande melder sig som en dialektik mellem *menen* og *sigen*, men ikke bagom den sproglige artikulering af den sanselige visheds sandhed.

For den, der lever med mindet om slægtninge og nære, der blev myrdet i Auschwitz af mennesker, der antageligt var opdraget med kristne forestillinger om, at Gud tilgiver alt, og at Kristus døde og opstod for vores skyld, er disse ord vanskelige. Her hjælper ingen mytisk poetisk fortælling. Hun hører antageligt den kristne tale som krænkende og i bedste fald som tankeløse floskler, måske endog som blasfemisk selv for en ateist. Uden forargelsens frastød sælges der både ud af humaniteten og af den kristne tro, der ikke kan forsvares, men kun angribes, ignoreres eller tros på trods af, at den er vanvid. Den rene tilgivelse er ubetinget tilgivelse af det utilgivelige, og findes kun som en form for vanvid og kun mellem partnere, der har noget på spil.¹⁰⁹

De fortolkende fortællinger, som er et andet ord for den bibelske *midrash*, omgås med paradokser uden at nedtone modsigelserne i loven. Fortællingen om Abraham og Isak i 1 Mosebog 22 er paradigmatiske for denne narrative udfordring af Toraen og Gud selv. Jesu lignelser er nytestamentlige eksempler på dette forhold til loven, og i ikke mindre grad er passionsberetninger som antydet bevidst udfordrende for forstand, følelse og forståelse. De er ikke omgang med paradokser, men med paradokset i ental. Den psykologiske indlevelse og identifikation er herved udelukket. Den markinske passionsberetning er metonymisk påholdende i sin fortælleøkonomi og ikke suggestivt metaforisk eller urbilledeligt dragende, men snarere frastødende.

106 Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 298, 434, 438.

107 Bader, "Was heisst: Theologus cruce".

108 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 75-78.

109 Se Vladimir Jankélévitch, "Mad Forgiveness" "Acumen Veniae", *Forgiveness* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2013), 106-155. Jacques Derrida *Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001), 32-38.

Spørgsmålet om fortællingens nøglerolle bliver særligt påtrængende, hvis man med Martin Kähler, som mange gør, antager, at evangelierne er en unik genre, der kan beskrives som "Passionsberetninger med meget lange indledninger".¹¹⁰ Her snerper spørgsmålet om fortællingens status for alvor til. Er fortællinger formidlinger eller peger de ikke snarere på det sorte hul, det, der ikke kan fortælles og ikke ikke kan fortælles? Den rene tilgivelses vandsmoment: Kristi død for vores skyld? Teologisk kan vi således hurtigt fastslå, hvad der er plottet i Det nye Testamente, som (dis)kvalificerer alle andre ord, handlinger, lignelser og fortællinger. Mere vanskeligt er at sige, hvad dette plot betyder. Ved sin måde at fortælle på frembringer Markusevangeliet nemlig langt mere mørke end lys. Hermed opnår evangelisten ifølge Ricœur at fremstille Kristus som den lidende menneskesøn.¹¹¹ Fortællingen om dødskampen er således fortællingens egen dødskamp: dens umulige mulighed. Tematisk handler den kristne påske om tilgivelsen, der markerer det dybeste skel mellem Kant og Hegel: den skønne sjæl og det hårde hjerte modsætter sig nåden som en krænkelse af autonomien.¹¹² Men denne hårdnakkede kantianisme er netop ifølge Hegel det onde, det "åndens sår", der ifølge Hegels forståelse af tilgivelse "heler uden at efterlade ar".¹¹³ Åndens traumer heles ifølge en "drømme-logik", der foregriber Freuds tese om, at det ubevidste hverken kender negation eller tid.¹¹⁴ Det ubevidste forstået som et sprog i sproget, der taler uden at sige noget, rummer perspektiver for at forstå, hvorledes tilgivelsens og anerkendelsens religiøse sprog ophæver forestillinger i en tilstand, hvor sprogets midte, der hverken er positiv eller negativ, klinger med som en resonans, et "næsten intet", der sætter og opløser midten, som Hegel siger i kapitlet om Ånden.¹¹⁵ Ifølge Vladimir Jankélévitch er den rene tilgivelse et øjeblikkets under, hvor ondskab og tilgivelse er lige stærke, lige irreducérbare.¹¹⁶

Tilgivelsen selv tilgiver med et slag, og i en enkelt, udelelig élan, og den tilgiver udelt; i en enkelt, radikal og ubegribelig bevægelse, tilgivelsen udvisker alt, fejer alt bort, og glemmer alt. I et enkelt øjeblik, gør tilgivelsen fortiden til en ren tavle, og dette mirakel er for tilgivelsen ligeså simpelt som at sige "hej" eller "godaften".¹¹⁷

Den fortabte søns far, der i Jesu lignelse (Lukasevangeliet 15, 11-35) holder en fest for sin søn, viser ifølge denne fransk-jødiske tænkter, hvad tilgivelse er.¹¹⁸

110 Ricœur, *Figuring the Sacred*, 186.

111 Ibid., 187.

112 Andersen, "Sekularisering og religion", 177; Kant nedtoner tilgivelsen til fordel for menneskesønnen som forbillede. Ibid., 179-182.

113 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 440. Se Comay (2011), 129-131.

114 Jf. det tyske ord *Traum* for drøm i Freuds *Traumdeutung*, der på dansk forskyder sig til *traume* tydning.

115 Hegel, *Phänomenologie*, 337; Bader, *Psalmen Stille*, 48.

116 Jankélévitch, *Forgiveness*, 165.

117 Ibid., 153; "lige som den inspirerede intuition gør tilgivelsen flere generationers arbejde på et enkelt øjeblik. I et enkelt ord, i et blik, en blinken med øjenlågene, i et smil, et kys, fuldbyrder tilgivelsen med et slag, hvad det tager århundredes glemsel, forfald og retfærdighed at få til at vokse" (155; forf. oversættelse).

118 Ibid., 155.

Studier i Pædagogisk Filosofi 2, 2014

Studier i pædagogisk filosofi udkommer to gange årligt og udgives med støtte fra Nordisk Publiceringsnævn for Humanistiske og Samfundsvidenskabelige Tidsskrifters (NOP-HS). Lejlighedsvis udgives monografier inden for pædagogisk filosofi.

Studier i pædagogisk filosofi er i den elektroniske udgave gratis og tilgås via tidsskriftets hjemmeside <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf>. Her er det også muligt at købe tidsskriftet i papirudgave.

Studier i pædagogisk filosofi publicerer artikler på de skandinaviske sprog svensk, norsk og dansk samt i særlige tilfælde på engelsk. Indsendelse af manuskript til bedømmelse sker via hjemmesiden og medfører ikke tab af copyright til teksten for forfatteren.

Retningslinjer for forfattere

Bidrag til *Studier i Pædagogisk Filosofi* og modtages reviews året rundt.

Krav til indsendte **manuskripter**:

1. I første omgang (altså for at kunne accepteres til fagfællebedømmelse (peer-review)): Det indsendte manuskript må ikke tidligere være blevet publiceret, og det må heller ikke være sendt parallelt til et andet tidsskrift med henblik på at komme i betragtning til at blive publiceret. Artikel manuskript uploades som Word fil eller RTF til tidsskriftet. Det kræver registrering som forfatter. Se <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf/user/register>
Manuskriptet bør indeholde et kort resumé (100 ord), der sammenfatter artiklens indhold og formål, ligesom forfatterne bedes angive max. 10 nøgleord.
Manuskriptet skal være anonymiseret, dvs. ingen autoreferencer ("min artikel..."), fjern forfatter identifikation fra filens dokumentegenskaber.
Omfang: 30.000-80.000 anslag inkl. alt (noter, mellemrum, litteratur etc.)
Sprog: Dansk, norsk, svensk og engelsk
2. I anden omgang (altså hvis bidraget antages til publikation), så skal følgende gælde: Manuskriptet skal opfylde normerne for "Notes and Bibliography" på http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html
Brug venligst fodnoter.
Alle fremmedsproglige citater skal oversættes; angiv eventuelt originalt citat i fodnote.
Forfatterne bedes ligeledes angive institutionel tilknytning og mailadresse.
Manuskriptet skal indeholde et kort abstract (max. 100 ord) på engelsk.

Krav til indsendte **anmeldelser**:

1. Forslag om bog til anmeldelse med angivelse af anmelders postadresse sendes i første omgang til anmeldelsesredaktionen (spf-anm@paedagogiskfilosofi.dk).
2. Hvis forslaget godtages (som note, anmeldelse eller essay), sørger redaktionen for at bogen (bøgerne) tilsendes anmelderen.
Bognoter 2.000 anslag, anmeldelser 8.000 anslag og essays 20.000 anslag inkl. alt.

Studier i Pædagogisk Filosofi

Årgang 3 Nummer 2 2014

Indhold

<i>Martin Blok Johansen og Ole Morsing: "En sværm af skyer, som skal tænkes"</i>	1
<i>Kasper Hertz Jansen: Æstetiske forudsætninger for Oplysningen hos Kant</i>	21
<i>Øyvind Lyngseth: Strygerspillets fænomenologi</i>	35
<i>Peter Borum: En bergsoniansk pædagogik?</i>	61
<i>Carsten Petersen Pallesen: Den uendelige parrhesi</i>	87