

Af Steen Ole Rasmussen

Magtens væsen

"Essence of Power"

Cand. phil. speciale

1989/2019/2023

	2
Magtens væsen	1
“Essence of Power”	
Cand. phil. speciale	
1989/2019/2023	
Indledning 1989/2019	3
DEL ET	14
FØRDUALISTISK MAGT	
ENHED/ENHEDERNES KARAKTER	
SKABELSESBERETNING/ SYNDEFALD	18
TRAGISK KUNST	21
Naturfolk	28
Masse/Gruppe	
Herskere/Beherskede	
Tegn, Betegnet, Betydning, Gud og hans verden	
DEL TO	53
DUALISTISK MAGT	
DESCARTES	55
JEG ER	
HVAD?	
SPØRGSMÅLET OM VÆREN I DEN VESTLIGE FILOSOFI	63
DET REFLEKTEREDE JEG's (SELV)BEHERSKELSE	86
DETS EGENTLIGE OPHAV	
FRYGT OG ANGST	98
FORSIKRINGEN MOD LIVET I LIVET MAGTENS JEG-POL	108
Indledning til afsluttende bemærkninger	132

	3
Afsluttende bemærkninger	144
Konklusion søges på flere måder og fortsat 2023	150

Indledning 1989/2019

En anskuelig begribelse/begrebslig anskuelse af "magten i dens væsen" forudsætter som minimum en dualiseret forestilling over noget begrebsligt indikeret, der har magt over noget andet ditto. Uden relation, ingen magt, heller ingen magtlogik. Det må være minimum af et grundlag for en videnskabelig og empirisk tilgang til magtens væsen.

Det tyske ord "Macht" kommer ifølge Elias Canetti "(..)aus einer alten gotischen Wurzel >>magan<< für können, >>vermögen<< her (..)" (s. 313 Masse und Macht (MUM)). Denne definition antyder, at "Macht" sprogligt har betydning af "positiv evne", hvilket så inkluderer at magt, hvis vi tager det danske ord "magt" som værende identisk med det tyske "Macht", ikke nødvendigvis implicerer en dualiseret forestilling for at kunne blive anledning til mening. Men at "en positiv evne" ikke er en udtømmende definition af magtbegrebet, antyder det følgende: "Macht ist allgemeiner und geräumiger als Gewalt (..)" (s.313 MUM).

Skal vi nærme os en mere udtømmende anskueliggørelse af magtbegrebet, kan forestillingen om kattens leg med musen bruges som en foreløbig øvelse.

Den dualiserede forestilling om kattens forhold til musen viser forskellen mellem "Gewalt" og "Macht". Det, at katten fanger musen, rent fysisk kaster sig over den og fastholder den, er udtryk for "Gewalt". Når først katten begynder at lege med musen, er det magt! Katten kan slippe musen for et stykke tid, den forbliver alligevel inden for kattens rækkevidde, katten har stadig magt over musen, den behersker musen i legen.

Magtrelationen mellem kat og mus implicerer positiv evne (potentiel og/eller aktuel vold), og magtrelationen viser sig her anskueligt i tid og rum. Katten har magt over musen inden for et bestemt område, og denne magt gælder, indtil katten falder i søvn, opgiver sit monopol på anden måde, eller den æder musen.

Dette er en menneskelig fremstilling, dvs. forsøgsmæssig visualisering af og refleksion over begrebet/fænomenet magt vs vold vs positiv evne.

Katten selv tænker nok ikke ud fra og i begreber som relation, positiv evne og på/i og om anskuelserformerne, tid og rum.

Spørgsmålet er, om det danner mening at tale om andet end menneskelig magt. Grundlæggende må man sige, at det at være kat som sådan og principielt er usammenligneligt med det at være menneske, lige som det ene menneske heller ikke er i stand til at sætte sig fuldkomment i sit medmenneskes sted. Men magten omfatter sin logik, sin rationalitet, menneskets måde at være på, sådan som det er dannet socialt psykisk.

Mennesket er metafysisk, dets værensforståelse og udkast til sin verden er fundamentalt bærende for det, som det er i stand til at se, anskue, begribe. Ikke, at mennesket skaber en verden, som ikke ville have været foruden mennesket, men dets forståelse for sin verden og sig selv er forudsætningen for den måde, det udfolder sig på i verden, hvor kognition og værensforståelse er konstituerende for, hvad der giver mening og hvad der ikke er mening.

Vi kan ikke tale om, forstå, begribe eller anskue noget som helst på andre betingelser end de betingelser, som vi inkarnerer via vor hele eksistens. Erkendelsen er hængt op i den ramme af kognitive forudsætninger, som vi udgør, individuelt socialt.

Magtrelationer kan vise sig for os, som noget der er mellem magter/kræfter/positive ontiske

fænomener/evner og genstande for disse, altså mellem det herskende (det aktive/den positive evne) og det beherskede (det passive/passiviserede). Det sker, når man reflekterer over de situationer, som kan siges at inkludere magt. Og menneskets selvudfoldelse og anvendelse af magt er inkarneret i dets kognitive fakultet, hele dets arsenal af evner til at begribe, danne sig ontiske fiktioner omkring væren samt evnen til at visualisere og perspektivere hele sin sociale realitet ind i en ramme, som omfatter eller omfattes af magt.

Sådanne begreber er fundamentalt konstituerende, ikke bare for behandlingen af magtens væsen, men for dens måde at udfolde sig på.

Det, der vil blive betragtet som det væsentlige, er de menneskelige måder at være til på, som implicerer magt, og i særdeleshed vil det altafgørende blive betragtet som den indstilling/væremåde, der ligger til grund for magten.

Undersøgelsen vil betjene sig af forestillingsevnen, hvor visualiseringen forsøger at føje sig begreber og beskrivelser iboende nødvendighed, for på den måde at afklare magtens væsen med dens muligheder, begrænsninger og konsekvenser.

Hvordan virker begreberne bag og i en psykisk social genese, kaldet magtens væsen?

Det væsentlige ved magten er her ikke så meget det, der går på, hvem og hvad der har den; afmagten er lige så væsentlig for forståelsen for magten.

Udgangspunktet er netop, og det er det intuitivt givne udgangspunkt, at magten med dens væsen omfatter måden, som erfaringen udfolder sig på inden for dualiteten mellem det mægtige og mindre mægtige.

Spørgsmålet vil være, om man overhovedet kan tale om magt uden samtidigt at gå tilbage til de

bevidsthedsformer, der ligger bag den, og uden at gå tilbage til tolkningernes egne forudsætninger.

Spørgsmålet er, om magten findes som noget, der kan forklares i sig selv, dvs. som noget løsrevet i forhold til en semantisk performativ ramme af betydninger, der netop etablerer sig omkring det minimum af polaritet, relation, tidslighed, rumlighed m.m., som magten i sit væsen forlanger for at kunne identificeres som sådan eller afsløre som sit minimum.

Spørgsmålet er, om der i det hele taget findes magt på anden måde end den måde, den viser sig på i kraft af en menneskelig væren.

Interessant ville det jo være, hvis man i en hvis forstand kunne klarlægge troen på magt som værende ren overtro, eller afmagt lige frem. Jeg vil endnu ikke påstå at magttænkningen er uden virkelighed, heller ikke senere, tværtimod. Men en pointe kunne være, at de mægtige, der ser sig selv mægtige, netop er offer for, afmægtigt inkarneret i en værensform, hvis alternativer de ikke formår at give plads til.

Det overtroiske ved den vil jeg senere udbygge, men foreløbigt kun antyde; Magttænkningen har en tendens til at fortrænge den ene side af sin natur, nemlig det afmægtige, og afmagten udryddes fx ikke nødvendigvis ved udryddelsen af det afmægtige, det afmægtige er bærende for magten ligesåvel som det "mere mægtige". Miljøkrisen afslører, at mennesket i sin naturbeherskelse har lært sig selv at se bort fra de sider af naturen, som det ikke umiddelbart forstår nytteværdien af. Når klimaet, ressourcerne, livsbetingelserne ændrer sig som konsekvens af den praksis, mennesket forstår som sin magt, opdager det kun i kraft af andre former for logik, end magtlogikken, at magtens væsen har ført mennesket ind i en tilstand af afmagt.

Forsøget på at nærme sig magtens betydninger, og de menneskelige måder at være til på, som implicerer magt og magtlogik, vil være domineret af en

bestræbelse på at søge uden om og under så mange af de absolutte "ontiske fiktioner" som muligt.

En af de påstande, jeg forsvarer, er den, at mennesket, filosoffer indbefattet, i et overlevelsesforsøg/beherskelsesforsøg, har fortolket selve livet som det døde (Adorno/Horkheimer, Elias m. fl. taler om mimesis af det døde, dette kan uddybes meget!). Behovet for sikkerhed i erkendelsen er fx resulteret i benægtelsen af forandringen. Forandringer er i led hermed blevet fortolket som det "ikke værende", altså som modsætningen til det eneste egentligt værende. Resultatet er blevet, at alt det, der lever fx, egentlig ikke "er". Fornuftens sejr over livet er kirkegårdsroen.

Dualiteten i magtlogikken vil blive behandlet. Selve den ontologiske dualisme er en udbygning af denne, og implicerer en radikal ændring i magtens væsen.

Den forståelse af det værende, som hæfter sig ved fikse definitioner omkring bestandighed, kvantitet, værdineutralitet, nærmer sig noget der kunne kaldes naturbeherskelsens idealitet.

Mennesket, der ser sig selv nærmest til "den almægtige skaber", det har skabt i sit eget billede, ligner det selvbestaltende institutionaliserende (kirkens fx) storhedsvanvid, også selv om storhedsvanvidet sjældent ytrer sig som andet end den menneskelige underkastelse under en alt for jordisk orden, dvs. som andet end en maltraktering af sig selv under påskud af dyrkelsen af det absolutte, det ideelle, hinsides, overjordiske¹.

Menneskets "selvbestaltede" isolering fra sin verden, menneskets egen opsplittelse i genstand for beherskelse og selvbeherskende "jeg", dvs. dets mere eller mindre vilkårlige grænser for, hvad der

¹ Lige før murens fald, hvor specialet er formuleret først, var den form for religionskritik accepteret. I dag er religionskritikken reserveret kritik af islam, sigende for den særlige form for censur, der udfolder sig under den falske kamp for ytringsfrihed, som Flemming Rose/JP har initieret. (2019)

egentlig er det selv og ikke det selv, har alt sammen magtlogiske konsekvenser og forudsætninger. Det er let at fortolke alle disse fiktioner i disse retninger, og det er berettiget.

Magtens væsen skal fremstilles i dens skikkelser, og det kan uden videre antages, at dens skikkelser kun opløser sig ved, at andre skikkelser viser sig i dens sted, omfattende dens væsen for så at erstatte de skikkelser, der er udtryk for dens væsen.

Kunsten, og det er en kunst, er at se magtens væsen, hvorimod det at sætte sig op imod magten med magt er det samme som at gå ind på dens vilkår eller op i dens logik, dvs. adlyde dens tilsyneladende nødvendighed. At overgive sig til magtens væsen er det modsatte af at forstå dens væsen, det er at gå op i den, blive et med magtens væsen.

For at forstå magten må vi se ud over den og under den. Befinder vi os i magtens logik/er vi inkarneret i dens væsen, så ser vi den lige så dårligt og forstår der lige så dårligt, som en økonom forstår, hvad han selv siger, når han fortæller os, at det ikke kan betale sig at overleve, fordi der ikke er penge, social prestige i det eller råd til det.

Vi må placere os uden for den magtlogiske orden, vi må stille os skeptiske over for de kriterier, der fx gælder for videnskabeligheden som sådan. Der er væsentlige grunde til, at det moderne samfunds tro på og tilgang til hele det såkaldte moderne projekt er i opløsning.

Demokraterne, der yndede at beskrive sig selv som det fornuftige og oplyste menneskes fredelige selvrealisering, er i gang med at smadre ikke bare sine eksterne livsbetingelser men også selve de institutioner og former for funktionsdifferentiering, som det moderne samfund bygger på, hvilket er langt tydeligere i dag, end det var i 1989.

Selve den begrebslogiske og analytiske tradition springer måske ud af en "hellig" orden, som har sit hemmelige ophav i magtens logik. Og fordi denne logik er offer for sig selv, så er den i gang med at opløse sig selv. Afmagten er magtens ultimative kendetegn, selve utopiens væsen, dystopi.

Niccolo Machiavelli er hamrende bevidst om, hvad der er op og hvad der er ned i forordet til sin bog "Fyrsten", hvor han lefler for ordensmagten: "Som landskabstegnerne tager opstilling i dalene for at studere bjergenes og de højtliggende steders natur og går op i bjergene, når de ønsker at betragte dalene, således må man være fyrste for at forstå folkets karakter og høre til folket for rigtigt at kunne forstå fyrsterne. (. . .) Og hvis I fra Eders høje stilling ved lejlighed sender et blik mod de ringe steder, så vil I erkende, hvor ufortjent jeg lider under en hård skæbnes stadige ugunst" (s.6).

Machiavelli er næppe i tvivl om, hvor han vil henad i den orden, som han ser som nødvendighedens orden. Det kan godt være, at han formulerer tankerne for dem, der er højt på strå, men det er dem, som han gnubber for.

Magtens orden er åbenbar og uomgængelig for ham! Men sådan er det ikke alle de steder, hvor magtens væsen har en finger med i spillet. For det meste lever den skjult, og den er kun tilsyneladende nødvendig, der hvor den endelig åbenbarer sig.

Når immanuel Kant, s. 616 -7 i "Kritik der reinen Vernunft" (KdrV), skriver om, hvordan fornuften bereder området (en slagmark fx) for forstanden, så ser man det højeste begreb, det højeste regulative princip sat i analogi med det højeste udsigtspunkt i forhold til alle andre. Machiavelli ville ikke være sen til at sætte fyrsten herop.

Men hvor mange tænker på det magtlogiske i de erkendeidealer, som Kant fremstiller?

Er de herskende videnskabelige metoder ikke i den grad magtlogiske?

Ser metoderne overhovedet verden på andre måder end dem, verden lader sig underlægge den menneskelige fornuftsberedte beherskelseslogiks orden på?

Hvor skulle den erkendelse placere sig, som forsøget på at se afmagten i magten?

Hvordan skulle den fremstilling af ordenen, som forsøger at overskride ordenens patent på sandhed, finde sted?

Hvis nu kriterierne for sandhed er magtens kriterier, og det gælder om at forstå det, bliver man så ikke nødt til at tale "usandhed" for at sige "sandheden" om "sandheden"?

Overgangene i de kontinuerlige forklaringer, der går mellem det, der har blik for det homogene, dvs. som ser det ens i mangfoldigheden (det som punktet uden udstrækning usynligt forener under sin enhed (begrebets funktion / begrebslig abstraktion / kategorisering pr. definition)), og det, der ser det mere specifikke i mangfoldigheden², ikke homogene, det ikke begribelige, bevæger sig rundt i den samme selvfølgelighed af ordenens op og ned. Den højeste erkendelse giver det største overblik, det højeste begreb omfatter alle andre og dermed underordnede begreber. Det er den højeste "sandhed".³

"Sandheden" tilkommer den proposition, der afspejler virkelighedens / den magtlogisk

²George Spencer Browns logik taler om kondensering vs konfirmering hinsides en kosmologi, der tager identitetsprincippet og den transitive logik for givet. Opståede skabte former for orden er mulig her, hvorimod den traditionelle vesterlandske ontologi og logik hænger sammen, som den kerne, specialet forsøger at formulere en kritik af, uden kendskab til alternativet.

³Genealogien har i disse tider både fundet incitamentet men også genfundet selve roden til problematikken i den måde at orientere sig begrebsligt hierarkisk på, som Charles Darwins var klar over forud for sit tilvalg af begrebet "art" til titlen i sit hovedværk, Arternes oprindelse. Titlen antyder med valget, at det handler om oprindelse og autenticitet, når arterne skal indordnes. Evolutionen peger ikke mod hierarki i den forstand, men mod det, som er usandsynligt i relation til fysikkens entropilov. Det er noget helt andet end rationalisternes og det borgerlige samfunds forsøg på at finde sin plads øverst i evolutionens stige, i arternes hierarki. Pudsigt nok, så er det de grupper i det sociale, der er mest tilbøjelige til i det hele taget at benægte, at mangfoldigheden går i sig selv. (2019)

reducerede orden. Det øverste begreb genkender alt under sig, for så vidt som det er omfattet af det selv, dvs. for så vidt, som det er forenet ved enhedens identiske punkt. For så vidt er verden en homogen masse for den almægtige skaber fx! Verden som system og Gud som det højeste identiske, eller erstatningen for ham; modsigelsessætningen / identitetsprincipper, (s.88 "Dialektik der Aufklärung" (DdA.)), den sakrale uforanderlige konge, mesterforvandleren, som ikke selv forandrer sig (s.428 MuM), den Gud Moses tilbeder, den Gud han (Moses) introducerer alle sine offerforeskrifter for med sine Mosebøger (Kap. 1-5 i Bibelen).

Han er uforanderlig i undersåtternes øjne. Gud den almægtige ser sine undersåtter, for så vidt som de er omfattet af ham, undersåtterne kender hinanden i sine variationer under ham, og kender kun ham som den enhed, de er omfattet af. Sandheden om en sådan orden vil bryde dens selvfølgelighed, dens tilsyneladende selvfølgelighed / nødvendighed. Den sandhed, som ikke udfolder sig inden for magtens symbolik, er diabolisk, dvs. sand kritisk og ikke på forhånd opbyggeligt hierarkisk i sin begrebsdannelse!⁴

Den sandhed, som overskrider Guds orden, den almægtige skaber og hans undersåtters tilsyneladende nødvendige relation til og forbindelser med hinanden, findes ikke inden for ordenen.

Lad os gå ud fra, at sandhed er mere end deduktive korrekte slutninger. Sandhed er mere end det, der tilkommer sætninger, som er konstitueret i "rigtige relationer" til hinanden sådan at den "rigtige orden" lader sig påvise i dem.

Et kunstværk kan have sin sandhed, det kan formidle et indtryk, en væren, som har sin egen autonomi, dvs. en autonomi, som ingen videnskab udstyret med begreber nogensinde vil kunne omfatte.

⁴ Luhmann, systemteori.(2019)

Erkendelsesidealerne har en tendens til at søge de højeste begreber. Det er om at gå uden om denne tendens. Et kolossalt problem er det imidlertid at overskride det, som skal kritiseres. Den kunstneriske sandhed vil være forbillede og hjælp.

DEL ET

FØRDUALISTISK MAGT

Når et udgangspunkt for beskrivelsen af magtens væsen, dens dualisme, består i en påpegelse af det illusoriske i den - nemlig dette; at denne magt bygger på en illusion om, at det mægtige er mægtigt over noget andet uden at være kompromitteret af dette andet, og anklagen ikke hævder at magt overhovedet er identisk med dualistisk magt, men ligefrem bygger på den antagelse, at den dualistiske magt er en historisk videreudvikling af en ikke dualistisk, omend dual magt - så må beskrivelsen, for at kunne redegøre for sin gyldighed, begynde med at påvise den duale magts funderende status, for så herfra at gå til den dualistisk funderede magt. Denne procedure må tage historien som sit stikordsregister, og gå ud fra forståelsen som sit grundlag. Historien er ikke en, det karakteristiske for udviklingen (det duales til det dualistiske) forekommer og gentager sig måske aldrig absolut, men tilnærmeligt i al uendelighed.

ENHED/ENHEDERNES KARAKTER

Stikordene kommer via fortolkninger af historiens overleverede historiske fortolkninger, og dem er der nok af! Udgangspunktet er overhovedet talen om "før-dualistisk-magt". Det forudsatte i forståelsen består i forventningen om en hvis enhed som udgangspunkt for spaltningen.

Uanset hvor klare eller fyldestgørende meninger vi har dannet os omkring det spontane, den positive evne, driften eller viljen i sig selv, altså omkring det som kunne påtage sig en foreløbig rolle, dvs. udfylde pladsen for den endnu kun eftersøgte enhed, så forbliver disse bestemmelser i sig selv utilstrækkelige, når det drejer sig om at

give en udtømmende forklaring og fremstilling af magtens væsen. (Der skal fra min side blive gjort et forsøg på at føre magtlogikken sammen med postulaterne omkring historiske absolutte subjekter⁵! Den slags værensfiktioner resulterer tit i en uomgængelig magtlogik, og her drejer det sig netop om at indse magtlogikkens "unødvendigheder", dvs. om at se ud over værensfiktionernes patenter på væren!). Uanset hvad vi forstår ved disse positive forklaringselementer, dvs. uanset hvad, der kunne være af noget sådant ude over eller i kraft af vor mentale ydelse, så er disse positive elementer ikke nok til at give meningen eller betydningerne i det, der skal til for overhovedet at forstå noget som helst ved begrebet magt. Mindstekravet, som skal være opfyldt for at den semantiske ramme for brugen af begrebet er til stede, rækker ud over ontiske entiteter, identificerede positive evner, etc. Magtbegrebet forudsætter en mere kompleks semantisk ramme, som også virker kognitivt bag om iagttageren, når denne fx reducerer magten til den positiv evne⁶.

For disse positive elementer danner netop ikke mening uden for deres forankringer. Hvis de overhovedet danner mening, så er det fordi de allerede er forankret i deres betydningers mulighedsbetingelser (uanset hvad man forstår ved disse mulighedsbetingelser. Senere vil jeg understrege hvor vigtigt det er at gøre det fundamentale så bredt som muligt). Det kan de ganske udmærket være, uden at den filosof eller det menneske, for hvem meningen er aktuel, har gjort

⁵ Gud skaberen den uendelige absolutte i Hegels Åndens fænomenologi eller menneskets arbejdsevne i Marxes ungdomsskrifter.

⁶ Hvis det samme skulle siges på baggrund af en kantiansk metafysisk betragtning, så ville det gå på erkendelsens transcendentale betingelser sat op over for tilgangen til/konstruktionen af den ydre omverdens genstande, materien. Systemteorien hæver sig over denne metafysik ved at skelne mellem første og anden ordens betragtninger, hvor semantikken selv viser sig som forudsætning for konstruktionen af erfaringens genstandsmæssighed. Semantikken får førsteprioritet over for ontologien, men da den som strukturen i fx videnskabens begrebsapparat udfolder sig som en social tradition, hvor evolutionen selv er på spil sammen med alle andre former for omverden i forhold til kognitive systemers autopoiesis, så er det på ingen måde identisk med, at alt flyder, er ligeegyldigt; systemteoriens argument over for den erkendelsesteori, der bygger på den ontologiske dualisme (alle ansatte ved filosofisk institut, Odense Universitet, 1989 (med to mulige undtagelser)).

sig disse mulighedsbetingelser klart. Sådan er det for det meste med det indlysende; vi lever i det, uden at have gjort det til tema for vor opmærksomhed, og sådan viser drifterne sig fx for os, under den ene eller anden betegnelse, uden at vi har gjort os klart, at forudsætningen, for at vi fx kan forklare alt ud fra viljen til magt, er, at det indlysende endnu ikke er blevet gjort til tema for vor opmærksomhed. Det selvindlysende må gøres til tema. Det er ((også)2019)) en metafysisk opgave⁷, og metafysik er ikke bare metafysik, den er fx som Nietzsche, Kant, og Heidegger udvikler den og meget meget mere.

Med dette in mente, dvs. med opmærksomheden rettet på skellet mellem metafysisk (ontologisk) forståelse og forståelsen som endnu ikke har gjort det indlysende til tema, og som derfor går frem med sine positive bestemmelser uden blik for disse bestemmelsers betingelser, går vi tilbage til nogle af historiens historiske fortolkninger af historien, som de kommer til os.

Første trin i hele opgaven lyder på at bearbejde og påvise forståelsen af den førdualistiske magtlogik. Bearbejdelsen heraf vil finde sted på baggrund af Elias', Nietzsches og Adorno/Horkheimers (A/H) historiske fortolkninger af historiens overleveringer. Disse tolkninger går ud fra positive bestemmelser af fx vilje/ drift og har tilnærmelsesvis allerede gjort sig sine egne forståelsesbetingelser til tema, med undtagelse af Elias, dvs. det indlysende er for Nietzsche og A/H ikke længere helt selvfølgeligt⁸. Således er det, der viser sig i udlægningerne, ikke nødvendigvis det eneste, der viser sig, det kan fx også vise det, der ikke viser sig ved sig selv.

⁷ Metafysikken omfatter meget mere end sjæl/legeme problematikken, som på ekstrem fordummende vis har været med til at bestemme tænkningen. Systemteorien er ikke uforenelig med læren om det der er, men netop åben for den på en langt mindre forudindtaget måde, end den erkendelsesteori, der bygger på den ontologiske dualisme, og som dermed er determineret af en og kun en meget bestemt form for metafysik. (2019)

⁸ En sjov dansk tænker, Albert Dam, arbejder med driften og evolutionen som en slags erstatning for skæbnen i kosmologisk forstand. [Albert Dam - en dansk forfatter | Filmcentralen – Filminstitutets streamingsite](#) (2019)

Her i opgaven vil der blive gjort et forsøg på at komme ud over den ontologi, der bygger på en bestemt skelnen mellem det betingede (skinnet) og "væsenet". Den hidtidige vestlige filosofi har forstået det væsentlige som det atidslige uforanderlige / bestandige og udlagt det som det eneste, der egentlig har krav på at "være". Således er Gud i den kristne værensforståelse evig almægtig og uforanderlig, i modsætning til alt andet, dvs. alt, hvad han har skabt.

Den vestlige filosofi har haft en tendens til at bortforklare forandringen til fordel for bestandigheden.

Den kristne værensforståelse skiller sig eksemplarisk ud fra den tidlige Nietzsches fortolkning af den attiske tragedie. Vi vil derfor først se en lille smule på verdens mest læste bog, nemlig bibelen, og derefter lidt på den tidligere Nietzsches filosofi. Det skal give en god indfaldsvinkel til alt det, der følger efter.

SKABELSESBERETNING/ SYNDEFALD

Bibelens skabelsesberetning udgør et glimrende eksempel på, hvordan en forestilling om en oprindelig enhed af skaberkraft går forud for det værende og dermed for muligheden for magtlogikkens dualitet.

Uden sine skabninger kunne den almægtige skabende enhed tilsyneladende ikke være hersker. Det ser ud til at Gud, for at realisere sit væsen som magthaver, må lade sine skabninger træde ud af sin egen nødvendighed, for kun ved at lade sit skaberværk træde ind i sin egen nødvendighed, får skaberen tilsyneladende mulighed for at rette sin magt mod noget andet end sig selv. Sådan må det i det hele taget se ud, også inden for denne religion, der hævder at kun en gud er den sande, og at troen på og hævdelser af alt andet er kætteri. Samtidig med at skaberværket er blevet løsrevet fra den almægtiges nødvendighed, dvs. i det øjeblik hvor muligheden for magtens polaritet (dualisering) er dannet, er den "almægtiges" monopol på magten brudt. Skaberen er da ikke længere alt, hvad der er til, omend måske stadig den mægtigste. Der hvor Gud den almægtige er den eneste kraft, der findes (det eneste der findes), dvs. der hvor skaberkraft er hvad der er, netop her falder det skabte sammen med det skabende, uanset hvilken form enheden tager. Den magtudfoldelse, der finder sted her, må med nødvendighed tage sig ud som den almægtiges personlighedsspaltning, eller den alrnægtiges leg i egen sandkasse, dvs. i en verden, hvor der ikke er andet end denne sandkasse. Hvad er magten her, hvor guden er alt, hvad der er? Er magten da selvbeherskelsens selvbeherskende enhed? Herren som er herre over sig selv? Hvem er Herren her? Er han sin egen slave eller sin egen herre? Det ser ud til, at Herren behøver sine skabninger med nødvendighed, for at være magtenhed! Samtidigt med opnåelsen af magtpolaritetens etablering, er den almægtige ikke længere den eneste nødvendighed, der findes; den almægtiges magtmonopol er brudt, også selv om guden stadig er den mægtigste. Den

absolutte magtenhed er en logisk umulighed (set ud fra magtlogikken selv)!

I bibelens fortællinger kendte Guds skabninger i begyndelsen ikke forskellen mellem godt og ondt, og Gud forbød mennesket at spise af træet til kundskab om godt og ondt. Men Gud Herren bød Adam: "Af alle træer i haven har du lov at spise, kun af træet til kundskab om godt og ondt må du ikke spise; den dag, du spiser deraf, skal du visselig dø! "(1 Mos.2,16,17).

I Edens have kendte mennesket altså ikke forskellen mellem godt og ondt, det var ikke i stand til at dømme om Herren selv eller hans skaberværk, dvs. hverken om Herren eller sig selv.

I Edens have vedkendte mennesket sig sig selv under sin egen nødvendighed fuldt og helt, dvs. uden at dømme om godt og ondt.

Spørgsmålet er så, hvad det i det hele taget er, der, ifølge kristendommen udgør den første forbrydelse. Er det det at bryde lovens ord (Guds ord), eller er det det at dømme mellem godt og ondt i det hele taget? Hvad er det onde i sig selv, er det dommen hos mennesket? Hvad er det for et billede, der dannes af Herren her, hvor han netop selv skaber muligheden for at begå en forbrydelse, som medfører den største straf, et menneske kan forestille sig? Hvad er det for en rolle, han påtager sig ved selv at være det mennesket vil være, nemlig udødelig?

Hvis vi fortolker de nævnte momenter, og besvarer de tilknyttende spørgsmål ud fra vor egen menneskelige bevidsthed, som er vor egen skabende spontanitet, og vi går ud fra, at dem, som har skrevet bibelen, på samme måde har skrevet ud fra en lignende spontanitet, og vi udstyrer os med magtens logik, magtens væsen iboende, så falder nogle af de nævnte momenter og spørgsmål på plads i noget, der ligner et svar.

Der er således tale om en forestilling om en herre, som er herre over noget andet. Magtlogikkens

dilemma, det har vi været lidt inde på, er, at magten tilsyneladende er en (logisk) umulighed, set ud fra et krav om dens absolutthed, dvs. ud fra kravet om den absolutte magtudfoldelsesenhed.

Dilemmaet bliver et "onde", der hvor magtens absolutthed fremstår som et normativt ideal.

Magtidealets normative karakter implicerer skellen mellem godt og ondt.

I Guds billede er mennesket skabt! Dvs. i almagtens billede.

Det gode, dvs. almagten, er "idealet". Det onde er det som anfægter idealet; det som indikerer almagtens umulighed, dvs. det, der er udenfor det område, som det ideale billede af en herskers nødvendighed tegner sig for.

I det øjeblik, hvor mennesket kender sin herre, dvs. ud fra det normative ideal om almægtighed, ser det/bekender det sig til, at dets egen skabte nødvendighed udgør en krænkelse af den almægtiges nødvendighed. Fordi denne indsigt er udtryk for en normativ dom, er guden sat som det gode og mennesket som en nødvendighed (menneskets egen nødvendighed), der kan vende sig imod det gode.

Forskellen mellem godt og ondt er her sat inden for magtens logik, med almagtens almagt som det gode.

Spørgsmålet, om hvorvidt forbrydelsen består i bruddet på lovens ord eller i det at dømme overhovedet, bliver et underordnet spørgsmål, idet det væsentlige bliver fortolket, som det der er udtryk for bruddet på magtenhedens autonomi (absolutthed), og sådan fortolker Thomas Hobbes sig frem til det væsentlige ved syndefaldet: "whereupon having both eaten, they did indeed take upon them Gods office, which is Judicature of Good and Evil; (...) it was then they first judged their nakedness (wherein it was God's will to create then) to be uncomely; and by being ashamed, did tacitely censure God himself. And thereupon God saith, Hast thou eaten, &c. as if he should say, doest thou

that owest me obedience, take upon thee to judge of my Commandements?" (s.109 Leviathan).

Forbrydelsen består her i kränkelsen af pligten til at være lydige over for Gud, og denne pligt er forankret i hans ret og patent på at "sætte" det gode (Gud sætter det gode i dobbelt forstand: Han "er" det gode, og han dømmer/har patent på at dømme.

Mennesket forbryder sig i dobbelt forstand: Det "er" en krænkelse af hans nødvendighed, det dømmer selv, dvs., det forbryder sig mod hans patent på at dømme, og her er det gode sat som magten i sig selv, dvs. som gudens enhed.

Det onde og det gode er her to sider i denne forestillede magtlogiske enhed (dualiteten mellem Gud og menneske udgør denne logiske enhed).

Ifølge Elias bliver magtens mønter slået ved udstedelsen af dødstruslen: "Der Tod als Drohung ist die Münze der Macht" (s. 528 MuM). Der må immervæk blive produceret nogle magtmønter i Eliask forstand, hver gang et menneske har troet på denne skabelses- og syndefaldsberetning og lagt den til grund for sin tilværelse som troende.

Samtidigt er gudens udødelighed med til at danne et eksemplarisk billede på magthaveren, og det ikke bare blandt guder, men også blandt de mennesker der har skabt ham i sit billede. Her blandt mennesker ser Elias "driften" mod at overleve som selve "driften"! Men det kommer vi tilbage til meget snart.

TRAGISK KUNST

Det skabende princip, som Nietzsche fremstiller i sit tidligste værk "Die Geburt der Tragödie" (DGdr.), er af en ganske anden karakter end det, man finder i bibelens skabelsesberetning.

Magtlogikken er på ingen måde til stede i den enhed, det dionysiske og det apollinske her udgør tilsammen. Man kan med ret sige, at der er ud fra

den forståelse, som her fremstilles af skaberkraftens oprindelige enhed, i den grad går i rette med ikke bare den dualistiske magtlogik men også den senere Nietzsches filosofi.

Livet bliver, i Nietzsches fortolkning af den attiske tragedie, ikke fremstillet som synd; "Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und pflicht; hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist" (s.29 DGdr.).

Guderne lever et forklarende menneskeliv, de skildrer skæbner, den grusomme død og overfloden.

Forbandelsen er ikke resultat af, at den individuelle nødvendighed ser sig som en krænkelse af den almægtige eviges almægtighed. Døden er ikke straf, den er selv den største helts blinde skæbne, og selv om det værste for helten er at dø; "das aller schlimmste sei für sie, bald zu sterben, das zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben." (s.31 DGdr.), så anfægter døden ikke indholdet i tilværelsens kamp med den; heldens værdighed (livsværdi) lider ingen fornædrelse i dennes forsøg på at overleve, uanset hvordan kampen falder ud: "Es ist des größten Helden nicht unwürdig, sich nach dem weiterleben zu sehnen, sei es selbst als Tageslöhner." (s.31 DGdr.). Det sidste man kan forlange af et menneske (en helt), er at det skal ville døden.

Det egentligt skabende er lidenskab. Denne skaberkraft kan være barbarisk (kun dionysisk) eller forædlet via lysguden Apollons mellemkomst (s.26 -7 DGdr.), hvorved der bliver tale om den egentligt græske tragedie, som netop er både rus (det musiske/dionysiske) og drøm (skinnets skin/det apollinske).

Skabelsesprocesserne består i den tilsyneladende individualiseringsproces' bevægelse begge veje. Det urene ophav forbliver, ikke sig selv lig, men som det det er, nemlig det skabende i forandring.

Den skabergud, som Nietzsche tilbeder i begyndelsen af sit tidligste værk, adskiller sig klart fra den kristne gud ved ikke at udelukke den virkelige forandring. Citat: "Die metaphysische Freude am Tragischen ist eine Übersetzung der instinktiv, Unbewussten dionysischen Weisheit in die Sprache des Bildes, der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist, und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird. >>Wir glauben an das ewige Leben<<, so ruft die Tragödie; während die Musik die unmittelbare Idee dieses Lebens ist. Ein ganz verschiedenes Ziel hat die Kunst des Plastikers: hier überwindet Apollo das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der Ewigkeit der Erscheinung, hier siegt die Schönheit über das dem Leben inhärierende Leiden, der Schmerz wird in einem gewissen Sinne aus den Zügen der Natur hinweggelogen. In der Dionysischen Kunst und in deren tragischer Symbolik redet uns dieselbe Natur mit ihr Wahre, unverstellten Stimme an: >>Seid wie ich bin! Unter den unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter! <<" (92 -93 DGdT.).

Billedets sprog er her ikke ordets, begrebets eller kategoriernes. Sproget med ordene og begreberne omkring viljen fx, begynder iflg. Nietzsche i folkesangen sit umulige forsøg på at skabe et analogt udtryk for "det oprindelige", dvs. den oprindelige urvilje/det urene/det dionysiske/der musiske (s.42 DGdr.).

Nietzsche ser et skel mellem poesien og lyrikken, idet det væsentlige ved poesien netop består i forsøget på via sprogets ord og begreber at skabe analoge udtryk for det musiske urene, hvorimod det lyriske helliger sig skinnen i sig selv, som muligvis kommer af denne urvilje, men som ikke har anden mening end denne at være "tilsyneladende individuel vilje" (heltens skin reserveret den kunstneriske fremtoning/gudstjeneste).

Begreberne for det iboende er i lyrikken noget underordnet, der viser sig ved siden af! (s.43 DGdr.). Musikken fører til billeder, men er ikke på nogen måde billeder i den forstand, at de henviser til eller ligner noget bagvedliggende! Det væsentlige fremtræder, men er ikke på nogen måde analogt med det, der træder frem, hverken som begrebslig forestilling eller som billede, dvs. det forestiller eller svarer ikke til noget andet.

Dvs. der er ikke tale om skin i betydning af tegn! Skindet er identisk med sig selv som skin! Vi har her noget, der minder om det oprindelige "fænomen" i Heideggersk forstand., (se s.31 i Sein und Zeit (SuZ)).

(...) >>Als was erscheint die Musik im Spiegel der Bildlichkeit und der Begriffe?<< Sie erscheint als Wille, (...) Hier unterscheide man nun so scharf als möglich den Begriff des Wesens von dem der Erscheinung: denn die Musik kann, ihrem Wesen nach, unmöglich Wille sein, weil sie als solcher gänzlich aus dem Bereich der Kunst zu bannen wäre - (...) (s.43 DGdT.).

Når han her skriver, at musikken ifølge sit væsen umuligt kan være vilje, så er det kunstnerens individuelle vilje, han tænker på, den, som han netop her siger, at man må holde borte fra fænomenet, dvs. fra fænomenet som selvindlysende skin.

Den individuelle vilje er en forhindring for kunstens sandhed: "Nur so weit der Genius im Aktus der künstlerischen Zeugung mit jenem Ur-künstler der Welt verschmilzt, weiss er etwas über das ewige Wesen der Kunst; denn in jenem Zustande ist er, wunderbarerweise, dem unheimlichen Bild des Märchens gleich, das die Augen drehn und sich selber anschauen kann; jetzt ist er zugleich Subjekt und Objekt, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer." (s.40 DGdT.). (Hvordan han virkeligt ser tilskueren/kunstneren gå op i en højere enhed af fællesskab med guden/det skabende, dvs. i en enhed, der kan sammenlignes med naturfolkenes mytiske tilstande, ser man side 47

(DGdT.). Herved bliver det tydeliggjort, hvordan han mente, at der ved fremførelserne af disse tragedier var tale om en slags gudstjeneste.

For øjet, der ser sig selv som det, der ser, er intet uigennemsigtigt. Der er ikke uigennemsigtige poler af hverken subjekter eller objekter. Kunstneren er her identisk med mediet som sådan, mediet er skaberen, metafysisk spontanitet, natur, verden, den befriende urmoder.

Det, der viser sig, er skinnet eller fænomenet.

Begrebet om individets individuelle vilje og i det hele taget subjekt/objekt -skemaet forbryder sig mod kunstens enhed, dens identiske sandhed; Helten i tragedien er skin, tilsyneladende individualitet, dvs. en individualitet, som ikke giver sig ud for andet end det tilsyneladende. I skinnets undergang bekræftes skaberen, dvs. det urene; det metafysiske bekræfter sig i sin evighed, dvs. i forandringens evighed. Det er glæden over denne evighed, der gør, at den tragiske helts skæbne virker livsbekræftende og opløftende. Heltens individualitet er skin, dvs. fænomen i den selvindlysende tragiske kunsterfaring, ligesom hans tilsyneladende evighed kun er genskinnet af skinnet.

Kun som æstetisk fænomen er tilværelsen retfærdiggjort for evigt (s.40 DGdT.), og det i mere end en forstand. Dvs. livet er mere end et æstetisk fænomen, men kunsten gør os i det hele taget i stand til at leve det bedre. For så vidt sandheden i kunsten er forandringens evighed, og livet i sandhed er forandring, dvs. det virkelige individs virkelige død fx, for så vidt er denne sandhed ikke at foragte, heller ikke i kunsten, for kunsten sætter os i stand til at elske forandringens virkelige evighed.

Tilværelsen bekræftes sandfærdigt som forandring i den græske tragedie iflg. Nietzsche. Men målestokken i kunsten er også "individets evighed", dvs. skinnet af heltens evighed (kærligheden til heltens overlevelse skyldes alt livs kærlighed til

overlevelsen, dermed også det virkelige/dødelige individs livs), som har sin nødvendige modpol i lidenskabens, dvs. Apollon er for evigt henvist til sin modspiller Dionysos. For så vidt som skinnet af individets evighed er målestokken, for så vidt er sandheden, nemlig den at ethvert individ skal dø, ikke at fremhæve i overmål, sandheden skal derfor også tages med mådehold (s.34 DGdr.).

Sandheden, også kunstens sandhed, er lidenskabens, dvs. tilværelsens virkelige selvmodsigelse: opstanden undergangen, alle tings fader (s.33 DGdT.). Den skinbarlige sandhed viser sig via Apollons mellemkomst i skinnets genskin, dvs. i skinnets skin, som en æstetisk nydelse, der hæfter sig ved heltens tilsyneladende evighed, henover lidenskabens amorfe urhav. Den apollinske forløsning finder sted ved den æstetiske illusion, der spreder sig forløsende hen over skaberens evige amorfe urhav af lidelse: "Apollo aber tritt uns wieder um als die vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns mit erhabenen Gebärden, wie die ganze welt der Qual nötig ist, damit durch sie der einzelne zur Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze. (s.33 DGdT.).

Kort sagt har jeg her villet fremhæve Nietzsches lovprisning af det liv, der bekender sig til dets egen foranderlighed, og netop ikke tilbyder anden evighed end den foranderliges eller det foranderlige skin som skin af evigheden. Kærligheden hos mennesket til evigheden, forandringens og den der tilsyneladende er hævet over den, imødekommes i denne kunstfortolkning, uden at anfægte den virkelige tilværelse. Den "metafysiske glæde" består ved denne kærlighed. Udødeligheden er målestokken, den evige enhed, men der er ingen beherskelse/magtlogik. Der er ingen synd! Der er skæbne, grusomhed og overflod!

Kunstens sandhed er her udtryk for "metafysisk enhed". Illusorisk kunstviden opstår når "den vidende" træder ud af enheden; løsriver sig.

Magtens logik er udelukket inden for enhedens intakte helhed. Magtens mulighed opstår ved at mennesket søger at se sig fri af helheden, fx ved at fiksere sig i illusionen om et substantielt jeg. Sand kunst og magtlogik er antagonistiske ifølge den tidlige Nietzsches fortolkning af den attiske tragedie. Det er A/H inspireret af, hvilket vi kommer lidt ind på senere.

Naturfolk

Masse/Gruppe

Herskere/Beherskede

Tegn, Betegnet, Betydning, Gud og hans verden

Det, der bl.a. karakteriserer de såkaldt primitive mennesker, er deres ubehjælpelige forankring i den natur, de ikke forstår at se sig selv som en modsætning til, sådan som vi moderne mennesker gør for vort eget vedkommende.

Kræfterne går for dem uendeligt over i hinanden. Personligheden, grusomheden og gavmildheden lader sig ikke skille fra hinanden. Den enkeltes mere eller mindre pludselige eller uforklarlige død, er på forunderlige måder forankret i den samme grænseløse lunefulde naturs tilbøjeligheder, ligesom overfloden af næring og menneskets formering er det. Naturen og menneskene selv er besat af magter og mere eller mindre skjulte hensigter. Der er allierede her og hinsides, mellem døde og levende. Alt kan bryde igennem og frem af sit skjul. Skæbnen kan læses/tydes i ethvert af menneskets medskabninger og intet kan vides ubeboet af hensigternes former, hverken de grusomme eller de gavmilde. Det enkelte individ kan ikke adskille sin egen skæbne fra sine medmenneskers i den masse eller den mindre stamme det tilhører. Heri består den primitives fællesskab/enhed.

Her kan det at overleve muligvis udfylde hele tilværelsen. Her danner det måske fin mening for den enkelte udelukkende at beskæftige sig med at anbringe sig i den rigtige ende af rækken, som guderne eller fjenderne spiser af. At en stor del af det arvegods vi slæber rundt på, i den ene eller anden forklædning/forklaring, er dannet i det

menneskelige sammenhold mod og med alt andet dødt og levende, besjælet eller afsjælet, må accepteres. Men fortiden er mere end det vi begriber ved den, den er mere end de drifter, tilbøjeligheder og kropslige/mentale egenskaber, vi ser, forklarer og erkender os selv som udtryk for og i besiddelse af. Denne fortid kan vi ikke beskæftige os med uden de selv samme betingelser, som vi udgør. "Det rigtige", i det vi kommer frem til, er ikke nødvendigvis det sande, eller det væsentlige. Både når det drejer sig om at forstå vor samtid såvel som vor fortid, så kan vi have svært ved at afgøre, om det er fortiden, der forgriber sig på samtiden, eller om det er samtiden der forgriber sig på overleveringerne fra fortiden, uanset at det alt sammen går ud på det samme erklærede mål, nemlig at forstå. I et forsøg på at forstå de døde, ved at vække dem til live, klæder vi dem måske ud med vore fikse ideer om dem, eller vi lader dem begrave os og et egentligt, dvs. mere levende liv, fordi vi lader os fikse i bestemte tydninger af overleveringerne, og gør dem absolutte, eviggyldige og afgørende for os selv også.

Elias arbejder i sit værk "MuM" på alment accepteret videnskabelig vis. Han tager ikke sin egen anskuelsesform, sit erkendelsesteoretiske eller ontologiske grundlag op til særlig overvejelse nogle steder her i sit etnologisk/antropologiske værk.

Han definerer slet og ret mennesket ud fra bl.a. en grundantagelse om, at dets livsmønster kan forklares ud fra drift: "Man will nicht nur immer da sein, man will da sein, wenn andere nicht mehr da sind." (s.249 MuM.). Mennesket vil overleve, siger han mange gange, om det så skal være på bekostning af andre medmenneskers liv. Han siger også: "Das schlimmste, was in einen Krieg den Menschen passieren kann, dass sie zusammen zu grunde gehen, erspart ihnen den Tod als einzelne, den sie über alles fürchten." (s.78 MuM.). Sidst af alt vil mennesket dø, og skal det endelig være, så vil mennesket helst at vennerne kommer med i graven! Det er selvfølgelig en fortolkning af

livsdriften, som vil få konsekvenser i det øjeblik, hvor den tages for sandhed.

Elias går tilbage til naturfolkene, til de såkaldte "primitive", for her at finde de mekanismer frem, som han bruger til at forklare også det "moderne" menneske ud fra. Det virker, selv om han ikke er særligt filosofisk funderet. Måske fordi han prøver på at lade de primitive tale selv. "Primitives Dasein spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den "Phänomen" (im vorphänomenologischen sinne genommen)" (s.51 SuZ). Elias kan ikke undgå at ramme noget rigtigt med dette store metodiske værk. Men det rigtige er ikke altid det "sande"; den "væsentlige sandhed".

Jeg vil her forsøge at tage noget af "det rigtige" fra både "MuM" og A/Hs "Dialektik der Aufklärung" (DdA.) i et forsøg på at vise den ikke-dualistiske værensforståelse, som jeg forstår som det væsentlige ved den "før-tekniske magt- og værensforståelse". Måske kan jeg på den måde vise en sammenhæng i den udvikling, der fører til den dualistiske magt. Bl.a. ved også at samle et par ting op af det allerede nævnte i sammenhæng hermed.

De egenskaber Elias finder hos menneskemassen, lader sig for nogles vedkommende allerede påvise ved den tidligere "Meute" (horde) (s.101 MuM.), og forudsætningen for at forstå "massen" (dvs. forudsætningen for at kunne se betydningerne af de begreber, Elias bruger til at forklare menneskemassernes forskellige historiske fremtrædelser med) ligger for Elias til dels i en forudgående forståelse af den mindre horde.

En horde af mennesker er ikke så stor som en menneskemasse, og den danner sig i modsætning til egentlige menneskemasser med et konkret formål (s.103 MuM.). De for massens vedkommende væsentlige egenskaber, nemlig at den vokser (er stor), den bryder sig om tæthed, har brug for mål (omend ikke altid lige konkrete, som vi ser når vi kommer til katolicismen) og er behersket af lighed inden for sit område (s.26 MuM.), er med hensyn til "vokseværket" og tætheden fiktive i en horde, dvs.

de to egenskaber som mangler her, bliver i stedet spillet (s.102 MuM.) og tilstræbt. Ligheden medlemmerne imellem er til stede, ligesom der også altid er et konkret formål tilstede, det være sig en af dem Elias bruger som forbillede når han benævner de forskellige horder (s.103 MuM.). Disse horder kaldes jagt- fordelings- krigs- klage- og formeringshorder, alt efter om disse egenskaber karakteriserer dem overhovedet, eller om egenskaben blot er udtryk for et stadie, en givet horde befinder sig på på et givet tidspunkt. De forskellige betegnelser for horder kan nemlig hæftes på den samme gruppe mennesker, eftersom den samme gruppe kan løbe igennem flere af de tilstande, som betegnelserne henviser til (s.102-104 MuM.). Jagten som giver udbytte slår fx over i fordeling. Før jagten gik ind, havde den samme gruppe mennesker måske gennemført en formeringsceremoni. Klagehorder, som har dannet sig om et medlems død, slår måske over i en krigshorde, idet det besluttes at hævne den døde. Et "religiøst" ritual (det kan være svært for os, at sige, hvad der er, og hvad der ikke er religiøst i "primitive" menneskers adfærd, idet alt, hvad de foretager sig, griber ind i hinanden på måder, som er os aldeles uvant) kan gennemløbe flere forskellige stadier, som hver især kan karakteriseres forskelligt i overensstemmelse med de nævnte karakteristika.

Når det kan være svært for os at sætte sig ind i, hvad der er det religiøse og hvad der er det konkrete hos de primitive, så er det fordi det, som vi ud fra vor tids anskuelser ville kalde det konkrete virkelige praktiske hensyn med fx en jagt, nemlig det at skaffe sig føde, ikke nødvendigvis er det rigtige formål med en jagt for de primitive. For et helt folkefærd kaldet Leleerne, som lever (har levet?) i Belgisk Kongo, går jagten på vildsvin ikke så meget ud på at skaffe sig kød, for dets næringsmæssige værdis skyld (dvs. i moderne håndfast kaloriemæssig forstand). Man har ganske vist en sand passion for kød, men det er mere fordi man føler, at kødet, især fra vildsvin, besidder en kraft fra skoven, som man tiltænker store mytisk livgivende egenskaber. Man anser kødet fra svinet

for at være en gave fra skovens guder. Næringsværdien, som noget konkret mættende, er for dem noget sekundært i forhold til de egenskaber, de mener at få med kødet. Den vegetabiliske og animalske føde, som Leleerne oparbejder på det flade land, er omgærdet af meget mindre respekt, selvom den måske er lige så nærende (s.141 -5 MuM.)

Hvad der derimod for os ser ud som rent religiøs adfærd, er måske for de primitive langt mere konkret virkelighed, end fx vor egen tro på meningen med økonomisk vækst. En primitiv, der tilhører et bestemt totem, oplever sig selv som sit totemdyr eller -plante, frem for det overtroiske menneske vi er tilbøjelig til at reducere ham til.

Hos de mindre grupper af primitive mennesker er det, man finder de mest eksemplariske ønsker om formering. Her går formeringen, følelsen af at være et med naturen og forvandlingen mellem dyr, plante og menneske over i hinanden, altså er der her tale om noget for os decideret religiøst.

"Menneskedyret" tilstræber væksten via de religiøse ceremonier. Valget af totemdyr og -plante falder typisk på fødekilderne, og på vækster som har den egenskab at de formerer sig effektivt: "Der Mann, der von einem Moskito Totem abstammt, will, dass seine Leute so zahlreich werden wie Moskitos." (s.122 MuM.)

I det vi forstår som det decideret religiøse, finder man også de klareste beviser på den primitives manglende distancering fra naturen. Magi, menneskets forvandling, mimesis og trolddom af enhver slags, vidner om de manglende absolutte grænser mellem menneske og natur i den primitives værensforståelse. De religiøse ritualer har til enhver tid en hensigt, eller sigter på forsoning med omgivende kræfter, selv om denne formålsrettethed langt fra er givet på samme måde, som vi er vore formål bevidste. Der er muligvis tale om magttænkning, men den illusion, som vor civilisation lider under, nemlig troen på uanet magt over naturen, kan der ikke være tale om her. For så længe mennesket ikke ser sig selv som noget væsensforskelligt fra det, som det behersker, ved

det, at dets almagt er en illusion. Således viser vores "sandhed" om de primitive (at de er primitive) sig ikke i stand til at udelukke deres; "Die Zauberei ist wie die Wissenschaft (vor tids) auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt. Sie Gründet keineswegs in >>Allmacht der Gedanke<<, die der Primitive sich zuschreiben soll wie der Neurotiker (A/H tilbageviser her en freudiansk påstand); eine >>Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität<< kann es dort nicht geben, wo Gedanken und Realität nicht radikal geschieden sind." (s.17 DdA.)

Illusionerne omkring almagten kommer først ind der, hvor idealet omkring den ene gud som fx i kristendommen dukker frem. Først her dannes der tro på det at gå op i almagts "beherskende" hinsidige enhed.

For den primitive er verden en. Den mytologiske forståelse vidner om naturens gentagelser: "Mythen wie magische Riten meinen die sich wiederholende Natur." (s.22 DdA.). Det er denne evige gentagelse af skabelse og undergang dionysostjenerne tilbeder i Nietzsches fortolkning. Her skuer kunstneren ind i det væsen, han er et med, ligesom "der dithyrambische Chor ist ein Chor von Verwandelten, bei denen ihre bürgerliche Vergangenheit, ihre soziale Stellung völlig vergessen ist: sie sind die zeitlosen, außerhalb aller Gesellschaftssphären lebenden Diener ihres Gottes geworden." (s.52 DGdT.). Forståelsen iboende forsøgene på at indvirke på naturens orden er her ikke-sproglig, ligesom forsøget på med magi at skade ens fjende ved at brænde en af hans hårlokke ikke forudsætter sproget, men identiteten mellem fjenden og hans hår.

Begyndelsens til sproget er måske som A/H forestiller sig, hvor dannelsen af navne skulle finde sted: "Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen." (s. 21 DdA.). Men selv om der her er en forskel på det kendte og det ukendte, som det kendte netop kommer til at betyde, så er det ikke ensbetydende

med, at der bliver sat et absolut skel i tilværelsens enhed. Tegnet og det betegnede opleves slet ikke som noget adskilt: "(.): für den primitive Menschen fällt das Zeichen mit dem Gezeigten zusammen (..). Das >>zusammenfallen<< ist keine identifizierung zuvor isolierten, sondern ein Noch-nicht-freiwerden des Zeichens vom Bezeichneten." (s.82 SuZ.). Heideggers pointe er, at den primitive ikke er "teoretisk" anlagt, og at tegnet som sådan blot foreligger forankret i den værensstruktur, som Heidegger i "sein und zeit" bestræber sig på at afdække som værende den absolutte menneskelige værensstruktur. Tegnets betydning er forankret i den primitives "Weltlichkeit". Det, der er karakteristisk for den eksistentiale værensstruktur overhovedet, må ligeledes være gyldigt i et "primitivt" menneskes værensstruktur. Dvs. for så vidt der overhovedet er tale om tegn, så må det være gyldigt for ham, når han skriver: "Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes (funderet), das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt." (s.82 suz.). Spørgsmålet er, om "zuhandenheit" for Heidegger her har samme betydning i den primitive tilværelse, som dets betydning i hans fremstilling af det i relation til den moderne tilværelse. Dvs. spørgsmålet er, om tegnet "ligger for hånden" for os som det gør for den primitive, og det gør det selvfølgelig ikke! (s.82 suz.). Men der, hvor tegnet er etableret, der hvor det er blevet funderet som tegn, der må det udmærke sig ved at påvise en "henvisningshelhed" en "Weltlichkeit" (tegnet udmærker sig netop ved at lade det ikke påfaldende træde frem og blive påfaldende, lige så snart vi forstår tegnets værdi af tegn, ellers var det netop ikke tegn). Og det er, hvad vi går ud fra, eller hvad vi tager som forudsætning, når vi prøver på at forstå de primitives efterladenskaber som tegn.

Men den tilværelse, vi her forestiller os, eksisterer ikke mere, når vi ser dens overleverede tegn. Ikke desto mindre må man forsøge at forstå tegnene i deres tabte sammenhænge, dvs. som om deres mening ikke var gået tabt. spørgsmålet er, om

vi herved kan lære noget afgørende om forskellen mellem den teoretiske og den ikke-teoretiske indstilling. Det ser ud til, at de primitives forståelse af verden ikke var udtryk for den reduktionistiske indstilling, som både Heidegger og A/H er enige om karakteriserer vor moderne værensforståelse, uanset hvor stor forskel der så i øvrigt er på de måder A/H og Heidegger fremstiller den moderne reduktionisme på hver især.

For Nietzsche findes der et skel mellem kulturpersonens diskontinuerlige hverdagsoplevelse og naturens sande væsen i sig selv, som er naturkraftens evige enhed: "Die Kontrast dieser eigentlichen Naturwahrheit und der sich als einzige Realität gebärenden Kulturlüge ist ein ähnlicher wie zwischen dem ewigen Kern der Ding, dem Ding an sich, und der gesamten Erscheinungswelt:(..)" (s.50 DGdT.). Nietzsches fremstilling af det ur-ene, det spontane, er her en forklaring. hvori der optræder et ontologisk begreb (i modsætning til den virkelige kunstneriske oplevelse, hvor det spontane endnu ikke er blevet til genstand for sig selv, eller har sat sig som sin egen mulighedsbetingelse, hvorfor der heller ikke er tale om ontiske uigennemsigtige poler af subjekter eller objekter), som netop henviser til det Transcendentale, på lignende måde som det for Kant problematiske begreb om substansen/det væsentlige gør. Nietzsche tiljubler (s.101 DGdT.) netop Kant for det, han ser som hans udstedelse af "orakelordet"(lidt omvendt!), dvs. Kants erklæring om det principielt umulige i at komme til den adækvate erkendelse af det transcendentale objekt, tingen i sig selv.

Nietzsche giver udtryk for, at den blinde positivistiske optimisme fornægter det skabende, det væsentlige, uberegnelige (inkommensurable) og irrationelle, for oplysningen kommer (iflg. Nietzsche og A/H) på trods af sin intention ikke fri af naturens mytiske kredsløb eller det metafysiske ved at tabuisere det aldrig helt kendte. A/H ser den moderne positive videnskab som en bevægelse, der netop gør fejlen at udstede et tabu over for det ukendte: "Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein

gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draussen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist." (s.22 DdA.). Det er for dem det samme som at udstede et universelt forbud mod at tænke tænkningen, dvs. mod den dialektiske tænkning, som uundgåeligt følger med forståelsen af meningen, som fx er lagt i navnene på de ukendte hensigter (præanimisme) eller de ukendte guder (animisme). Det universelle tabu forbyder også den mere nænsomme (og moderne) tænkning i deres øjne, dvs. den tænkning, der ikke bare udøver vold mod alt, hvad der ikke forskelsløst går op i det "kendtes skema", eller det som man nu tilfældigvis har fået øje på, og som måske først og fremmest får den mening at være forbud mod "erkendelsen".

Sproget viser for A/H ud over sig selv, eller som Heidegger siger, tegnet (som en slags skin) viser sig som det (kendte) der også viser hen til det, der ikke viser sig ved sig selv, og som netop er det kendtes betydning (den funderede mening). Mening er mere end de positive fakta den logiske positivisme arbejder med. Den er fx udtryk for det reale, det være sig "das Ding an sich" eller Ur-viljen, Gud, guderne, ånderne, det spontane, sexualdriften, viljen til overlevelse, viljen til magt eller hvad man nu kunne forsøge på at forklare og reducere livet til i et forsøg på at sige noget rigtigt.

Kong Ødipus oplever, at mennesket ikke kan bryde ud af naturens orden (helhed/enhed) uden at gøre vold på sig selv. For så vidt som det mægtige er mægtigt over sig selv, er det også genstand for sig selv, ligesom den almægtige, der behersker sig selv, også er offer for sin sin egen magt. Hvis man skal sammenligne Kong Ødipus' situation med Gud den almægtiges, som Gud skildres i bibelen, så ligger der en forskel i, at Ødipus er udtryk for intention hos et subjekt om at træde ud af naturen, i modsætning til Gud den almægtige, der objektiverer sig i genstanden/objektet. Dvs. magtrelationens polarisering opstår i disse to eksempler på skabelse via en modsatrettet forandring.

Den primitive er på samme måde som Ødipus forankret i naturen. Den visdom, Ødipus bliver vidne til, dvs. som han (i fortællingen) udvikler den, kan formuleres sådan: >>Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut<< (s.10 DdA.). Ødipus forbryder sig mod naturen (sig selv) ved at gøre det unaturlige, han begår incest og slår sin far ihjel. (fædre er forøvrigt heller ikke noget man ofrer, men noget man ofrer til!). Han kommer uforvarende til at sande det sure ved visdommens frugt: >>Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen, Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur<< (s.57 DGdT.).

Men forbrydelsen eller biddet i den "sure frugt" er ikke for Nietzsche en anfægtelse af tilværelsen, tværtimod; jo mere "arisk" dvs. aktiv og mandig den er, jo mere storartet og livsbekræftende er den i forhold til det passive, "det kvindelige", dvs. det jødiske (s.59 DGdT.). Adam blev jo lokket, ligesom det aktive i syndefaldsmyten ikke forekommer særligt heroisk. Tilværelsen er for ham en selvmodsigelse. Individets løsrivelse fra helheden, naturen eller sin gud, er selve individuationsprincippet. Nietzsche foretrækker Dionysos frem for jødernes syndefaldsmyte. Dvs. han foretrækker den aktive betvingelse af guderne i kraft af af visdommen omkring deres grænser fx (s.57 DGdT.), frem for den passive forbrydelse mod Guds orden. Han fornægter ikke smerten i processen, eller illusionens karakter af illusion, dvs. individets virkelige forankring i helheden, tværtimod han vil have os til at elske de skønne illusioner, som lever ved smerten.

Odysseus rejser rundt og besejrer guderne ved at gøre det, han ifølge sin natur ikke kan, og hvis det lykkes for ham at gøre det, så har han vundet sit "jeg" på bekostning af noget andet i sig selv. Forskrifterne siger, at mennesket ikke kan sejle forbi Sirenerne og høre deres sang uden at blive offer for den. Odysseus gør det alligevel. Han sejler forbi, hører sangen og det trækker slemt i kroppen på ham, men han har regnet ud, hvordan han kan gøre, hvad man ikke kan! Gudernes magt er færdig, men visdommen er betalt med tabet af lyst.

Fremover findes der en mulighed for ham, som betyder afsavn på andre områder. "Det fysiske" begær efter de skønne kvinder med deres løfte om lyst, kan sættes ud af spillet til fordel for fremtidens fornuftige selvbeherskende "jeg" (DdA. s.39, 40 og 41).

Odysseus lever i sine egne betydninger (det for medmennesker og fremmede magter ukendte), som består i intentionen om at gøre det af med gudernes magt. Han står for A/H for det opvågnende "teoretiske jeg". Han spiller på forskellen mellem sprogets værdi af tegn og billede, dvs. en forskel som den blinde natur, den uintelligente primitivitet endnu ikke har forstået. Han holder de pålydende konventioner og bryder dem alligevel. Han gør, hvad man ifølge alle beskrivelser ikke kan: Sejle forbi Sirenerne, uden at fortabe sig i deres lyst. Han finder en smutvej, som der ikke er taget højde for af magterne. Naturkræfterne kan ikke forhindre ham i at binde sig til masten, eller at svendene stopper ørerne til. I sit forsøg på med list at betvinge naturens blinde kredsløb, bevæger han sig hen imod en adskillelse af anskuelse og begreb, billede og tegn. Det er noget nyt i forhold til den tidligere mytologiske værensudlægning, det er et skridt hen imod det, som bliver kendetegnende for den moderne videnskab; "Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild sollte sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen." (s.24 DdA.). Naturerkendelsen og naturen falder i den vågnende rationalitet hos halvguden Odysseus fra hinanden.

Den symbolske lære, som de tidligere præster og troldmænd forkynnder, står i modsætning til den moderne videnskab, som opererer med de neutrale kendetegn, der netop ikke ligner det de betegner, eller på nogen måde er identisk med det de betyder: "Die Lehre der Priester war symbolisch in dem Sinn, dass in ihr Zeichen und Bild zusammenfiel. Wie die Hieroglyphen bezeugen, hat das Wort ursprünglich auch die Funktion des Bildes erfüllt." (s.23 DdA.).

På samme måde kan den intenderede mening da også falde sammen med billedet fremover.

Det erfarede viser sig altid som givet, dvs. det er "båret" i sin betydning. Det er det, Heidegger mener med, at tegnet er funderet som noget værende i dets væren, dvs. i sin betydning (Weltlichkeit). Ontologisk er tegnet funderet i en henvisningshelhed, som netop bærer dets snævrere betydning (henvisning). Vi forstår ordene som ord før vi forstår, hvad de betyder som ord. Først når ordet er afdækket som ord (bred betydning) kan vi begynde at forstå det (i snæver betydning) (s.78 SuZ.). Således kan billedet være funderet som værende noget der både ligner og betyder det samme. Men tegnet og billedet kommer til at adskille sig fra hinanden, idet tegnet ikke nødvendigvis er sådan som det, det henviser til, mens billedet i modsætning hertil ligner det afbildede. (s.587 Logische Untersuchungen (LU)).

I den tragiske kunst fører musikken til billeder, uden at de ligner musikken, derfor har denne kunstform (i Nietzsches fortolkning) sin sandhedsværdi ved ikke at pege ud over sig selv. Der er ingen metafysiske begreber om det transcendent. Var billederne billeder på noget, ville vi danne os begreb om dette noget. Det ville blive skin af det substantielle fx. Men det transcendent kommer først ind, hvor han vil beskrive, hvad den dionysiske kunstner oplever, når han er identisk med det skabende og uden forklarende fikseringer i noget bærende/væsentligt. Den tragiske kunstners erfaring er udtryk for den sandhed, der ikke behøver fornuftens eller intellektets begreb om det bagvedliggende objekt, eller den oprindelige mulighedsbetingelse/skaberkraft, for at være i sin sandhed, dvs. sin intakte væren.

Husserl skriver om iagttagelsen i det tilfælde, hvor den ville gøre, hvad den prætenderer til enhver tid, nemlig at give sin genstand fuldt ud, dvs. i den rene anskuelse; hvilket her kan betragtes som en tilnærmelig analog beskrivelse af den ideelle kunsterfaring som Nietzsche ser den.

Husserl: "Wäre die Wahrnehmung überall, was sie prätendiert, wirkliche und echte Selbstdarstellung des Gegenstandes, so gäbe es, da ihr eigentümliches Wesen sich in diesem Selbstdarstellen erschöpft, für jeden Gegenstand nur eine einzige Wahrnehmung." (s.589 LU).

Den absolutte erfaring af "en ting i sig selv", som ingen menneskelig anskuelse formår at give i virkeligheden, er den som Kant ifølge Heidegger forestiller sig den kristne gud giver tingene i. Guden som ifølge sit ideal er almægtig, skaber selv genstanden i sin anskuelse, derfor er tingen her givet fuldt ud. Tingen, som den foreligger i den guddommelige anskuelse, skylder ikke andet end sin guddommelige skaber sin eksistens. Guden er selve muligheden, alt hvad der er, dvs. den eneste nødvendighed. Gud tænker ikke, han anskuer. (s.23 Kant und das Problem der Metaphysik (KudPdM.)). Kant selv siger imidlertid, at mennesket ikke kan forestille sig, hvordan noget vil tage sig ud under andre anskuelsesformer end sine egne (s.139 "B" KdrV.), følgelig må mennesket (iflg. Kant) heller ikke kunne forestille sig, hvordan den almægtige anskuer tingene.

Den dionysiske kunstner er til på en måde, som ikke kan "begribes". Hans erkendelse er intuitiv, han er et med sit værk. Han er sin gud, sin egen mulighed når Nietzsche skal forklare det, men ellers falder den kunstneriske virkelighed her ikke fra hinanden i mulighed og virkelighed. Der er intet uden for denne virkelighed i denne virkelighed. Først med intellektets begreber om erkendelsens mulighedsbetingelser brydes helheden, også selv om det eneste, vi ved her, er, at vi ikke kan vide, hvad det reale er i sig selv, uanset om det drejer sig om jeg'ets, materiens eller gudens substans, eller den metafysiske helhed, som er skaberkraften "i sig selv".

Fornuften, intellektet har ikke splittet verden med begreber, hvor den metafysiske forståelse gælder. Den har ikke sat erkendelsen som real, og dermed sig selv som identisk med kendskabet til muligheden, over for det virkelige. Dette skel vil

jeg komme ind på igen ved behandlingen af Descartes, der om nogen er udstyret med et teoretisk jeg.

Hvis der inden for den mindre "horde" hersker nogenlunde lighed i sammenholdet mennesker imellem mod den omgivende natur, så forsvinder ligheden, når mennesket kommer til de større menneskemasser. Præsterne eller herskerne skiller sig ud fra de beherskede. Magtens kunst, som Moses eller andre præster og herskere udøver den, forklares af Nietzsche og Elias ved udstedelsen af dødstruslen. Indstiftelsen af det sakrale område i afgrænsningen fra det profane område, bliver udtryk for introduktionen af magtens område. Syndefaldsmyten er et vidunderligt instrument i hænderne på Moses. Behovet for medicin forudsætter sygdommen. Behovet for at blive frelst fra sin lidelse forudsætter selve lidelsen. Behovet for at blive frelst fra sin synd forudsætter selve synden. Behovet for at slippe af med dødstruslen forudsætter dødstruslen. Mosebøgerne indeholder synd og dødstrussel så det forslår noget. Mosebøgerne er et vidunderligt instrument i hænderne på magthaveren, præsten Moses. Med troen på skabelses og syndefaldsmyten opstår behovet i masserne for præsternes tilbud på soning i offerceremonierne. De sårede får behov for helse, menneskemasserne får brug for de herskere, som tilbyder dem en tilsyneladende vej ud af lidelsen. Nogenlunde således falder Eliases og Nietzsches slutninger; at det er en lidt forenklet sammenfatning af, hvad beherskelsekundskab er i deres øjne, vil det følgende vise.

Mennesket behøver ikke nødvendigvis at forstå, hvorfor et forbud (tabu) etableres for at overholde det. Forudsætningen for at et tabu kan opretholdes ligger eksempelvis enten direkte i den manglende forståelse for, hvorfor det introduceres, eller i den magt hvormed forbudet faktisk bliver opretholdt. De der overholder, underkaster sig forbuddet, det symbolske tabu, kan gøre det, fordi de ikke har gennemskuet sandheden bag det: Gudernes magt er lige så usynlig som konsekvenserne af at overskride præsternes bud. Symbolerne, som præsterne udsteder, står som udtryk for det

ukendte, og selv om mennesket ikke tror på det, som det ikke kan vide, dvs. selv om det ikke fæster meget tiltro til præsternes trolddom, så har præsterne måske allerede etableret sig som de magthavere, der kan håndhæve gudernes magt med den jordiske. "Wer die Symbole verletzt, verfällt im Namen der Überirdischen den irdischen Mächten, deren Vertreter jene berufenen Organe der Gesellschaft sind." (s.27 DdA.⁹)

En præst (en præstelig hersker) hersker ved at lade sine undersåtter forblive afhængige af medicinen. Dvs. ved at holde sygdommen vedlige samt troen på dens afhjælp. Nietzsche sammenligner præstens forhold til de troende med hyrdens forhold til fårene: "Ich leide: daran muss irgend jemand schuld sein - also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihr: Recht so, mein Schaf! Irgendwer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld- (..)" (s.116 Zur Genealogi der Moral (ZGdM.)). Præsterne forkynder skylden, etablerer såret, og sørger for at det forbliver friskt i ofret ved at vende ofrets søgen efter årsagen indad i oferet selv. I stedet for at lade såret heles, vendes den troendes opmærksomhed indad, hvorved den troende aldrig kommer længere end til den evige resigneren over synden, i stedet for at gå til den virkelige årsag, som ligger i det ydre.

Men Nietzsche mener også at præsterne til dels selv er nødt til at lide under sygdommen, ellers kunne de ikke forstå sygdommen (s.113 ZGdM.). Det er derfor, han ikke har så meget til overs for dem. Han foretrækker den rene usplittede ariske handlemåde.

⁹ Under henvisning til kravet om renhed, dvs. i forsvaret for det ophøjede, indføres udrensningen af det urene. Idealiteten centrerer sig om race, oprindelse, position i evolutionens hierarki, hvor referencerne på ingen måde behøver at bygge op om fortid, guddommelighed eller overjordiske kræfter, for at hente undskyldningen påskuddet for at bruge den jordiske magt mod de jordiske. Socialdarwinismen lå til grund for det terrorregime, som A/H hele tiden havde i baghovedet, da de skrev DdA. De forstod om nogen, hvilken mentalitet der lå bag den magt, terror, som udfoldede sig i det synkende regime, dets opkomst og forfærdelige tilstand.(2019)
<https://www.topographie.de/publikationen/ausstellungskataloge/nc/1/>

I øvrigt mener jeg, at man ikke kan vide eller tænke sig frem til, om de første og/eller de senere præster selv var/er offer for troen på, hvad man ikke kan vide, lige så lidt som den virkelige tro eller overbevisning lader sig afdække, fordi den ikke har behov for at manifestere sig ud ad til. Men inden for den snævre kreds af mennesker (hvor den enkeltes overlevelse ikke er af synderlig værdi uden de andre, fordi et liv alene i ødemarken fx allerede er en lige så åbenbar umulighed, som det åbenbare i fordelene ved at være flere i flokken skinner i øjnene), ser fordelene ved at benytte sig af den magt, der ligger i at lade andre tro, hvad de ikke kan vide, mindre påfaldende ud. Først når man kommer til masserne, hvor Nietzsche opholder sig i ZGdM., er der virkelig fordel i at befinde sig i den rigtige ende af den række døden, i form af ressourcemangel eller krig, tager af. Fordelen består i at placere sig som den, der i andres øjne ser en alment gældende livsfare før de andre, og som derfor tilsyneladende er mere kostbar end andre for helheden. Helheden begunstiger præsten med en position, hvor han selv ofres som den sidste, eller i hvert fald ikke før man har mistet sin tro på ham og hans budskab og er holdt op med at tage ham som garantien for sin egen overlevelse. Præsten benytter sig her af fordelene ved at kunne lade andre tro, hvad de ikke kan vide, og af at være den eneste, som ved, hvad der ligger bag foranledningen til deres specifikke overtro, hvis det er uærlig tro han spreder. Der hvor den enkeltes skæbne er og opleves som identisk med medmenneskets, er troen hos præsten muligvis mere ægte end i den menneskemasse, hvor det mere drejer sig om at overleve på trods af og på bekostning af medmennesket.

Elias har fundet et eksempel på, hvordan mennesket kan skifte "tro" fra det ene øjeblik til det næste, dvs. fra det øjeblik, hvor fordelene for den enkelte er at forblive under en floks kodeks (tabu, det sakrale område) og til det øjeblik, hvor flokken med dens sammenhold omkring tabuet, troens indhold, ikke længere garanterer for den enkeltes beståen.

På siderne 258 til 268 i "MuM." beskriver Elias, hvordan Flavius Josephus redder sig selv igennem et slag som feltherre for en jødeopstand i Galilæa.

Mens selve slaget står på, dvs. mens han er feltherre for jøderne i deres kamp mod besættelsesmagten (romerne), står han for sine soldater som den fører, der vil gå i døden forud for alle de andre. Det er den måde, han får alle de andre til at gå i døden for sig selv på. I selve kampen er romerne føde for hans overlevelse, deres død er identisk med hans overlevelse. Han taber slaget sammen med Jøderne. Og i et forsøg på at undgå romerne ender han på et et tidspunkt i et skjul sammen med 40 andre undvegne jøder. Her holder man sammen om at skjule sig for romerne, selv om mange jøder i overensstemmelse med deres skik har begået selvmord. Men på et tidspunkt bliver de røbet, og romerne finder ud af hvor Josephus er. Ham lover de livet.

Josephus er søn af en præst, og giver sig ud for at være skrifteklog og for at være i stand til at tyde drømme. Han har (meget belejligt) lige haft en drøm, som siger ham, at den romerske feltherre, han netop har tabt imod, Vespasian, vil blive kejser over hele det romerske imperium og Tito, hans søn, efter ham. Hans tolkning går på, at Gud har vendt sin velvilje til romernes fordel, og skænket sandheden om deres fremtid til ham, hvorfor han ser sig som udvalgt til levende at overlade den og sig selv til romerne. Han forsøger altså med sin tolkning at legitimere sit ønske om at overgive sig og sit liv til romerne over for de jødiske soldater, han har skjult sig sammen med, i en situation hvor både de og han trues med at blive brændt ud af deres skjul, hvis de ikke overgiver sig. De andre jøder er kun interesseret i at gå i døden med ham, måske fordi det egentlig kun er ham, der har en chance for at overleve i romernes hænder. Disse hans forhenværende fæller er derfor nu fjender i hans bevidsthed, men kender ham kun som deres rettroende feltherre. De vil forhindre ham i at overgive sig til de romere, der beundrer ham for hans krigskunst.

Han undgår imidlertid soldaternes forsøg på at få ham til at begå selvmord, og deres tiltag i retning af selv at slå ham ihjel. Dels benytter han sig af den overtalelsesevne, der ligger hans autoritet (karismatisk magt), dels overlever han ved list. Under et til lejligheden opfundet påskud får han sine soldater til at dræbe hinanden efter lodtrækning, og ved at overbevise dem om, at han ved samme proces ikke vil kunne undkomme døden sammen med dem. Han bliver dog på forunderlig måde en af de to sidste, og den sidste kan han godt overtale til at overleve sammen med sig selv.

Hans bedrag er eksemplarisk i Eliases øjne. Elias skriver om tilfældet Flavius Josephus: "Die Täuschung ist vollkommen. Es ist die Täuschung aller Führer. Sie geben sich so, als gingen sie ihren Leuten in den Tod voran. In Wahrheit aber schicken sie sie in den Tod voraus, um selber länger am Leben zu bleiben. Die List ist immer dieselbe. Der Führer will überleben; er kräftigt sich daran. Feinde gebraucht er offen, dazu sind sie ja Feinde. Seine eigenen Leute kann er nur versteckt gebrauchen¹⁰." (s.266 MuM.).

¹⁰ Vore dages Putin er heller ikke tabt bag af en vogn. Kernerussere spares i stor stil for militærtjeneste, våbenføre erklærede modstandere af krigen i Ukraine risikerer at blive sendt til fronten som straf. Det styrker russernes sammenhold. Den ortodokse russiske kirke støtter op om krigen, kalder fjenden pædofil og fjender af kernefamiliens højeste værdi, pater familias og det hierarki, der genspejles i den samfundsstruktur, som ruslands politiske landskab aftegner. Putin er først og fremmest et magtmenneske, formet som sådan i kernen af det daværende USSR's efterretningstjeneste, hvor fjendebilledet var kapitalismen, som kommunismen tabte til. Magtens væsen har mange ansigter, og det er lidt sjovt at læse sin egen tekst fra lige før murens fald. Os- og dem-logikken har fundet nye udtryk, men er sig selv alt væsentligt den samme. Det handler om masserne og deres ledere, om sammenholdet mod de andre. Genesen findes i den sociale selvforståelse på vores side også, den semantiske genese, som man kun forstår, når man har fat i den skabende, dvs. kunstnerens tilgang til det væsentlige. Jeg er stor fan af Lars Von Trier, der om nogen forstår at vise forfængelighedens jeg, som resultat af sindets, det individuelle og sociale semantiske genese. I Riget går alle under for sig selv i sidste ende, de henslæber deres liv bundet op i deres eget meningsregime, og går under for den ultimative instruktørs almagt, der beskriver sig selv som djævelen, det diabolske over for det symbolske. Hvis man skal tale om den højeste realitet her, så er det den kunstneren selv. Heltene med deres symbolik, godhed, retfærd, storhed, udmærkelse dør for deres (virtuelle) værdier, ligesom vore ledere er parat til at ofre ikke bare store bededag for kampen for demokrati og frihed. Det skorter ikke på drama, heller ikke mere end 3 årtier efter murens fald, vestens endelige sejr. Det slutter ikke, med mindre at en af vore ledere lykkes med at tage det hele med i graven af ren og skær forfængelighed. Verden var ikke god nok for det

Som parallel til den kristne sygdom, dvs. syndsbevidstheden, som Nietzsche fortolker den, kan man se Eliases begreb om "der Stachel" (brodden). Elias taler (s.335-339 MuM.) om sammenhængen mellem det at udstede en dødstrussel (som det finder sted ved proklameringen af menneskets latente syndighed) og etableringen af det, han kalder "einen Stachel". Dødstruslen er en befaling, et bud som hævdes af en stærkere, eller bare af en, der opfattes som værende stærkere end den, der udsættes for truslen. Truslen på livet resulterer i "brodden", dvs. et element i det menneskelige sind, et sår, en lidelse som forbliver gennem lang tid, hvis mennesket ikke hurtigt finder aflad for den. Denne indre lidelse (foruden distancelasten slet og ret, dvs. en frygt mennesket iflg. Elias simpelt hen har, og som jeg ikke vil komme ind på her, eftersom det vil blive alt for meget, og efter som jeg synes at definitionen kunne finde et dybere fundament end det han udvikler. I øvrigt beskrives Eliases distancelast i MuM. s.72 - 74) kan mennesket søge aflast for på forskellig vis. Typisk finder aflasten sted i massen, det være sig en menneskemasse bestående af soldater, eller en masse bestående af jøder eller katolikker etc. Men befalingen (dødstruslen fx) kan få en anden virkning, den kan slå tilbage. Den, der afgiver befalinger, risikerer, at befalingen slår tilbage fra massen (s.341 -3 MuM.). I realiteten må enhed magthaver til enhver tid frygte for, at massen skal vende sig imod befalingens ophav, fremfor at søge aflast i massen eller ved at fordele befalingen videre ned i hierarkiet, og det uanset om hierarkiet findes inden for en hær eller en religiøs orden. I realiteten står og falder enhver præsts eller magthavers status i og med overholdelsen af de fra hans hånd kommende bud. Massens magt er til enhver tid større end magthaverens, magtens afmagt er proportionel med massens reelle magt. Hvis ikke menneskemassen fx holder målet for ordenen for øje, dvs. holder fast ved troen på frelsen i sidste ende, livet efter døden, hvis ikke massen giver den aflast og tryghed

forfængelige jeg, derfor tog den sidste, den største og ledeste leder verden med sig i graven. Lars Von Trier er ironisk, men Putin er ikke for sjov.(2023)

som befalingen/dødstruslen har afstedkommet behov for, hvis ikke befalingen har sat sig ordentligt fast (dvs. hvis indstiftelsen af det sakrale område/magtens magt ikke er overbevisende), hvis massens medlemmer ikke ser nogle forhindringer for at gå uden for massens dogmer eller gyldige grunde for at forblive under dem, så smuldrer magtens enhed, den går i opløsning. Det er hvad magthaveren frygter over alt. Det er hans "Stachel", Elias kalder den hans "Befehlsangst" (s.341 MuM.).

Jødedommen afstedkommer kristendommen. Sønnen (Guds søn)dør på korset som udfrielse af menneskets lidelse. Jødedommen er for Nietzsche svagheden selv, de sårede dyrs, hadets religion. Ud af dette præstelige folk springer kristendommen. Jesus, dvs. en konge korsfæster sig for folkets skyld! For at udfri menneskeheden fra dens lidelse. Hvilken paradoksal forestilling, at magtviljen skulle ytre sig som vilje til selvdestruktion, af kærlighed til de svage, de lidende, dvs. som en andenrangsvilje; "Dieser Jesus von Nazareth, als das Leibhaftige Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die seligkeit und den Sieg bringende >>Erlöser<< war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen werten und Neuerungen des Ideals?" (s.26 ZGdM.). En sådan forestilling finder man kun hos forarmede mennesker, dvs. hos mennesker, der er domineret af reaktion, dvs. mennesker som resignerer, som er blevet passive og pacificerede. Nietzsche elsker gennem hele sit forfatterskab det store, det aktive, viljen til det store, dvs. det han ser som den egentlige skaberkraft, det som er stort nok til at indeholde livets selvmodsigelse. Forskellen mellem den magtvilje, man finder fremstillet i "ZGdM." og den metafysiske kunstneriske skaberkraft, som kommer til udtryk i hans fortolkning i "DGdT", er at den, han finder i den attiske tragedie, ikke nødvendigvis implicerer magttænkning. Det store, han finder i tragedien, er muligvis udtryk for fødsel og død, men ikke nødvendigvis magten i den forstand, hvor fremskridtet bliver gjort identisk med et fremskridt i vækst af det store på

bekostning af det svagere som han fremstiller det i "ZGdM.": "(..) der Tod Gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu größerer Macht erscheint und immer auf Kosten zahlreicher kleinerer Mächte durchgesetzt wird. Die Größe eines >>Fortschritts<< bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm alles geopfert werden musste: die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mens geopfert - das wäre ein Fortschritt (..)" (s. 65 -6 ZGdM.). Man kunne indvende, at det der gælder her i citatet er virkeligheden, i modsætning til i det tidligere værk, hvor han taler om kunstnerisk skaberkraft. Jeg mener bare, at man kan sige, at det gælder som en grundantagelse overhovedet i hele "ZGdM.", at kraften er en magt/herskervilje. Hvad der galt som det metafysiske i tragedien, var skaberkraft som ikke nødvendigvis lå til grund for eller med nødvendighed implicerede magtlogik! Det er altså noget nyt, at sige at viljen kun kan ytre sig som vilje til magt og beherskelse over noget andet, og at sætte målet for det beherskede som målet for selve fremskridtet/succes.

Hovedpointen i hans senere værk er, at svaghedens idealer har sejret over de store idealer. Alle værdier er udtryk for viljesytringer. Jødedommen, som går over i kristendommen, er udtryk for, hvordan andenrangsmennesker forsøger at lægge en mening ind i tilværelsen, som gør den til at leve med. Det er i strid med magtviljens væsen at ofre sig for svagheden, for noget andet end viljen selv. Derfor må det være jøderne, eller de svage sårede mennesker selv, der har fortolket gudens korsfæstelse som den stærkes selvopofring for menneskehedens frelse. De svages idealer sejrer." "(..) das Volk hat gesiegt oder >die Sklaven< oder >der Pöbel< oder >die Herde< oder wie Sie es zu nennen lieben - wenn dies durch die Juden geschehen ist, wohlan! So hatte nie ein Volk einen welthistorischere Mission. Die Herren sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt." (s.27 ZGdM.).

Den stærke vilje skaber stater, store vidunderlige stater. De blot vegeterende mennesker er som pattedyrene, der er blevet drevet op af deres vægtløse tilstand i havet, for at blive led i en stor stærk stat. De blonde rovdyr sætter sig igennem overfor de svage. De kommer som et lyn fra en klar himmel. De bliver årsag til samvittigheden, men har ingen selv. De er retfærdiggjort ved deres handling, dvs. ved deres dannelse af staten, en dannelse som intet har at gøre med kontrakt. De retfærdiggør sig på samme måde som en moder retfærdiggør sig ved at sætte sit afkom i verden. De er retfærdiggjort simpelthen ved at kunne! (se s.17 anden afhandling i ZGdM.).

Det mægtige holder af det mægtige, dvs. sig selv. Det hæslige/mægtige er hæsligt/mægtigt og det har aldeles ingen dårlig samvittighed over at være det. Det er de svages magtvilje, der kommer til udtryk, når de siger, at det er en synd at leve og have det godt i en verden, hvor der er så megen lidelse. "De hæslige" elsker sig selv for "det hæslige", det er således, i Nietzsches fortolkning, ikke de stærkes dårlige samvittighed, der driver dem ind i tilbødelsen af gudens selvopofring og tilbud om udfrielse af dårlig samvittighed over at de iflg. deres væsen må betvinge alt det mindre. Her adskiller han sig fra Elias, når Elias forsøger på at forklare, hvorfor "klagerreligionen" har haft og har så stor magt over os.

"Die bedeutendste aller Klagerreligionen ist das Christentum." (s. 16 i MuM.) . Hvorfor er kristendommen fremherskende? Det spørger Elias også sig selv om og svarer bl.a. : "Die jagd- oder Hetzmeute entschönt sich als Klagemeute. Als Verfolger haben die Menschen gelebt, und als Verfolger leben sie auf ihre Weise immer weiter. Sie (. .) nähren sich von der Qual der schwachen Geschöpfe. (. .) Schuld und Angst in ihnen nehmen unaufhaltsam zu, und so sehnen sie sich ahnungslos nach Erlösung. So schließen sie sich einem an, der für sie stirbt, und in der Klage um ihn fühlen sie sich selber als Verfolgte. Was immer sie getan, wie immer sie gewütet haben, für diesen Augenblick stellen sie sich auf die Seite des Leidens. Es ist

ein plötzlicher und weittragender Wechsel der Parteien (..). Was immer sie anderen angetan haben, das nimmt ein anderer nun auf sich, und, indem sie ihm treu und ohne Rückhalt anhängen, entgegen sie, so hoffen sie, der Rache." (s.161 MuM.).

Denne forklaring adskiller sig fra Nietzsches. For ham skammer de stærke sig nemlig ikke over, at de er stærke og det styrken med nødvendighed medfører. Nok bliver magt og kontrol, også over sig selv, udtryk for lidelse, men det er ikke skyld over for de underlagte, der piner det store menneske. Det er omvendt undermennesket (de forfulgte i Eliases terminologi), der fortolker den stærkes gerninger som synd. Altså har den stærke ikke den samvittighed som slavemoralen lægger op til. Frygten for hævn, dvs. slaveopstand, opstand i massen er noget den stærke frygter for, og det er noget helt andet end skyldfølelse. Det er den frygt, som Elias kalder befalingsangst. Dvs. magthaverens frygt for reel opstand. Og hvad lederkunst, dvs. heskerstyrke angår, så finder Elias det mest fremragende eksempel i en klagereligion, nemlig i katolicismen; "Es hat bis jetzt keinen Staat auf der Erde gegeben, der sich auf so mannigfaltige weise gegen die Masse zu wehren verstand. An der Kirche gemessen, erscheinen alle Machthaber wie traurige Stümper." (s. 173 MuM.). Og hvorfor er den katolske kirke så dygtig til at styre massen og forhindre dens opløsning? Hvad er det for nogle elementer inden for denne religion, der i den grad har formået at holde menneskene sammen gennem et par tusind år?

Alt, hvad der foregår i kirken, sker langsomt! Intet virker ophidsende eller opildner til forandring, med mindre kirken er truet udefra på en eller anden måde, og så kommer reaktionerne fra de klikker, som udgør det, han kalder massekrystallerne i kirkens orden. De udgør en uundværlig del af den katolske kirke. Han tænker på munkeordener, som pludseligt kan forvandle sig fra at være ydmyge, kyske og lydige til at blive fremfarende agitatorer. Normalt giver kirken udadtil blot et roligt og stabilt udtryk af, at der er plads til

alle, under en enkelt principiel betingelse; den at man ikke må tage det gode ilde op¹¹. Alle har "lige" meget ret til optagelse i kirken under denne betingelse. Her er tale om den sidste rest af lighed inden for kirken, som er strengt hierarkisk (flertallet at de troende befinder sig dog alle "lige" langt ned i hierarkiet, dvs. helt ned i bunden). Kirken sørger konsekvent for, at kommunikationen medlemmerne imellem foregår opad og nedad, ligesom den hellige nadver, dvs. jesu kristi legeme og blod bliver fortæret direkte fra præsternes hænder. Kommunionen, det fælles måltid, bringer ikke de troende i kontakt med hinanden, men med kirken. Forløsningen kommer oppefra, og intet lægger op til at søge den andre steder fra. Det er en meget effektiv måde at forhindre opstand på. Forudsætningen, for at der skulle opstå en fælles bevidsthed om en utilfredshed ned troens indhold, selve den religiøse institution, spørgsmålene omkring de religiøse tolkninger, er fjernet, er borte, hvor der ingen kontakt er mellem medlemmerne. Forudsætningen for et oprør er den fælles bevidsthed i massen, dvs. den indbyrdes bevidsthed om fælles styrke. Den optræder sjældent inden for den katolske tro. Målet, dvs. frelsen er ude i fremtiden, dvs. efter døden. Og selv de frelste, som lever sammen med englene, giver ikke noget billede på hastværk. Alt lægger altså op til den langsomme bevægelse mod saligheden, som iflg. det kirkelige statiske hierarki ikke kan komme andre steder fra end netop fra kirken. alt er harmløst: "Die erlaubte Masse, auf die der Katholizismus immer verweist, die der Engel und Seligen, ist nicht nur in ein fernes Jenseits entrückt und dadurch allein schon, durch ihre Angelegenheit, harmlos gemacht und aus den Bereiche

¹¹ Når Von Trier i sin kommentar til Riget, opfordrer til at tage det gode med det onde såvel som det onde med det gode, så orienterer han sig diabolisk på et højere semantisk niveau, end de kristne befinder sig på, og alle andre, der udlever den semantiske praksis, som muliggør det gode såvel som det ondes tilsynekomst. Den egentlige troldmand er de gode selv, skaberen af godt og ondt i en og samme bevægelse, offer og bødde i erfaringens proces. Gennem hele specialet cirkler jeg om det performative, skaberprocessen, indbildningskraften, enheden bag det identisk forskellige, forfængelighedens, det reflekterede jugs substans, intet og alt. Det handler om metafysik og ikke fænomenalisme, som de ontologiske dualister kalder min position. De sætter deres middelalderontologi over semantikken, en substansfiktion dikterede dem deres tænkning.(2023)

unmittelbar Ansteckung entfernt; sie ist auch in sich von vorbildlicher Gelassenheit und Ruhe." (s.174 MuM., se videre siderne 172 til 176, det i dette afsnit påtænkte findes beskrevet her).

Katolicismen er den største roligste og mest stabile (når man regner korstogene fra) klagereligion der er set. Kristendommen er i denne form det mest storartede gudsrige, den vestlige verden har fostret. Man kan sige, der her er tale om Guds virkelige rige. Det har sat spor i filosofiens historie. Selv den filosof (Rene Descartes), som hævder at gøre op med al hidtidig tænkning og starte filosofien på ny, og som indvarsler den moderne filosofi med dens betydning ikke bare for religionen, men også for menneskets oplevelse af virkeligheden i det hele taget, er dybt forankret i de antagelser, som gælder i kristendommens værensudlægning. Gud, menneske og væren falder ikke fra hinanden med renæssancens gennembrud inden for filosofi, tro og videnskab. Guds rige og hans værenshierarki får også fremover en afgørende indflydelse. Troens magt er ikke udryddet i og med videnskabens opkomst. Troens menneskelige elementer og dens begrebslige apparatur lever videre i videnskaben og bliver fundamentet for udviklingen af den magttænkning, der kendetegner vor tids moderne videnskab. Tro og viden er ikke antagonister, de er fælles om det asketiske ideal. Viljen til intet præger iflg. Nietzsche både videnskaben og troen. Ønsket om at se sig fri af viljen, forsøget på at se den absolutte sandhed, fri for enhver menneskelig vilje, præger både videnskaben og troen. Både videnskaben og den kristne tro kan ses som et forsøg på at overvinde "syndefaldet".

DEL TO

DUALISTISK MAGT

Rene Descartes er på eksemplarisk vis med til at bane vejen for den form for videnskab, som er funderet i den ontologiske dualisme, en dualisme som bl.a. har sit ophav i den sproglige udvikling.

Forudsætningen for at kunne reducere verden til et blot og bart matematiserbart substrat for beherskelse ligger i dualismens uvirkeliggørelse af alt det, der ikke lader sig opbevare i intellektets begreber, de begreber som ikke længere er identisk med det, de betyder.

Forandringen bliver bortforklaret med udgangspunktet i Gud som værende den højeste væren, den højeste form for bestandighed.

Hvad der ikke går op i det højeste begreb om væren "er" egentlig ikke, eller det er i hvert fald ikke så meget.

De filosofiske problemstillinger inden for erkendelsesteorien lader sig bestemme af kristendommens begrebsverden, også efter renæssancens opgør mellem tro og viden.

Gud er det højeste, at komme til ham er målet for enhver menneskelig stræben, også for erkendelsen, hvis dronning er metafysikken hos Kant, for hvem Gud endnu ikke er blevet ubetydelig (omend Gud er problematisk for Kant, så er Gud stadig praktisk i betydning af hverken at kunne tilbagevises eller påvises.)

Gud forbliver der som det problematiske begreb sammen med de andre problematiske begreber om den udstrakte og den tænkende substans.

Substansernes principielle status har deres værdi i resultatet af den aktivitet, der udfolder sig med dem som rettesnor : "Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass

der zweite der Begriffe, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen notwendigen Schlusssatz führen soll." (s.367 KdrV.).

Den magt, kristendommen var udtryk for før den egentlige dualisme, skaber det virkelige kulturelle og historiske grundlag for den moderne vestlige filosofi, som tager eksemplarisk form hos Rene Descartes.

Mennesket fortolker sig selv som sat på denne jord af den almægtige skaber og med det formål i sidste ende at gå op i den højeste enheds udødelighed.

Sjælens autonomi, dvs. sjælens ret til at råde over jorden, den passive genstand for dets virke, må føre til Gud, for hvem og af hvem alt er iscenesat.

Skæbnen og forvaltningen af friheden under den mening, som skaberen er garanten for, er det moderne univers, en moderne ideologi, der virker bag om ryggen på det moderne menneskes tilgang til sig selv helt frem til nutiden.

Frihed fører til udødeligheden, hvis den administreres i overensstemmelse med de love, mennesket kun kan kende rationelt og som dikterer den "rigtige" vej.

Sandheden kommer af/er de rigtige slutninger, som intellektet går igennem for endeligt at komme til/blive et med den absolutte substans, dvs. bestandigheden; udødeligheden over alt liv, dvs. forandringens endelige.

Utopien er det evige liv. Prisen er livet. Resultatet er kirkegårdsro, dystopien, modernismen på formel (ekstremt forenklet, men alligevel principielt rigtigt i modernistisk vestlig forstand)¹².

¹² Dostojevskij har med "sine optegnelser fra kælderens" spiddet "den menneskelighed", som udfolder sig under den deterministiske naturvidenskabs dogmer og nødvendighed. (2020)

DESCARTES

JEG ER

HVAD?

Skellet mellem erfaringerne af det indre og det ydre bliver en afgørende forudsætning for definitionen på den ontologiske dualisme hos Descartes, og for den måde den ontologiske dualisme lever videre på i den moderne filosofi helt op til i dag. Det bliver trukket op i led med Descartes forsøg på at fundere erkendelsens sikkerhed.

Under sine bestræbelser på at finde grundlaget for den helt sikre erkendelse støder Descartes på den metodiske tvivl, uden at man kan sige, at der her er tale om nogen tilfældighed.

Han tvivler ikke for tvivlens skyld, men for at finde fundamentet for den sikre erkendelse (s. 50 Discourse on Method (DoM.)). Der er derfor ikke tale om en absolut spontan tvivl, den er søgt, fortænkt, konstrueret med et formål for øje. Det er ikke sagen selv, der taler eller kommer til syne.

Han bliver opmærksom på, at ingen tvivl kan nå længere ud end til den yderste konsekvens, som med nødvendighed må bestå i en bekendelse til den fuldgyltige erkendelse af, at "intet i det betvivlelige er sikkert" (s.50 DoM.).

Om end al tvivl i sin yderste konsekvens ikke bød på anden sikkerhed end den, at intet er sikkert, så må jeg, som tænker (tvivler), dog også i alle disse tilfælde (af mulige grader af umiddelbar, intuitiv evidens) være der, som denne erkendelse, som dette "jeg tænker" (s.53 DoM.).

Ingen skeptiker, uanset hvor skeptisk, ville kunne ryste denne erkendelses sikkerhed, og Descartes

konkluderer, at han har nået sit første filosofiske mål, hvorfra han vil fortsætte. (s.54 DoM.).

Han er selv opmærksom på, at den sikkerhed, han her har fundet, kun gælder så længe, han tænker, dvs. det, at han "er", når han tænker, er ikke umiddelbart noget bevis på tænkningens bestandighed, men kun på dens aktualitet, altså det at den er der, når den er der, men ellers ikke!

"Tænkningens sikkerhed" er betinget af tænkningen, ikke "tænkningen selv", den er på ingen måde garanteret endnu (s. 50 DoM.). Den er ikke med sikkerhed, dvs. dens substantialitet er ikke givet med dens aktualitet, den substantialitet, der består i at være i kraft af sig selv, ubetinget, via og med egen nødvendighed kommer af begrebet, ikke den spontane tvivl.

Dette "jeg tænker" er identisk med, at jeg tænker, når jeg gør det! Descartes går videre: " (..) although all the rest of what I had ever imagined had been true, I would have had no reason to believe that I existed; I thereby concluded that I was a substance, of which the whole essence of nature consists in thinking, (..)" (s,54 DoM.).

Denne intuitive og flygtige erkendelse, som ligger i den tvivl, der kun har sig selv til genstand, den skal altså garantere, at jeg'et er noget substantielt, der består ved og i kraft af sig selv, på trods af alt hvad der i øvrigt kan forestilles og betvivles. Det er hvad det sidste citat lægger op til. Jeg'et er noget substantielt, en tænkende ting som består ved sig selv uafhængigt af alt, hvad denne tænkning end kan gøre til sin genstand, dvs. betvivle. Denne indre erfaring er evident, erfaringen af "det ydre" er straks mere usikker for Descartes.

Begrebet om den absolutte erkendelse, dvs. evidensen som værende en fuldt udtømmende intuitiv givethed, er siden Descartes blevet accepteret som erkendelseskriterium, uden at man har købt hans dualistiske implikationer. Det er en sådan erkendelse Husserl forestiller sig, når han taler

om den præntention, bevidstheden er udtryk for til enhver tid, dvs. der hvor han konsekvent holder sig til det at tale om det givne som givet, dvs. om den "reelle" bevidsthed (se senere i opgaven, der hvor det rene fænomenologiske jeg behandles). Præntentionen går på at give sin genstand fuldt ud, dvs. i en bevidsthedsakt, hvor der ikke er noget overskud af intentionalitet.

Der er fx ikke tale om overskud af intention ("medintenderet mening" udover det "reelt" givne, dvs. udover det i de "opfyldende bevidsthedsakter givne", der hvor der er tale om kun intuitiv givethed. Hvor der ikke er dannet begreb om noget udover det i den umiddelbart intuitive givethed (den rene anskuelse fx), er det givne intenderet som sådan, ligesom det betegnede kan være givet udtømmende i den umiddelbare intuitive erkendelse, der hvor fx begrebet om "das Ding an sich" eller "substansen, det ubetingede" ville være givet udtømmende, som i en slags "guddommelig" anskuelse (se s. 609 til 611 LU. og senere i opgaven)).

Man kan iflg. Husserl godt tale om absolut evidens uden at det implicerer spørgsmålet om realitet. "Jedenfalls liefert uns der Charakter der Evidenz schon ein deskriptives Merkmal, welches die einen und anderen Wahrnehmungen unterscheidet und aller Voraussetzungen über metaphysische Realitäten ledig ist. Es ist ein Charakter, der mit dem Wahrnehmungserlebnis selbst gegeben ist, bzw. fehlt, und dies allein bestimmt die Scheidung." (755 LU.).

Uanset hvad Descartes egentlig forstår ved "substans", dvs. den han fremstiller, som det vi erkender før alt andet, netop fordi selve givetheden af "jeg'et, der tænkende har sig selv til genstand" ikke har noget til genstand udover sig selv, så har han dannet sig et begreb om jeg'et som værende noget, der består ved sig selv uafhængigt af alt det, han i øvrigt kan betvivle og gøre til genstand for sin opmærksomhed på alle andre og dermed (for Descartes) lavere evidenstrin! Der er tale om "signitivt" indhold, ikke bare intuitivt. Og dette indhold er der ikke redegjort

for i anskuelsen. Det er tænkt, skudt ind bag, som spekulativt indhold.

Bevidstheden er med andre ord sat som begrebslig genstand for sig selv, dvs. den er heller ikke bare "Erscheinung" i betydning af at være konkret anskuelig oplevelse (s.163 LU.), den er også den anskuede genstand (anden betydning af "Erscheinung" s.763 LU). Begrebet om denne genstand er substansbegrebet, dvs. et værensbegreb, vi vender tilbage til under overskriften: "Spørgsmålet om væren i den vestlige filosofi."

Men alt andet end dette tænkende jeg er kun givet mindre sikkert for det tænkende jeg, for Descartes. Forestillingen svarer som forestilling til sig selv. Jeg kan forestille mig alt muligt, lige meget hvad, det kunne være foruden min forestilling. Min forestilling kan ikke være foruden det forestillede, der hvor den intet andet har til genstand end sig selv, ergo, forestillingen består som noget ved sig selv, dvs. den kan som forestilling være foruden alt det andet, der kan forestilles. Sådan synes han at tænke!

Når han betvivler den ydre verdens eksistens, så forestiller han sig, at den ikke er, som den viser sig for ham. Det kan man rigtigt nok sagtens gøre, men at slutte herfra, til at forestillingen kan være foruden alt, hvad man overhovedet kan forestille sig, der er et skridt, som han ikke har redegjort for.

Han har ikke redegjort for, at forestillingen er uafhængig af det forestillede, han har kun sagt at det kan man godt forestille sig. Der er grader af evidens, den højeste finder vi der, hvor tvivlen har sig selv som genstand, men det beviser ikke det ontologiske skel, han går ud fra, at der er mellem sjæl og legeme.

Descartes har vist os et sted, hvor mennesket finder den højeste evidens. Men han har ikke redegjort for det ontologiske skel, som bliver afgørende for den kommende filosofi efter ham. Han har ikke bevist, at mennesket har en sjæl, som kan

være foruden alt andet, og det er ikke blevet bevist af nogen efter ham: " ..es gibt zwar einen wohlberechtigten Unterschied zwischen evidenter und nichtevidenter, untrüglicher und trüglicher Wahrnehmung. Versteht man aber, wie es natürlich ist, und wie Brentano es wohl auch tut, unter äußerer Wahrnehmung die Wahrnehmung von physischen Dingen, Eigenschaften, Vorgängen usw., und danach unter innerer Wahrnehmung alle übrigen Wahrnehmungen: dann koinzidiert diese Einteilung durchaus nicht mit der vorigen." (s.760 - 761 LU.) Distinktionen mellem sikker erkendelse og usikker erkendelse kan ikke identificeres med og legitimere distinktionen mellem indre og ydre, sjælelig være og ikke sjælelig være. Men Descartes orienterer sig som om, for på den måde at lade ontologien diktere sig sin erkendelsesteori. Det har trukket lange spor i den vesterlandske filosofi, videnskab.

Forudsætningen for at sætte absolutte skel af den slags må vise sig på en eller anden måde for os, for at vi kan hævde dem. Tankernes forankring benægtes ikke af ham. På et tidspunkt ser han sig selv som virkning af den højeste årsag. Han har ret, når han siger; når noget er, så er det. For når noget viser sig, så gør det det på den ene eller anden måde, dvs. det kan melde sig gennem noget, uden selv at vise sig og det kan gøre det, ved at vise sig ved sig selv, dvs. i den af fænomenets oprindelige betydninger, der er forudsætningen for de andre (s.31 SuZ.). Det selvindlysende er forudsætningen for enhver evidens, for enhver tvivl og betvivling af det, der viser sig. Det vil også sige for spørgsmålene om være i det hele taget, fx spørgsmålet om hvad det "er", der viser sig! Alt kan betvivles, og al tvivl forudsætter en hvis evidens; det er jo netop kun det, der viser sig (evidensen som udgangspunkt) som kan betvivles. Sandheden kan ikke bevises, det behøver den heller ikke at blive for at være.

Behovet for absolut evidens viser sig som den selvindlysende forudsætning, der gælder før det betvivlede. Sandheden er forudsætningen for tvivlen. Denne sandhed lader sig ikke bevise i sin

nødvendighed, det behøver den heller ikke at blive for at være (s.229 SuZ.)¹³

At sige, at "sandheden" (Wahrsein) går forud for bevidstheden om noget andet, er ikke identisk med at påstå, at en bevidsthed som noget værende (substantielt) funderer noget andet (substantielt) som ellers ikke ville have været; kun siges der, at værensforståelsen går forud for forståelsen af det værende¹⁴.

Descartes forklarer omvendt sin egen væren ud fra begrebet om den bærende "jegsubstans", dvs. selve evidensen ud fra noget aldrig helt afdækket eller klart.

Når vi er bevidste og er åbne for verden, som vi ikke dermed beviser eller påstår er noget værende fundamentalt forskelligt fra os selv, så er det det selvindlysende udgangspunkt, som Heidegger fortæller os, at vi aldrig kan gøre os fri af >så længe vi er<. Vi kan kun fortolke ud fra det,

¹³ Erfaringen, mere eller mindre evident, overbevisende, intuitivt udtømmende givethed af et fænomen, begrebsligt indikeret indhold, retter sig mod det hele, kan benævne og betegne det hele og alt uden undtagelse. Men graderne af evidens redegør ikke for fortolkningens påstand, nemlig den, at det mindre sikre er af en anden substantiel art end det sikre, ligesom det heller ikke på nogen måde kan udelukkes, at selve erfaringen på for sig selv givet grundlag er båret i havet af ubevidste forudsætninger. Det viser sig nemlig først i refleksionen lys. Tvivlen kan som mentalt fænomen være så evident, at den kun i bagklogskabens lys, refleksionen, kan danne sig en forestilling om sin betingede, dvs. ikke selvstændige karakter. Det virtuelle, det kun mulige, viser sig på det manifeste plan, ikke på egne vegne, men på den kun reflekterede bevidstheds vegne, via et manifest plan, som endnu ikke har gjort sig selv til genstand for sig selv, hverken tematisk eller performativt manifest. Genstanden for den manifeste erfaring, det virtuelle, lever ved det manifeste, går under og bæres, skifter karakter gennem den reflekterende bevidsthed, der har sin egen fortid som genstand for sin egen opmærksomhed for sig. Erfaringen af at være fuld manifesterer sig overvældende evident. Forklaringen viser sig om morgenen. I skæret af tømmermandens ulideligt og lige så evidente arbejde, viser indtagelsen af alkohol sig som evidensens egentlige substans. Gudstjenesten, dionysosdyrkelsen, havde ikke sig selv som reflekteret genstand for sig selv, fik det først i bagklogskabens lys. Erfaringen gik rent op i rusen.(2023)

¹⁴ Erfaringen danner grundlag for al erkendelse og omvendt, al erkendelse falder performativt som erfaring. Men det, at erfaringen med dens grader af evidens udfolder sig som al erkendelses ophav, udgør ikke en værenshierarki, hvor højeste evidens er højeste væren og alt andet afledt, fremmed, af anden værenskarakter/natur. (2023)

forklare, rigtigt og forkert, dvs. logisk men kun ud fra det, og det er bare "måder" at være forankret i det på!

Betydningerne af sjæl og legeme fiktionerne må nødvendigvis afklares for mennesket, her hvor de viser sig. Man må kunne tale om betydningerne uden med det samme at gøre den ene værensfiktion til noget, der virkeligt består ved sig selv. Det, der viser sig som værende karakteristisk for det ydre i Descartes forstand, er ganske rigtigt ikke foreneligt med det indre, men det indres karakter af substantialitet bevises ikke herved. Den ene bestemmelse, den af det ydre, er ikke fyldestgørende. Den anden bestemmelse, af det indre, er heller ikke fyldestgørende (ingen af begreberne er givet udtømmende i en guddommelig anskuelsesform).

Bestemmelsen af bevidsthedens substantielle karakter afhænger af den substansbestemmelse, vi antager (begrebet, som kendetegner os endelige væseners erkendelse). Der er flere at vælge imellem. Bestemmelserne falder, som det der skal bestemmes. At bestemme strømmen af oplevelser (det empiriske jeg), ved en enkelt fiktion om det ved sig selv bestående, hvoraf oplevelserne kommer (dvs. ud fra begrebet om den tænkende ting), er det samme som at indskrænke det, der skal forklares (den selvindlysende bevidsthedsstrøm, som udgør det empiriske jeg iflg. Husserl) til en uendeligt lille del af eller en enkelt af de betydninger, vi finder her. Disse bevidstheders værensuafhængighed fra den verden, de giver sig ud for at afdække, er ikke påvist eller bestemt på nogen måde. Og alt det, som ikke altid er oplyst af bevidstheden, som ingen benægter, kan principielt ikke benægtes at have indvirkning (ikke bare kausalt), det behøver dog heller ikke at ændre ved, at det, der viser sig, faktisk gør det som sådan (dvs. uanset hvordan det kunne reduceres til sit ophav!). Bestemmelsernes mangelfuldhed i sig selv gør, at man, også ud fra almindelige intellektuelle kriterier, ikke kan udelukke muligheden af at verden er udelt, dvs. muligheden af enhedens verden, ikke opdeling i sjæl og legeme.

Tværtimod må skellets ontologiske "gyldighed" vise sig for os! Den menneskelige væren har aldrig bevist sin uafhængighed fra dens verden. Menneskets væren er "in-der-Welt-sein" iflg. Heidegger, og det udgangspunkt som gælder forud for enhver dualitet eller teoretisk ontologisk dualisme.

Monismen, neutral i forhold til den ontologiske opdeling af alt mellem sjæl og legeme, er på ingen måde tilbagevist som mulig form for realisme. Descartes er dog eksemplet, som har dannet skole ud i disciplinen, at lade en ontologi diktere tænkningen/lade en tænkning, domineret af et bestemt sæt begreber diktere teorierne bag det at erkende, erkendelsens mulighedsbetingelse og dens iboende begrænsninger.

Descartes kriterier for det rigtige, hans dualisme, har fået konsekvenser for den menneskelige måde at være på. De intellektuelle kriterier for sandhed har fået ret så væsentlige konsekvenser for den menneskelige tilværelse.

Det logiske slutningsmønster, som han må benytte sig af, hvor den intuitive erkendelse ikke slår til, dvs. som resultat af den manglende menneskelige erkendelses kapacitet, altså begrænsningen i omfanget af, hvad bevidstheden kan gøre sig præsent, har gjort det "rigtige" til det "sande".

Troen på metoden, den uanede kontrol med alt det tekniske, hvis væsen (troens) består i den dualistiske intellektualisering af verden, og reduktionen af verden til et matematisk hierarki af årsager, har slået sig igennem i højere og højere grad i takt med forsøget på at beherske teknikken. Netop denne villen være herre over alt det tekniske er vi ikke herre over, når vi udlever denne måde at være til på: "Das Meisternwollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu entgleiten droht." (s.7 Die Technik und die Kehre (DTudK.)).

Man har glemt, at teknik er mere end det tekniske. Teknikken er i sit væsen en måde, hvorpå mennesket forstår og fikserer sig i forklaringer på det værende, uanset om det er materiens (genstanden for beherskelse), sjælens (individets illusoriske udødelighed) eller gudens (garantien for rationalitetens gyldighed) substantialitet man har fikseret sig i.

SPØRGSMÅLET OM VÆREN I DEN VESTLIGE FILOSOFI

(substansbegrebet hos bl.a. Descartes)

Den tænkende substans; tvivlen som har sig selv til genstand, dvs. "ego cogito" adskiller sig fra alt det andet, der kan betvivles, og dermed alt det der ikke kan erkendes lige så sikkert som "jegsubstansen", der tænker. Den anden slags substanser bliver lagt til grund for den ydre verden. Den ydre verden er udstrakt og kaldes "res extensa" (s.89 SuZ.)

For Descartes hænger væren, Gud og sikker erkendelse sammen. Hans usikkerhed lærer ham, at han ikke er perfekt i forhold til det ideal, han har om det perfekte. Hans usikkerhed beviser for ham, at han ikke er perfekt. Han mener dermed, at han er "noget usikkert" (dvs. at han, ved siden af det, han ikke kan betvivle, når han tvivler, også har tvivl som angår alt det usikre), og at han ikke kan være "årsag" til det perfekte, dvs. den absolutte sikkerhed, som er kendetegnet ved ikke at kunne have andet til genstand for sig end sig selv i al sin uendelighed. Idealet for erkendelsen, det mest perfekte, den højeste sikkerhed dvs. den erkendelse, som kun kan have sig selv til genstand i al tænkelig uendelighed, finder Descartes kun hos gud.

Substansbegrebet ligger til grund for hans gudsbevis. Ud fra substansbegrebet kan han slutte fra betinget væren til ubetinget væren, dvs. ud fra

den forudsætning, at det betingede i virkeligheden ikke er andet end sin betingelse, og at substansen er entydig årsag til sin virkning, dvs. absolut ubetinget guddommelig ubevæget bevæger.

Descartes er udtryk for betinget væren, han kan ikke selv være "årsag" til gudsbegrebet, dvs. til begrebet om væren. Mennesket kan ifølge ham ikke være årsag til ideen om det perfekte, fordi det netop har tvivl, dvs. det er ikke perfekt. Usikkerhedens væren (ham selv) indeholder ideen om den uendelige sikkerhed. Derfor er Gud med nødvendighed. Således kan det, Descartes forestiller sig som værende det ydre, være hans egen fantasi. Dvs. det ydre er måske kun som resultat af ham selv. Det kan derimod ikke være tilfældet med ideen om Gud, som er perfekt. Det ikke perfekte kan ikke være årsag til ideen om det perfekte, derfor må Gud være der som det perfekte, for kun det mere perfekte kan være årsag til ideen om det perfekte (s.55 DoM.).

Descartes har ideer, som står for det perfekte og som han ikke selv kan være årsag til. Han har ideer om det uendelige, evige, usammensatte, uforanderlige, alvidende og almægtige (s.56 DoM) . Descartes er ingen af disse dele. Ideerne om disse former for perfektion er ikke bare prædikater, som tilkommer noget med nødvendighed. Det er prædikater, som med nødvendighed implicerer den væren, som de betyder. Det er ideer, som med nødvendighed implicerer væren, dvs. ikke bare ham selv, men alt hvad der omgiver ham, i den verden som gud er første årsag bag. Mennesket, som har fået sin evne til at tænke, kan tænke sig til Guds eksistens, men garantien for, at det er en "rigtig" slutning at slutte fra ideen om perfektion til det perfekte væren, er substansbegrebet, som siger, at intet kommer af intet, og intet bliver til intet, og at begrebet om den højeste "væren" (substans) er entydigt. Det er forudsætningen for, at kunne slutte fra betinget væren til den absolut ubetingede væren. Forudsætningen, for at slutningen gælder, er den rationalistiske substansbestemmelse. Og her er den for fortolkningen af de vestlige filosofi mest interessante antagelse.

Forudsætningen for enhver årsagsforklaring, enhver logisk forklaring, dvs. selve kriteriet for at kunne slutte på absolut rationalistisk moderne videnskabelig vis fx, ligger nemlig begravet i substansbegrebet, dvs. i det begreb om væren, som er blevet lagt til grund for sandheden! De rigtige forklaringer fører hen til de rigtige årsager. En absolut rigtig forklaring forudsætter dette betingende første. Foruden dette betingende, ingen endegyldig redegørelse for det betingede reale.

Gud er den højeste væren, den eneste uskabte skaber, hvis begrebet om væren skal være entydigt (ens increatum). Væren? Substans? Hvad er det ? "Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seiende lautet substantia. Der Ausdruck meint bald das Sein eines als Substanz Seienden, Substantialität, bald das Seiende selbst, eine Substanz." Og denne dobbelttydighed er ikke tilfældig, ifølge Heidegger (s.92 SuZ.).

Substansbegrebet siger kun, at ren "væren" er det, som intet andet behøver for at være: "Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so ist, dass es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf (..). Herstellungsunbedürftigkeit machen den Horizont aus, innerhalb dessen >>Sein<< verstanden wird" (s. 92 SuZ.). Det vil sige: Det skabte er i virkeligheden ikke rigtigt! Det "er" ikke rent, det er skabt. Når Descartes så siger, at mennesket er en kombination af sjæl og legeme, så er det uperfekte ikke bare det, at det er sammensat af sjæl og legeme, dvs. kombineret (kombination er en defekt s.56 DoM), men mennesket kan heller ikke være udtryk for entydig væren, der hvor det er en af vor Herres skabninger, dvs. for så vidt, som det er betinget af den primære årsag. Og var mennesket ikke skabt, så var ikke alt skabt af den almægtige, og så var der heller ikke nogen absolut primær årsag til alt, hvad der overhovedet er. Og netop denne første ubetingede årsag er forudsætningen for gyldigheden af de rationalistiske årsagsforklaringers absolutte gyldighed. Hvis ikke værensbegrebet er entydigt, dvs. hvis ikke årsagsbegrebet er entydigt, så er

årsagsforklaringerne heller ikke entydige. Og det skabte "er" faktisk ikke som skaberen! Guds væren er ikke det værendes! Det værende "er". Gud "er". Væren er med hensyn til Gud ikke den samme som med hensyn til mennesket, som er skabt i hans billede. Væren er tvetydig. Væren, som er årsag, er ikke lige som væren i virkningen er. Væren er med hensyn til sin årsag ikke den samme, som den er med hensyn til sin virkning. "In den Aussagen >>Gott ist<< und >>die Welt ist<< sagen wir Sein aus. Dieses Wort >>ist<< kann aber das weilige Seiende nicht in demselben Sinne (. .) meinen, wo doch zwischen beiden Seienden ein unendlicher Unterschied gerade des Seins besteht; wäre das Bedeuten von >>ist<< ein einsinniges, dann würde das Geschaffene als Ungeschaffenes gemeint oder das Ungeschaffene zu einem Geschaffenen herabgezogen." (s.93 SuZ.)

Kun Gud kan have krav på egentlig at være, hvis begrebet "væren" skal være entydigt. For så vidt det skabte overhovedet er, dvs . bragt under sin egen nødvendighed, er "substansbegrebet" blevet lige så principielt uopholdeligt i sin entydighed, som den almægtiges almagt er det.

Vi minder os selv om indledningen, om dilemmaet, magtens mulighed og begrænsning, almagtens iboende paradoks, Herren i egen sandkasse.

Hvis det, der er i kraft af egen nødvendighed, kun kan være rent, dvs. udtryk for en eneste nødvendighed, dvs. ukompromitteret, usammensat, evigt uforgængelig, ubegrænset, ubetinget, så er der kun en nødvendighed, der kan kaldes ren, dvs. der er kun en eneste substans, der er ren substans. Er der bare en anden nødvendighed, dvs. ude over, så er denne nødvendighed en anden nødvendighed. Den anden substans er den absolut enes død! Var substansbegrebet entydigt, var det uskabte skabt, eller det skabte uskabt. Prisen for bevarelsen af det entydige substansbegreb er, at alt, hvad der forandrer sig, heller ikke kan gøre krav på at være, det kan kun være attributter/intet.

Værensbegrebet kan ikke være entydigt, der hvor den skabte substans overhovedet tiltænkes væren. Den

vestlige filosofi bygger og har bygget på netop årsag -virkningsrelationerne. Men hvis virkningen overhovedet er, så er den ikke bare sin årsag, og værensbegrebet er tvetydigt.

Mennesket har forsøgt at forklare forandringen ud fra begrebet om bestandighed. Det som udgør legemernes "essens" er deres udstrækning i de tre rumlige dimensioner (s.90 SuZ.). Det er det legemliges substantialitet, dvs. de attributter som afslører det essentielle ved substansen, dvs. det ved den, som gør den til, hvad den egentlig er. På samme måde er tænkningen en attribut ved sjælen, den eneste, som ikke kan adskilles fra sjælen (s.80 Meditationerne).

Bortset fra disse attributter, som karakteriserer substanserne, dvs. afslører det essentielle ved dem, så har vi ingen tilgang til substansernes væren. Det, vi har tilgang til, "er" altså egentlig ikke. Det, vi har tilgang til, forandrer sig nemlig. Substansen forandrer sig ikke (det strider mod dens begreb, ligeså meget som man har forsøgt at påvise det urimelige i den forandring, der ikke var udtryk for det bestandiges forandring (s.241 KdrV.)).

Væren kan ikke affektere os, kun attributterne kan vi kende, og kun dem, der kendetegner substansernes væsen, dvs. tænkning og udstrækning, kan bestemme deres væren. "Weil >>Sein<< in der Tat nicht als Seiendes zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt. Aber nicht durch beliebige, sondern durch diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein Substantialität am reinsten genügen. (s.94 SuZ.)

Forandringen er altså egentlig ikke. Det eneste, vi kender, er det, der viser sig for os. Det vilkårlige er egentlig ikke. Det betingede er ikke. Kun substansen er. Kun det bestandige er. Ikke engang den tænkning, som kun er en attribut ved sjælen, kan i sidste ende gøre krav på egentlig at være. Den er kun for så vidt, som den netop med nødvendighed kommer af, og dermed indikerer sjælens

substantialitet. Attributterne er egentlig ikke. De afslører blot den væren, som ligger bag, dvs. i mørket. Og om det må man kunne sige (i Kantiansk forstand) som man kan om alt, hvad der er uklart, nemlig at det har del i intetheden.

Sjælens substans gør det selvindlysende ligeså uigennemsigtigt, som den fortrænger evidensen, der ligger i den tænkning, der kun har sig selv til genstand. Den tænkning, der har sig selv til genstand som en ting, er uigennemsigtig, den lader meningen, med det, der viser sig, pege ud over sig selv, på en måde som gør, at meningen med det selvindlysende bliver det ikke synlige, ikke klare, usande (omfortolket til problematisk indhold, ting i sig selv, regulative ideer osv. osv. i forlængelse af spekulationens frie galop ud over stepperne, det som den vestlige verdens metafysik og lære om væren er identisk med):

Fænomenet bliver til skin. Og for det ikke klare må det gælde på linie med fejltagelser: "Accordingly, if we often enough have ideas which contain errors, they can only be those which contain something confused and obscure, because in this they participate in nothingness, (...) " (s.59 DoM.). Attributterne afslører det, der ligger bag. Det vil i bund og grund sige, at intet af det, vi kender, egentlig er. Vi kender kun vore indre tilstande. Disse indre tilstande er kun den bærende sjælelige substans' tilstande. De er egentlig ikke, i hvert fald ikke så meget! En af disse tilstande består i den flygtige forestilling om det ydre. Den attribut, som afslører det ydres substans, dets substantialitet, dvs. dets egentlige væren, er udstrækningen.

Intellektet med dets matematisering over det bestandige, med dets uddestillering af de første klare og selvindlysende ideer, og med adskillelsen af de primære årsager fra hinanden, udgør på en gang produktet af og forudsætningen for den matematiske beskrivelse, som bliver den videnskabelige modernitets kanon.

Her gælder logikken, som egentlig ikke kan skabe noget iflg. Descartes. Den kan kun bruges til at afdække eller vise, hvad man allerede ved: "I saw that, regarding logic, it's syllogisms and most of its other precepts serve more to explain to others, what one already knows, or even, (..), to speak without judgement of those things one does not know, than to learn anything new." (s.40 DoM.).

Intellektet med dets tegn og neutrale spillemærker har nu endeligt fikseret sig i en ide, et begreb uden for den væren som den betyder. Viden og natur er blevet skilt i den dualistiske erkendelses tjeneste, dvs. i tjeneste for den dualisme, der er forudsætningen for illusionen om absolut magt (se s.14 og 18 -9 i opgaven).

Den tænkende substans er sig selv, attributterne tilhører og afslører den. Intellektet erkender det som egentlig er. Descartes' videnskabelige analytiske metode begynder med det klare og distinkte. Selvindlysende evidens er det første kriterium, dvs. det første trin på erkendelsens/forklaringens vej. Derefter må man dividere ud for at se det sammensattes kombinationer helt distinkt, dvs. i deres udelelighed (atomare karakteristika). Så kan man begynde at summere gradvist op til helheden igen. Når man har summeret alt op og sat det adskilte sammen igen, så kender man det undersøgte. Det vil sige, at man har "forklaret" helheden ud fra elementerne (se metoden s.41 DoM.).

Summen af elementer i en helhed udgør sandheden om helheden i den rigtige forståelse af deres kombination. Den udstrakte verden kan forklares/reduceres til summen af sine atomare elementer. Descartes formår sammen med resten af den fremherskende reduktionistiske erkendelsesteori ikke at forstå, det der er mere end summen af sine elementer, men forlader sig på metodens og det ræsonnerende intellekts betingelser. Det ræsonnerende intellekt erstatter naturen (det der skal erkendes) med tegn i sine matematiske og logiske kalkyler. Mennesket må tænke i symboler på grund af sin manglende evne, dvs. sin endelighed.

Der er grænser for, hvor meget mennesket kan gøre sig evident i en intuitiv præsent givethed. Symbolerne er kendetegn for det, mennesket ikke kan holde sig klart anskueligt (s.42 DoM.).

Men hans begreber om substanserne er mere end neutrale mærker. De er de uafklarede (og uklare) værensfiktioner, han dikterer verden sin væren med, tilmed med sit iboende paradoks, at være skabt og uskabt på en og samme tid, i en verden, hvor forandringen er bortforklaret til fordel for tidens gang.

Den intellektualiserede værensforståelse, med værenskriteriet i kravet om bestandighed, dikterer verden dens væren, og benyttes til at at bortforklare forandringen med. Han forstår ikke forandringen, men erstatter den med det han forstår. Var det værende mere end det bestandige, var virkeligheden forandring, så kunne han ikke forklare virkeligheden med begreberne om bestandighed. Forandringen er logikken og den matematiske forståelses død. Forandringens sandhed, som dionysostjenerne tilbyder den, er udtryk for positivismens forkætrede virkelighed.

Hvis ikke alt er tænkt, eller kan tænkes, hvis det mulige er det kun tænkte, så er forandringen ikke tænkelig. Den virkelige forandring sprænger logikkens rammer. Descartes prøver på at fikserer sin bevidsthedsstrøm i begrebet om bestandighed. Hans værensudlægning, som siger: "Kun det, som i al mulig fremtid lader sig reducere til det, der allerede var, har krav på egentligt at være" udgør strukturen i beherskelsens logik, dvs. det væsentlige i magtens logik, sådan som den også kommer til udtryk i den moderne videnskab.

I stedet for at se eller vedkende sig forandringen dikterer Descartes verden sin væren sammen med alle de andre troende, der forlader sig på, at sandheden ikke er andet end sin absolutte årsag, dvs. uforanderlig, evig, bestandig, perfekt osv. Kun det, der kan reduceres til det, der allerede var (er())kendt/kan genkendes) lader sig forudsige og dermed beherske. Og kun det, som intellektet kan

forudsige/beherske, har krav på at være. Det er, hvad substansbegrebet siger. Det er også, hvad vore dages økonomer sigter til, når de taler om, at samfundet ikke er godt nok til deres ligevægtsmodeller.¹⁵

Heidegger beskriver det cartesianske værensdiktat således: "Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfassten Seienden jeder Zeit gewiss sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, dass es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, ist im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, was immer ist, was es ist; daher macht an erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, dass es den Charakter des ständigen Verbleibs hat, (...). Eigentlich ist das immer während Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was durch sie am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die so Seiendes erkennt, der >>Welt<< ihr Sein gleichsam zudiktirt" (s.95 -96 suZ.).

Det cartesianske værensdiktat gør imidlertid ikke magt til sandhed, uanset hvor tit det, der kommer, lader sig reducere til det, der allerede var. Dvs., uanset hvor tit og hvor meget det værende lader sig beherske, så er det ikke nødvendigvis udtryk for hele sandheden. Nietzsche taler om Sokrates' "dårlige samvittighed", der lyder: >>Sokrates, treibe Musik!<< (s.82 DGdr.). Denne dårlige samvittighed hvisker (iflg. Nietzsche) ind i øret på stakkels Sokrates, at hans rationalitet ikke formår at begribe hele sandheden: "Vielleicht - so musste er (Sokrates) sich fragen - ist das mir Nichtverständliche doch nicht auch sofort das Unverständige? Vielleicht gibt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein notwendiges Korrelativum und Supplement der Wissenschaft?"

¹⁵ Min kritik af den økonomiske videnskab bygger i stor stil på det, jeg har med mig fra dette speciale.(2023)

(s.82 DGdT.). Nietzsche har her i sit tidligste værk et skarpt øje for det foranderlige, og dermed aldrig helt begribelige.

Den tragiske erkendelse er hans sandhed her. Senere i hans forfatterskab bliver han dog mere "rationel" i sin kritik, hvorfor han falder for rationaliteten. Magtviljen, formuleres som en evne "i sig selv", er, uanset hvor metafysisk han nogle steder prøver på at gøre den, temmelig absolut og uforanderlig ("essentiell") for ham. Således er det ud fra det væsentlige ved denne evne, at han kan drage de fleste af sine filosofiske konklusioner, dvs. ud fra helt traditionelle rationalistiske slutningsmønstre.

Det faktum, at vi skal dø, har affødt utallige kortslutninger i de menneskelige hjerner. Ren og skær frustration over at de mere eller mindre lykkelige tilstande ændrer sig over i andre tilstande, og det at livet for den enkelte går i opløsning i sidste ende, har fået mennesker til at konkludere, at så kan det også være lige meget. Selvmordet er blevet resultatet af erkendelsen af døden som tilværelsens uundgåelige del. Mennesket har været så optaget af udødeligheden, at det har taget døden som en så stor anfægtelse af livet, så det ikke har kunnet leve med den. Mennesket har fortrængt døden til fordel for teorien om genfødslen. Man har spildt livet med at tilbede, tro og håbe på livet efter livet. Mennesket har gjort det evige til det højeste kriterium for mening og sandhed. Livet er blevet ofret til ære for meningen og sandheden, men denne tilbedelse af det døde (atidslige) har dog tilhørt livet selv, hvorfor det kan konstateres, at mennesket ikke altid forstår sig selv i tilbedelsen af det højeste kriterium for mening og sandhed.

Heidegger påpeger, at man hidtil har forklaret det værende ud fra "tiden". Man har talt om det, der er i tiden og det der står uden for tiden (s.18 SuZ.), således som hans egen læremester Edmund Husserl gør; "Real ist das Individuum mit all seinen Bestandstücken; es ist ein Hier und Jetzt. Als charakteristisches Merkmal der Realität genügt uns

die Zeitlichkeit. Reales Sein und zeitliches Sein sind zwar nicht identische, aber umfangsgleiche begriffe. (. .) Soll aber Metaphysisches ganz ausgeschlossen bleiben, so definiere man Realität geradezu durch Zeitlichkeit. Denn worauf es hier allein ankommt, das ist der Gegensatz zum unzeitlichen "Sein" des Idealen" (s.729 LU.).

For Heidegger drejer det sig imidlertid om at afdække selve den tidslige struktur (som er udtryk for være til døden, dvs. den menneskelige være til døden), før man definerer denne være ud fra substansens bestandighed (dvs. ud fra det atidslige begreb om substans) : "Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, dass dieses seiende nicht >> zeitlich<< ist, weil es >>in der Geschichte steht<<, sondern dass es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grund seines Seins zeitlich ist." (s.376 SuZ.) . Hvad man hidtil har gjort, er at forklare være ud fra det værende, man har forklaret "den menneskelige være i tiden" ud fra begrebet om det bestandigt værende, lige som Kant gør:

For Kant er tiden den indre anskuelsesform. Tiden selv er ikke noget, der affekterer os. Den er en nødvendig forestilling, som ligger til grund for en hvilken som helst anskuelse. Den har en dimension, det er rækkefølgen, dvs. dette efter hinanden! (s.74 KdrV.). Tiden selv kan ikke være genstand for erfaringer, den er den form (anskuelsesform), der ligger til grund for en hvilken som helst erfaring. En tidsbestemmelse, dvs. en bestemmelse af noget i tiden værende, forudsætter for ham det bestandige, dvs. det sig selv forblivende sig selv lig gennem forandringen. Forandring er udtryk for det identiske, der gennemgår forskellige tilstande. "Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren desselben Gegenstandes erfolgt (...), nur sein Zustand wechselt (...),: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, (...)" (s.239 KdrV.). Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. " (s.240 KdrV.).

Iflg. Heidegger kommer Kant på sporet af det centrale i det fundamentalontologiske projekt, som Heidegger kaster sig ud i. Men han viger tilbage for det igen (s.155 KudpdM.).

Nok ser Kant anskuelsesformen, som noget der går forud for en hvilken som helst erfaring og dermed en hvilken som helst værensbestemmelse, men han dikterer alligevel verden den samme væren, som vi så Descartes gøre. Kant bortforklarer forandringen. Det er kun tilstandene, der skifter(en form for forandring, som ikke ændre substansen). Selve begrebet "forandring" forudsætter bestandighed for ham. "Aller wechsel (sukzession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; den Entstehen oder vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existierend, mithin als beharrend, voraussetzt." (s.24 Kdrv.).

En ting er ganske vist en begrebsafklaring, dvs. af, hvad der strider mod forandringens begreb. Og den tidslige erfaring udsiger i første omgang ikke noget om den "virkelige substans", som derfor er et helt andet spørgsmål: "Ich bin mir also nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht dass im Objekte der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe; (. .) Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, (. .) der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, (..)" (s.242 KdrV.). Men det ændrer ikke ved, at bestandigheden er substratet i enhver tidsbestemmelse. Og det er udtryk for en real bestemmelse.

Kant laver et tankeeksperiment, hvor han forestiller sig tiden som værende mere end en anskuelsesform. Han forestiller sig et "tidspunkt" uden indhold! "Nehmet an, dass etwas schlechthin anfangen zu sein; so müsst ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen hefte, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist?" (s.240 KdrV.). Argumentet her (som går på

at den konkrete tidsbestemmelse ikke kan bestå uden substrat) bygger på tiden som værende mere end en transcendental betingelse for erfaringen. Den konkrete tidsbestemmelse tager for ham udgangspunkt i bestandigheden (substratet). Men hvad nu hvis tiden netop ikke er en (med substansen korresponderende) absolut størrelse?

Hvad nu hvis det er sådan, at tidsbestemmelsen er et produkt af forandringen og udtryk for verdens forandring (også den ydre bestandige materies, som udgør substratet i hans objektive tidsbestemmelse (eks . med skib s.245 KdrV.))? Så kunne det være, at substratet i tidsbestemmelsen ikke kun var det begrebet (om bestandighed) ikke kunne undvære, men netop udtryk for en begrebslig fiksering, der borteliminerer den virkelige forandring¹⁶.

Accidenserne er kun reale, fordi de betræffer tilstedeværende substanser (s.239 KdrV.), var de (som det skin der består ved sig selv, uanset hvor kortvarigt) "Dinge an sich selbst, so wurde kein Mensch aus der Sukzession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem objekt verbunden sei." (s.234 KdrV.). Dvs. hvis skinnet overhovedet er, er det ikke bare bestemmende. Det betingede har entydig betydning for Kant ved entydigt at følge af og dermed referere til det ubetingede, det er ikke andet end sin betingelse. (Foruden grund er det ikke, i grunden intet andet end som så, dvs. "i sig selv" ugentligt = ikke være!)

Han bliver derfor nødt til at fraskrive skinnet være, ellers ville skinnet ikke føre hen til "das

¹⁶ Moderne teoretisk fysik, Einsteins generelle relativitetsteori, hvor rum, tid og masse går over i hinanden, kvantemekanikken og komplementaritetsteorien, læren om universets singularitet oprindelse i the big bang, læren om sorte huller osv. er alt sammen videnskabeligt funderet viden, der bryder med den klassiske fysik, som Newton formulerede, og som lå til grund for modernismens metafysik, Immanuel Kants filosofi. Oplysningens projekt figurerer fortsat som et mere eller mindre ureflekteret ideal i den sociale selvbeskrivelse, og er aldrig for alvor blevet præsenteret for sit eget manglende fundament, det at projektet bygger på den ontologiske dualisme, som netop er undermineret af nyere videnskab, fysik. Den omverden, tiden og materien er ikke, som den ontologiske dualisme tager for givet. Det primitive substansbegreb lader sig ikke opretholde, hverken hvad sindet eller materien angår. Essenshierarkiet er obsolet.(2023)

Ding an sich", som han forøvrigt påpeger, på samme side i bogen, at vi ikke formår at bestemme absolut, dvs. i dens evighed. Skinnet er og det er atter ikke andet end bestemmelser for ham, det er egentlig ikke, for det, der er, er bestandigt. Forestillingen (skinnet) viser via "forandringens begreb" hen til det bestandige i den tid, som er mere end en anskuelsesform for ham.

Heidegger gør op med de definitioner på væren, der tager udgangspunkt i tiden, som det, det værende enten er i eller uden for. Definitionen på tidsligheden, dvs. den menneskelige værensstruktur, går forud for og bærer meningen med sådanne forklaringer. Metafysikken har hidtil sagt som så: "Gegenüber dem Fluss des Erlebens gibt es ein Beständiges, das Ewige, den Sinn und begriff ." (s.254 KudPdM). Heroverfor stiller Heidegger sig. "Ich stelle der Gegenfrage: Was heisst den hier eigentlich ewig? Woher wissen wir den von dieser Ewigkeit? (...) ist dieses Ewigkeit nicht nur das, was möglich ist auf Grund einer inneren Transzendenz der Zeit selbst?" (s.254 KudPdM.)¹⁷.

Tidsbestemmelsen står helt centralt i Kants erkendelsesteori, og kan ikke ses løsrevet fra hans ontologi. Problemet for ham består i at forene de to ontologiske størrelser, som Descartes så eksemplarisk har skilt fra hinanden. Problemet er at se de atidslige begrebers "aktualitet", dvs. deres tilknytning til anskuelsen. Erkendelsen opstår først her, hvor det betingede møder det ubetingede, dvs. i tiden! Den aktive inderligheds funktioner har svært ved at komme i kontakt med den verden, den har løsrevet sig fra i den absolutte erkendelses tjeneste. Som følge af forsøget på at opnå det absolutte, bliver alt det vilkårlige tilsyneladende en nødvendig omvej til det absolutte. "Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgendeine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also

¹⁷ Tiden selv bliver han så aldrig færdig med.

die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. "(s.108 KdrV.). Forestillingen svarer muligvis til det forestillede, netop fordi affektioner eller sanseligheden (Empfindungen) ikke er udtryk for sin egen betingelse, og en forestilling svarer muligvis til forestillingen om den, men forestillingen om forestillingen svarer overhovedet ikke til den forestillede forestillings genstand! Begrebet er en forestilling som retter sig mod en forestilling om/anskuelse af en genstand. Det at dømme er udtryk for, at forstanden aktivt begriber, dvs. at den underordner anskuelsen eller andre forstandsbegreber under den selv, dvs. dens aktive begribelse er udtryk for at en forestilling omfatter, gør en anden forestilling til sit indhold. Men denne forestilling forestiller ikke den genstand som den omfattende forestilling forestiller! "Aber hier ist zu beachten, dass die Vorstellung des Urteils, wie wir oben schon ausgeführt haben, nicht die Vorstellung des geurteilten Sachverhalts ist." (s.506 LU.).

Mere abstrakt og reflekteret problemstilling er svær at finde. Abstrakt forestilles begrebet. Det viser sig som den atidslige undefinerlige forenende enhed, som er ganske ulige alt det vilkårlige. På den anden side har vi en vilkårlig anskuelse. Hvordan skal disse to så abstrakte former for væren overhovedet komme i kontakt med hinanden? Hvordan er dommens gyldighed mulig? Hvordan er overensstemmelse og sandhed mulig?

Foreningen mellem begreb og anskuelse er forudsætningen for erkendelsen. Dette problem har domineret den vesterlandske filosofi.

"In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten." (s.196 -7 KdrV.). Den formidlende midte må være både sanselig og intellektuel! En sådan formidlende instans viser

sig i noget tredje. Det skal muliggøre det aktives (forstandsbegrebernes) rettethed mod den passive (receptive) sanselighed. "Eine solche ist das transzendente Schema." (s.197 KdrV.). Heidegger falder ned her på det sted, hvor Kant forsøger at definere denne tredje instans, og gør stedet afgørende for sin tolkning af Kants filosofi. Det er her Heidegger finder den transcendensskabende produktion eller forløberen for sin egen fundamentalontologi.

Det transzendente tidsskema er en a priori (sinnlich) betingelse for enhver tidsbestemmelse, dvs. for enhver konkret erfaring. "Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffe, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen ." (s.199 KdrV.). Tiden er den formale betingelse, dvs. mangfoldighedens enhed. Tiden selv går ikke, men i tiden forløber alt det foranderliges tilværelse sig (strømmen at tilstande) (s.202 KdrV.). Tiden er den indre anskuelsesform, den er den primære betingelse for erfaringen af selve bestandigheden "(..): die Zeit ist nicht ein Bleibendes unter anderen, sondern sie gibt gerade auf Grund des genannten Wesenscharakters - in jedem Jetzt jetzt zu sein - den reinen Anblick von so etwas wie Bleibende überhaupt. " (s.103 KudPdM.).

Tiden som formal betingelse er kun et skema, dvs. en regel, tiden er altså ikke et billede på noget, selv om man kan danne sig billeder på den. Skemaet, som det aktive farer frem med, er et produkt af indbildningskraften (s.199 KdrV). Via tidsskemaet danner begreberne sig først sådan noget som billeder af en genstand sig. Formen, dvs. tidens, som strømmen af nu'er, muliggør først billedet af bestandigheden. Vekslen mellem nu'er, som er den absolutte tid, er forudsætningen for erfaringen af det bestandige. Begrebet om bestandighed retter sig mod skemaet. Dvs. vekslen af nu'er; de nu'er, der hele tiden bliver et nyt, er den absolutte forudsætning for erfaringen af bestandigheden.

Det er her, det forekommer mig, at forandringen er forudsætningen for erfaringen af bestandigheden! Tiden er rigtigt nok en uundgåelig forudsætning for at kunne definere substans som bestandighed. Tiden er nødt til at være noget absolut, hvis man skal definere det absolutte som bestandighed. "Nun ist aber die Zeit als Jetztfolge gerade dadurch, dass sie, in jedem jetzt fliessend, ein Jetzt ist, je auch ein anderes Jetze. Als Anblick des Bleibens bietet sie zugleich das Bild des reinen Wechsels im Bleiben. " (s.104 KudPdM.). Skemaet i sig selv er ikke billede. Begrebet om bestandighed gør (aktualiserer) sin betydning via skemaet. Genstanden er sat via skemaet. Skemaet er strømmen af nuer. Ethvert nu går flydende over i det næste. Det er tiden. Som sådan er tiden absolut og uforanderlig, dvs. en uendelig strøm, en enhed, som ikke kan splittes fra hinanden. Men selve tidsbestemmelsen forudsætter det bestandige, dvs. det i tiden forblivende sig selv. Uden bestandighed, ingen bestemmelse (iflg. Kant). Hvad bestemmer nu hinanden? Er det bestandigheden, der bestemmer forandringen, sådan som Kant siger, eller er det forandringen der bestemmer bestandigheden? Det bestandige er substansen. Det er substansen der skal bestemmes! Begrebet om forandring forudsætter bestandigheden! (Kant) Hvad nu hvis man ville gå den anden vej rundt. Forudsætter bestandigheden ikke lige såvel forandringen? Det ser sådan ud. Hvor er argumentet for at sætte bestandigheden forud for forandringen? Tidens uendelige vekslen af nu'er er ikke udtryk for, at ethvert nu er absolut. Nu'ernes grænser er flydende. Strømmen af nu'er er udtryk for forandring. Forandringen er forudsætningen for erfaringen af det bestandige. Tiden er kun som abstrakt tidsskema absolut. Tiden selv, som strømmen af nuer, er ikke nogen absolut størrelse. Men den kan, som den uendelige forandring i de tilstande som er vores virkelighed, præge det mere uforanderlige ud i kraft af forandringen, som adskiller sig herfra.

For Heidegger går tidsligheden forud for en hvilken som helst ontologisk bestemmelse/definition af

substanserne eller deres begreber ud fra tiden. Har man ikke gjort sig "tidsligheden" klar som forudsætningen for tiden, så har man ikke forstået, hvad man selv siger, når man forklarer det atidslige som det værendes væsen. Tidsligheden er menneskets værensstruktur. Heidegger fremstiller tidsstrukturen som en absolut forudsætning for den menneskelige erfaring, også for den, den hidtidige filosofi giver udtryk for. Kant er for han på vej til at afdække den transcendentale forudsætning for den menneskelige væren, idet han kommer på sporet af indbildningskraften, dvs. en spontanitet der ligger til grund for genstandserfaringen overhovedet: "Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. " (s.114 KudPdM.).

Heidegger forsøger gennem hele sit hovedværk (Sein und Zeit) at afdække spørgsmålet om væren. Forudsætningen, for overhovedet at kunne erfare noget som helst, er den fundamentale åbenhed, dvs . en form for spontanitet ; en "gegenstehenlassen".

Den menneskelige væren er udtryk for en sådan spontanitet. Denne væren er udtryk for, at verden åbner sig forstående for sig selv.

Mennesket er ontologisk i den forstand, at det er udtryk for muligheden for værensforståelsen. Det er samtidigt noget værende, dvs. noget endeligt. Det kan ikke omfattes af de metafysiske kategorier den hidtidige filosofi har defineret væren ud fra.

Den menneskelige tilværelse er ikke en "værenskategori" (s.44 SuZ.).

Menneskets væren udfolder sin spontanitet, der nærmer sig den, kristendommen har tilskrevet sin gud. For mennesket danner horisonten sig for erfaringerne. Spontaniteten er udtryk for en transcendens, rækken ud over sig, det er denne transcendens, Kant kommer på sporet af. "Die Transzendenz ist in sich ekstatisch-horizontal." (s.114 -5 KudPdM.).

Denne horisontdannelse, eller denne allerede væren i verden, er forudsætningen for genstandserfaringerne overhovedet. Og først denne mulighed for genstandserfaringerne muliggør deres underordning i forhold til begreberne (kategori=produkt af de forenende enheder). Transcendensdannelsen er den ontologiske forudsætning for en ontisk erfaring; "An seiendes (Gegenstände) kann sich ontische Erkenntnis nur angleichen, wenn dieses Seiende als Seiendes zuvor schon offenbar, d.h. in seiner Seinsverfassung erkannt ist". (s.13 KudPdM.).

Det er en form for skaberkraft, der går forud for muligheden for erfaringen af det værende. Den ontologiske forudsætning for den menneskelige erfaring er en endelig skaberkraft. Var den (menneskelige erkendelse) uendelig, dvs. var den den eneste kraft i den verden, der spontant træder frem for den, så var den almægtig, den behøvede ikke tænkningen, for den var alt hvad der var. Men mennesket er endeligt, så det er også tænkning, i modsætning til Gud som kun skuer tingene, dvs. giver den fuldt ud i anskuelsen. Skaberkraften, som den træder frem for mennesket, som en menneskelig væren, er samtidigt den absolutte identitet og dermed logikkens og den matematiske beskrivelses død. I hvert fald er der her tale om en virkelig forandring, som radikalt bryder det identiske, uforanderlige og eviges absolutte patent på væren. Måske derfor trak Kant sig tilbage fra indbildningskraften og lagde vægten over på logikken. Med den metafysiske skaberkraft smuldrer erkendelsens absolutte uforanderlige grundlag nemlig.

Benægtelsen af spontaniteten er selv udtryk for spontanitet. Den kantske spontanitet lader genstanden stå frem via det transcendentale tidsskema. Det absolutte tidsskema er betingelsen for den absolutte definition af det bestandige. Genstanden er anerkendt, for så vidt som den forbliver gennem strømmen af nuer. Det, der viser sig via denne spontane laden stå frem, er anerkendt, for så vidt som det lader sig reducere til det, vi forstår ved det, dvs. til det, som

begrebet begriber. Her er verden anerkendt for så vidt, som den lader sig reducere til det vi begriber ved den. Den er som sådan et produkt af spontaniteten. Det er det væsentlige ved den (verden), og ikke kun det, at den er begribelig. (Den tilstand, som bringer mennesket tættest på sin egen metafysiske skaberkraft, dvs. sin egen evne til at danne sig den ekstatiske horisont, dvs. dette at lade stå frem, beskriver Heidegger som angstens stemning. Det vender vi tilbage til under overskriften "Frygt og angst").

Det, der er givet i tidsskemaet, er anerkendt for så vidt, som det viser sig som forklarligt, dvs. for så vidt, som det lader sig føre hen til det, vi forstår ved det.

Det, der forstås ved væren, kan være bestandigheden. Således er der tale om spontanitet ved dannelsen af billedet, når begreberne vender sig mod skemaet og afstikker kriterierne for væren.

Vi mennesker er vant til at sige, at vi forstår verden, når den træder frem i den forklaring, der fører hen til det bestandige. Men for så vidt som vi anerkender os selv som denne spontanitet, dvs. for så vidt vi anerkender, at der er tale om spontan skaben, der hvor tingene træder frem i deres bestemmelse, så må vi også indrømme, at der er tale om forandring. Den forandring, som strømmen af nuer er udtryk for, er betingelsen for erfaringen af det bestandige. Hvis vi siger, at verden udelukkende er det bestandige, afslører vi, at vi ikke helt forstår os selv. I hvert fald er substansfiktionen ensbetydende med en bortforklaring af forudsætningen for meningen med det, vi siger. Det væsentlige, for en sådan forståelse, er ikke bare det "rigtige", nemlig at vi kan beherske verden, for så vidt som den er det, vi forstår ved den, men lige så meget, at vi bortforklarer alt det, der evt. ikke lader sig beherske, alene fordi det ikke findes for os i kraft af de begrænsninger, der virker via vore kriterier for realitet.

Den virkelige forandring, dvs. spontaniteten er forudsætningen for erfaringen af det bestandige. Væren er spontanitet, meningen er udtryk for det spontane. Spontaniteten resulterer i de kantianske forklaringer til en reproduktiv regulering af alt, hvad der viser sig til det kendte. Det skabte, kontinuerligt fornyende bliver i erkendelsen udtryk for det værendes sig selv forblivende lig. Forklaringen består i at føre det, der skal forklares hen til det kendte. Men hvis det, der kommer, ikke kan føres hen til det, der allerede var, på en eller anden måde, så kan det ikke forudsiges. Kun det, der i al fremtid lader sig føre hen til det, der allerede var, lader sig forudsige. Dvs. det er for så vidt i virkeligheden ikke andet end det, der allerede var. Den virkelige forandring er denne forklarings død. Substansbegrebets krav på absolut gyldighed mister sin berettigelse, der hvor den virkelige forandring tager fat. Den menneskelige væren, der tager udgangspunkt i den slags forklaringer, er typisk for vor moderne videnskabelige forståelse, og for den herskende folkeontologi. Vi er domineret af den tro, at alt hvad der vil komme, ikke er andet end det der allerede var. Men substansens absolutthed er den beviseligt aldrig beviselige forudsætning for disse forklarings universelle gyldighed, dvs. for deres prætenderede patent på sandheden.

Det væsentlige ved de forklaringer, der ikke vil indrømme logikkens (identitetsprincippets) grænser, er at de reducerer alt til det døde, selv om denne reduktion tilhører livet. Forsøget på at beherske verden, for så vidt som den lader sig reducere til det bestandige, kan nu anråbes. Magten i dens væsen er udtryk for spontanitet. Spontant træder verden frem i hele tilværelsens foranderlige strøm. Ikke alt i denne strøm flyder ud eller ind i samme rytme eller i absolut samme form. Gentagelsen dag for dag, år for år, udebliver heller ikke. Noget forbliver, noget gentager sig, noget er grundlaget for troen på bestandigheden. Tidsligheden, som består i menneskets væren fra fødsel til død, er et med den verden, der forandres. Tiden viser sig først der hvor rytmen afslører intervallerne, det

er ikke tiden der går, det er verden der forandrer sig.

Det er forøvrigt noget forholdsvis moderne at forstå tiden som den uendelige rette bevægelse (som kun "den indre subjektive nødvendighed" iflg. sit væsen må forsøge at aftvinge en begyndelse og en slutning på (s.337 KdrV.)). Vi har allerede set, hvordan den primitive forståelse af tiden er cirkulær.

Mennesket er "væren i verden". Mennesket er væren til døden". Denne væren er forudsætning en for den slags forklaringer, der reducerer verden til substratet i en tidsbestemmelse. Troen på, at verden er, hvad vi forstår ved den, og intet andet, dvs. det uforanderliges vedbliven sig selv lig og ubetingethed, findes i forlængelse af en menneskelig måde at være til på. Inden for en sådan væren opstår magtfilosofien. Magtfilosofi drejer sig om beherskelse. En bestemt logik præger beherskelsen. Magtens logik begriber det værende, for så vidt som det tilsyneladende i al fremtid lader sig reducere til det, der allerede var. Det er det væsentlige ved den moderne magtlogik. Det er også i en sådan væren, billedet danner sig af en magthaver. Magthaveren viser sig som fx et substantielt jeg i kraft af en menneskelig spontanitet, der er udstyret med magtens logik. Spontant træder billedet af magthaveren (ens eget eller en andens handlende jeg) her frem over for genstanden for beherskelse. Magtens polaritet reflekterer et subjekts relation til en genstand. Subjektet viser sig som det handlende, genstanden viser sig som det passive. Men det er hele mennesket, dvs. enheden af den menneskelige væren i verden, der er offer for denne logik. Det væsentlige ved magten går forud for magthaveren. Herskeren er lige så besat af magtens væsen, som magtens genstand er. Hverken jegsubstansen eller den passive materie er nødvendigvis udelukkende som foregivet. Magtens spontane ophav omfatter og bærer illusionen om det værende "i sig selv" på bekostning af den mere fundamentale erkendelse, som kunne omfatte "det mere".

Vi har indtil nu mest beskæftiget os med det, der i magtlogikken optræder som genstand for beherskelse. Nu vil jeg prøve på at nærme mig den anden side af magtens polaritet, så vi får begge sider af det, der udgør helheden med.

DET REFLEKTEREDE JEG's (SELV)BEHERSKELSE

DETS EGENTLIGE OPHAV

De menneskelige bestræbelser, der går på at blive sin egen herre, er hjælpeløst forankret i beherskelsens logik.

Herre bliver mennesket ligeså lidt over sin egen væren, som det er i stand til at sætte sig op mod sin egen sindsstemning uden en anden.

Det forhindrer ikke mennesket i at danne sig illusionen om et absolut jeg. Og kun i forlængelse af dannelsen af et "jeg", i forlængelse af den virkelige spontanitet, formår billedet af handlingens jeg'pol at danne sig.

At det ikke er dette jeg, der handler, har Sartre vist os med hjælp fra Husserl og Heidegger.

Cartesiansk lykke og livsførelse går i teorien i et med frihedens inderlige absolutte selvkontrol. Lykken består tilsyneladende i at have fuldstændig kontrol over sin egen inderlighed. Descartes gør i begyndelsen af "DoM." opmærksom på, at han ikke regner sin fornuft for at være bedre end andres, men at han blot er stødt på en metode, som sætter ham i stand til at anvende den bedre (s.27 -8 DoM.).

Han har fundet "metoden", ud fra hvilken alle andre ser vanvittige og ubrugelige ud. Det er ikke hans intention at sætte sig over andre mennesker. Han ønsker kun at fremlægge sin fremgangsmåde som en historisk dokumentation og overlade bedømmelsen af den til dem, der vil benytte sig af den metode, han tilbyder (også til at bedømme den med) (s.28 -9 DoM.).

Descartes satte altså ikke sin egen dømmekraft over andres, når han selv skulle sige det. Men der skete

bare det i hans liv, at selv om han blev uddannet på en af Europas bedste uddannelsessteder, så var der ikke en eneste af de doktriner, han havde lært at kende, som ikke fyldte ham med tvivl og fejl, så "Consequently I took the liberty of judging all others by myself and of thinking, that there was no body of knowledge in the world such as I had been led previously to believe existed." (s.29 DoM.). Filosofien, som for ham udgjorde grundlaget for en hvilken som helst videnskab, og som havde været dyrket af de bedste hjerner, indeholdt ikke en eneste proposition, som ikke kunne betvivles. Derfor påtog Descartes sig den opgave at begynde helt forfra (s.32 DoM.). Descartes tog altså sin revolutionerende beslutning. Han forlod uddannelsesinstitutionerne og drog ud i verden for kun at lære af den og sin forstand (s.33 DoM.). Her i Guds verden mødte han mange fuldstændigt tilfældige former for livsførelse, som overhovedet ikke havde basis i fornuften. Han lærte at tage afstand fra al denne tilfældighed ved at tage afstand fra livsformerne en efter en, efterhånden som han stødte på dem (s.33 -4 DoM.).

Efter kun at have fundet tilfældigheder i livets gang, besluttede Descartes sig for at interessere sig lidt mere for den fornuft, som han havde brugt til at fordømme livets tilfældigheder med (s.34 DoM.). Som lejesoldat i Tyskland blev han i en periode holdt op af vinteren, og der var intet i denne periode, som forstyrrede ham, og som han skriver; "I had complete leisure to meditate on my own thoughts". (s.35 DoM.).

Som forventet opdagede han hurtigt igen, ud fra "sin egen fornuft", at der var mest perfektion i de ting, der er bygget af kun en arkitekt, (s.35 -6 DoM.) "(..), the laws of which God alone has made, must be incomparably better ordered than all the others. (. .) because, having been invented by one man only, they all tended towards the same end. " (s.36 Dorn). Det bedste ville altså i alle henseender have været, hvis verden i bund og grund kun var skabt ud fra en eneste fornuft, dvs. fra bunden af, fra fødslen af udelukkende bestemt af en oprindelig fornuft, ligesom et barn burde overlades

til sin egen medfødte fornuft fra fødselen af, hvis det skulle udvikle sig perfekt (s.36 DoM.).

Men Descartes ville selvfølgelig ikke lave revolution. Han ville ikke bryde alt ned på en gang for at bygge op igen fra bunden af ud fra et ideal om det perfekte. Han ville ikke vælte stater; "These great bodies are too difficult to raise up again, once knocked down, or even to hold up, once shaken, and their fall can only be very heavy. (s.37 DoM.). Det var bedre at leve med det ikke helt perfekte end at revolutionere hele verden på en gang (s.37 DoM.).

Og endnu en gang gør Descartes opmærksom på, at han aldrig har ønsket at lave om på andet end sine egne tanker: "My plan has never gone beyond trying to reform my own thoughts. " (s.38 DoM.)

Han vil altså ikke noget i denne verden.

Han kan ikke råde alle til at gå den vej, han selv valgte, den er alt for risikabel. Han adskiller sig fra de mennesker, der ikke behøver at gå fornuftsgudens afstukne vej, dvs. enegangens vej mod den enestes fuldendelse.

De andre skal ikke opgive tilfældighedernes meningsløse livsførelse (s.38 DoM.).

Der er to typer, som absolut ikke bør følge fornuftens enerådende vej; for det første, dem, der anser sig selv for at være klogere, end de er, og for det andet, dem, der er kløgtige nok til at vide, at de er dårligere til at skelne mellem sande og falske domme, end nogle af dem, de kan lade sig lede af (s.38 DoM.).

Og Descartes, som vi har set, har ingen mester eller ser ingen, som er i stand til at opfylde den rolle, som den sidste type ville have ladet sig lede af (s.39 DoM.).

Descartes metode, og ikke hans vilje, byder ham at gå sin egen vej, dvs. af fornuftsgudens afstukne vej! Det er ikke fordi, han sætter sig over andre

mennesker, det er metoden, der sætter ham ud over andre menneskers levevis.

Metoden, fornuften placerer ham i en enestående position, for alle de andre befinder sig ikke på hans vej mod det perfekte. Alle andre lever et tilfældigt liv, kun Descartes tvivler fundamentalt nok til at leve op til Descartes' ideelle søgen efter det ideelle. Hans liv skal være et tilnærmeligt eksempel på den enerådende perfekte arkitekts liv, dette liv skal føre til det højeste, men ikke fordi han vil noget særligt. Viljen er en fejlkilde. Det højeste er målet, endemålet, det eneste. Kun ydmygheden for dette gælder. Den absolutte sandhed giver ham dog automatisk en lederposition i forhold til alle andre. Descartes adskiller sig klart fra den gemene masse. Han følger sin egen gud! Han tror: "(. . .) reason does not dictate that what we see or imagine thus is true, but it does tell us that all our ideas and notions must have some basis in truth, for it would not be possible that God, who is all perfect and true, should have put them in us unless it were so." (s.60 DoM.).

Hvad er det, denne herre (som Descartes forsøger på at nærme sig) siger?

For det første må man gøre sig klart, at det er hans gud der taler til ham længe før, han har demonstreret fornuftens (gudens sandhed) absolutte gyldighed, og at det allerede er fornuftsgudens bud der lyder, der hvor han søger de forskrifter, der gælder under enegangen mod de vises sten. Descartes : "I formed a provisional moral code which consisted of only three or four maxims, which I am willing to disclose." (s.45 DoM.).

Disse tre (måske fire) levereregler gælder for ham selv indtil han har fundet sandheden. Den første regel siger ham, at man må følge de mest moderate holdninger, dvs. gå den gyldne middelvej (s.45 -6 DoM). Den er nærmest identisk med den livsform, han råder dem, der ikke har evner til at gå fornuftens enerådende vej til, at følge. Dernæst mener han, det drejer sig om at gå lige ud, for på den måde at

undgå at komme til at spille for meget opmærksomhed på sine egne gentagelser, dvs. for i det mindste at være sikker på at komme et eller andet sted hen. Den tredje maxime er den mest interessante. Det er her den egentlig cartesianske lykke kommer til udtryk. Dvs. det er her, man finder enegængerens lykkelige autonomi; den intellektuelle askeses midlertidige levevis, dvs. den optimale mulighed!

Det er en velovervejeth handling, der bringer Descartes i den ideelle position. Denne position er inderlighedens absolutte selvbeherskende frihed. Han er lige så bevidst om at fremstille sin beskedenhed, som alt i fremstillingen bliver lagt an på refleksion. Selvbeherskelsen er ikke kun et produkt af den metodiske tvivl, den er også forudsætningen for at kunne gennemføre den. Distinktionerne og sammenhængen mellem frihed og nødvendighed fremstilles eksemplarisk i den tredje moralkodeks.

Fornuften ser nødvendigheden. Viljen bøjer sig for den. Lykken er at kende nødvendigheden, dvs. ikke at "ville" det umulige. Vejen til Gud, den højeste nødvendighed, må gå ad fornuftens totale magt over viljen. Selvbeherskelse er lykkens vej til Gud, til den højeste frihed. Alt, hvad der i øvrigt er spontant, fører til ulykke, hvis det ikke lader sig styre af fornuften. Det være sig den ydre verdens tilfældigheder eller den indre viljes grænseløshed. Citat: "(..), our will naturally tending only to wish for things which our understanding tells it are in some way attainable, it is certain that, if we consider all external goods as being equally beyond our power, we should have no more regret for lacking those which seem to be due to us by birth, when we are deprived of them without any fault on our part, than we have for not possessing the kingdoms of China or Mexico; and thus making, as the saying is, a virtue of necessity, we shall no more wish to be well when we are ill, or to be free when we are in prison, than we do now to have bodies made of some material as incorruptible as diamonds, or wings to fly like birds. But I admit that long practice and often repeated meditation

are necessary to accustom oneself to look at everything in this way, and I think it is in this that lies the secret of those philosophers who in former times were able to escape the sway of fortune and, in spite of suffering and poverty, to rival their gods in happiness ." (s.47 -8 DoM.).

Her ser vi den cartesianske defensiv. Lykken er at vide, at man er ganske og aldeles uskyldig, uanset hvor ulykkelig man så i øvrigt er! Lykken er at vide, at man aldrig har forsøgt på at gøre noget, som man ikke på forhånd vidste var muligt, dvs. altid at bøje sig for den nødvendighed, som bliver udstukket af det "essentielle".

Skellet mellem vilje og fornuft tages her for givet. Der er tale om to sider af mennesket, som i den cartesianske teoridannelse vender sig mod hinanden; "hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen;" (s.106 ZGdM.).

Denne splittelse (mellem de to kræfter: vilje og fornuft) er i Nietzsches fortolkning udtryk for "magtviljens" selvmodsigelse, dvs. udtryk for en skade i den mentale/fysiologiske væren. Ud fra sin (Nietzsches) egen forudsatte antagelser omkring magtviljen/det fysiologiske livsgrundlag "i sig selv" udleder Nietzsche, at den asketiske livsytring, som den fx kommer til udtryk i citatet af den tredje moralkodeks, er udtryk for resignation, dvs. de sårede dyrs livsfortolkning, når de som her i Descartes livsfilosofi forsøger at nyde lidelsen i livet ved at fikser sig i sin uskyldighed på trods af smerten. Denne lykke, som man må trænes op til iflg. Descartes, består i at vide, at man er aldeles uskyldig så længe, man aldrig prøvet på andet, end det man på forhånd har erkendt muligt, dvs. Lykke er at leve i overensstemmelse med "nødvendigheden". Lykken er "ikke at ville andet end det af det essentielle dikterede mulige"¹⁸.

¹⁸ Fornuftens Descartes, Descartes fornuft handler om substans, uforanderlighed. Forandringen er pr. definition, substanbegrebets definition, ontologiens diktat, umulig! Ville der være forandring i verden, noget der ikke allerede lå i det der allerede var, så ville fornuftens herredømme bryde

I Descartes personlighedsmodel, er personen fri, når dens vilje er underlagt dens fornuft. Nietzsche ser denne indre splittelse mellem fornuft og vilje som sygdommen, dvs. det paradoksale: "Dies ist alles im höchsten Grade paradox: Wir stehen hier vor einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will, welche sich selbst in diesem Leiden genießt, (...)" (s.106 ZGdM.).

Nietzsche tænker selv i magtkvanter (fiktioner om det værende, dvs. han læser selv det spontane ind i noget værende, når han fortolker som her), hvorfor han ikke her i sin senere filosofi formår at overskride magtens logik. Han hævder blot det storartede ved den hele persons relation til verden, hvorimod den cartesianske magtlogik skiftevis svinger mellem personens immanente relationer mellem vilje og fornuft og hele personens relation til den ydre verden. Magtlogikkens relation bør kun bestå mellem den hele person og dennes omverden iflg. Nietzsche.

Descartes har fuldstændig magt over sig selv, når fornuften i ham har sat nødvendighedens begreb for viljen, som viljen da må bøje sig for. Den ydre verden har sin nødvendighed. Den indre nødvendighed er frihedens! Ved forsagelsen af den ydre nødvendighed, som sker ved at gøre en dyd ud af "nødvendigheden", vinder han den indre frihed. Spørgsmålet er så, hvem han egentlig er her, hvor han har magt over sig selv. Er han sin egen slave eller sin egen herre? Er han sin vilje eller sin fornuft? Hvis han er begge dele, er han både slave og herre af sig selv!

I forholdet til den ydre nødvendighed tager individet (Descartes) sig ud som en magtenhed. Dette "ikke at kunne ville det umulige" viser sig som en enhed af fornuft og vilje. Denne enhed er tilvejebragt af det ydre! Det er netop individets

sammen. (2023)Det må for Guds, fornuftens, Descartes skyld ikke være muligt. Ergo findes forandringen ikke. Alt andet er kættersk, umuligt, forkert, ikke rigtigt. Længere er den ikke, men da man skal skrive et vist antal sider, og det hele skal lyde lidt akademisk, så skriver og skriver jeg videre. Pudsigt at læse 34 år senere.

indre autonomi han fremhæver. Og som individ taget for sig selv, er han splittet i vilje og fornuft. Det er med individet, som vi så det med den almægtige, magtenheden vindes ved en ydre pol (den anden nødvendighed), den ydre pol implicerer samtidigt afmagten. Trækker individet sig derimod ind i sig selv, dvs. gør det sig til en ubetinget enhed, med det formål at vinde friheden, dvs. den absolutte indre autonomi, kan der ikke længere være tale om selvbeherskelse. Der kan her kun være tale om væren, det være sig bestandighed eller spontan forandring, hvis man ikke har bortforklaret det også, fx via substansbegrebets patent på væren.

Men Descartes' autonome individ er splittet. Derfor bliver der tale om en intern beherskelsesrelation mellem fornuft og vilje. Descartes er altså ikke kun herre over sig selv i sin inderlighed, han er lige så meget sin fornufts slave, for så vidt den sætter grænser op for viljen, og for så vidt han også er sin vilje.

Forøvrigt er både Nietzsche og Descartes frihedsbegreb bestemt negativt. Jeg kan ikke rigtigt se, at de benytter sig af andet frihedsbegreb, end det der siger det samme som Thomas Hobbes frihedsbegreb gør: "Liberty and Necessity are consistent: "Liberty, or Freedom, signified (...) the absence of opposition; (...)" (s.110 Leviathan).

Den metafysiske frihed, som vi kommer tilbage til, er ikke desto mindre hvad jeg, sammen med flere afdøde filosoffer, vil hævde er forudsætningen for disse begreber om frihed, og den magtlogik der uundgåeligt følger med dem. Det drejer sig jo om at noget vil sætte sig igennem over for/på trods af/på bekostning af noget andet! Men denne logik, der handler om det værende, er funderet i noget mere, som samtidigt omfatter muligheder, som overhovedet ikke indbefatter magtlogik! Ikke desto mindre er den absolutt almægtige magtenhed stadig en logisk umulighed, set ud fra magtlogikken, dvs. den magtlogik, som selv er mere fundamentalt funderet.

Absolut frihed i den forstand, som Nietzsche, Descartes og Hobbes arbejder med den, kan der aldrig blive tale om, for det er den almægtiges almagt de fortvivlet prøver på at regne sig frem til.

Disse tre filosofers problemstilling springer ud af en langt mere oprindelig enhed. For at beskrive problemstillingens oprindelse mere fundamentalt, vil vi arbejde os frem til Sartres og Husserls fænomenologiske beskrivelse af de reflekterede tilstande.

Alle Descartes problemstillinger er, sådan som vi kender dem, blevet tilgængelige for os via nøje planlagte reflekterede fremstillinger. Jeg'et, som det viser sig, er produkt og båret af refleksioner. Og først i kraft af refleksioner bliver det handlende jeg, han beskriver gennem hele sit filosofiske forfatterskab, muligt. De ureflekterede refleksioner, som bærer det handlende logisk umuligt absolut frie jeg, er aldrig udstyret med noget jeg. Både muligheden af denne "logiske umulighed" (dvs. den logiske umulighed af en absolut magtenhed) såvel som et hvilket som helst handlende jeg, er resultat af den fundamentale mulighedsbetingelse, som overhovedet muliggør sådan noget som logiske refleksioner over magtens muligheder og umuligheder. De to poler i magtens logik må vise sig i det samme medie eller den samme væren, for i det hele taget at kunne udgøre magtrelationen. Det herskende må fx herske i det samme rum og den samme tid, som det, det beherskede befinder sig i.

Magtudfoldelse er handling. Handling forudsætter subjekt (en aktiv side) og genstand (den passive side) for den aktive side. Magt er mere end aktuel handling. Handlingen kan være kun potentiel. Den potentielle handling forudsætter ligeledes subjekt. For Descartes er subjektet både vilje og fornuft. Descartes forklarer den menneskelige væren ud fra bl.a. disse to begreber. Den værensforklaring, han lægger for dagen, er udtryk for eksemplarisk

magtlogik. Verden eksisterer kun for ham, for så vidt den lader sig reducere til det, hans herre garanterer for ham, at hans intellekt begriber ved den. Intellektet (fornuften) har magten over viljen, og, med lidt hjælp fra den almægtige, også over den verden, han ikke vil noget "i", før han har fået garantien for sin tros sandhed. Der hersker magtlogik ud i de aller yderste kroge af hans filosofi. For så vidt hans reduktionistiske erkendelsesteori har taget patent på sandheden, for så vidt er magtens logik blevet sandhedens logik. Heldigvis har han ikke forstået sig selv fundamentalt nok. Væren er mere end det bestandige, der kan begribes. Væren er også det spontane ophav, som muliggør selve magtens logik, og meget meget mere.

Jeg har flere gang i opgaven forsøgt at nærme mig det, man kan kalde det fundamentale. Men det er ikke lykkedes at give nogen færdig forklaring på, hvor og hvordan denne fundamentale væren skal fremstilles. Foreløbigt har vi kun set tilnærmelige forsøg på at afdække det spontane; det dionysiske, det kristne skaberprincip, indbildningskraften hos Kant, viljen til overlevelse hos Elias (og Nietzsche), og den senere Nietzsches begreb om vilje. Det følgende vil gå på et forsøg på at finde det endnu mere fundamentale i Heideggers begreb om angst, Husserls epoche, som tages på forskud i "logische Untersuchungent", og som berøres i Sartres bog "Egoets transcendens", hvor en hvis sammenhæng mellem "angst" og den fænomenologiske epoche i øvrigt antydes. Der vil blive gjort et forsøg på at sammenfatte, udbygge og afdække yderligere, ud fra det tilnærmelige udgangspunkt (også) for dualiteten, og dermed magtens logik.

Først i opgaven så vi den kristne gud. Vi har været inde på den flere gange siden på forskellige måder. Så så vi den tidligere Nietzsches tilbedelse af guden Dionysos. Begge disse guddomme var skabere. Den kristne gud var uforanderlig. Han var transcendent, og dog også immanent (i forhold til verden), dvs. som han stadigt må formodes at være for de kristne. Nietzsches gud er foranderlig og

dermed ikke uforenelig med verdens gang. Descartes tilbyder den kristne gud, og kan derfor ikke forklare forandringen. Han bortforklarer den i almagts tjeneste (væren er bestandighed for den kristne Descartes). Kant falder ligeledes for den værensforklaring, der tager udgangspunkt i bestandigheden. Men, som vi så, fik han fat i det spontane ophav til dannelsen af den transcendens Heidegger har udviklet, og som Heidegger fremstiller som den (menneskelige) væren under betegnelsen "Dasein", dvs. "altid allerede væren i verden" (med alt hvad det kommer til at betyde for ham). Vi så Heidegger påpege, at netop også denne væren i verden var forudsætningen for den kantianske erkendelsesteori og ontologi¹⁹.

Her vil vi nu prøve på at nærme os den oprindelige skaberkraft/transcendensdannelse af den horisont, det værende viser sig i, dvs. den oprindelige spontanitet. Denne enhed skulle gerne vise sig som mere end den væren og den sandhed, Descartes var eksponent for. Kun hvis væren er mere end magts væren, kun hvis muligheden er mere end magtlogikkens, kan den overvindes.

I "Egoets Transcendens" ("Et") finder vi en fortolkning af både Descartes og Kants fremstillinger af "jeg'et", som netop degraderer det tænkende subjekt fra den katastrofale rolle, det har fået tildelt i deres filosofi. Ud fra Sartres tolkning vil det være muligt at godtgøre, hvordan især jeg'et kommer på banen. Jeg'et er her resultat af den menneskelige mentale flugt fra det oprindelige! Det egentlige ved vor væren er, at vi flygter fra den oprindelige åbenhed for verden og ind i en mindre "ængstende" åbenhed og fiksering i det værende. Således er det en behagelig aflast, at

¹⁹ Hele opgaven er selvfølgelig dikteret af opgøret med selve den ontologiske dualisme, der er magtlogikkens cementering via substansbegrebets diktat, magts væsen i vesterlandsk forstand. Heideggers fundamentalontologi er et opgør med den ontologiske dualisme, forudsætningen for opgøret med magts væsen i min opgave. Hvis man kunne have fået lidt mere aktiv og fri vejledning på Filosofisk Institut i 1988 og 1989, hvor specialet blev skrevet, så ville jeg nok have haft nogle mere aktuelle og forpligtende forfatterskaber og filosoffer at støtte mig til. I stedet er opgaven lidt en reaktion, dvs. noget afledt fremmedbestemt som reaktion på den linje, som institutbestyrer med følge havde lagt på det daværende institut for filosofi ved Odense Universitet.(2023)

fiksere sig i jeg'ets evner og egenskaber og genstandenes beregnelige forudsigelige beherskelige egenskaber, frem for at overlade sig selv til de oprigtige udestemte tilstande, hvor muligheden forekommer langt mere overvældende. I den menneskelige spontane transcendensdannelse, som netop muliggør en hvilken som helst af de menneskelige værensforklaringer, ligger kilden til de menneskelige forsøg på at bortforklare og tildække den selv samme spontanitet forankret.

Sartre ser, at den angst, Heidegger gør til det menneskelige grundvilkår, ikke bare muliggør jeg'et og dets tilstande, men at dette grundvilkår latent går på at undgå konfrontationen med sig selv. Mennesket vil hellere leve i en udlægning af det farlige (værende), end det vil leve med angsten (dvs. en fundamentalontologisk værensforståelse). Sartre er dybt inspireret af Heidegger, derfor vil vi først se på en sammenligning af frygt og angst ud fra Heideggers værk „SuZ.“ før vi på ny vender tilbage til Descartes. Omvejen skal ikke være forgæves, det der her skal komme imellem, skal give grundlaget for at sige det, der skal siges om Descartes.

FRYGT OG ANGST

Det traditionelle erkendeideal fordrer den logiske konsistens af en forklaring, og går på at føre væren hen til det eneste værende som tilskrives egentlig væren. Det eneste som egentligt "er" her, er fx substansen. De logiske kriterier giver sig ud for at være normerne for erkendelsens gyldighed. Logikkens normative status er selv hævet over vilkårligheden, sammen med det dens lovmæssigheder danner erkendelsens absolutte forbindelser i mellem (begreb og nødvendighed, dvs. substans). Det er i hvert fald idealet. Og dette ideal er blevet hævdet der, hvor man har forsøgt på at danne sig kriterierne for de atidslige sandheder. Men disse absolutte atidslige sandheder mister deres prætenderede status, der hvor de møder forandringen, eller det som pludseligt er mere end sine atomare bestanddele.

Determinismen dør, der hvor noget (en helhed det vil fx sige et liv eller et kunstværk af en slags) pludseligt ikke længere kun er summen af sine atomare elementer. Selve forudsætningen for erfaringen af en hvilken som helst atomar bestanddel, dvs. den menneskelige tilværelse, er en sådan helhed.

Heidegger ser i sit hovedværk, hvordan den hidtidige værensforståelse har bestået i bestræbelserne på at reducere væren til det atidsligt værende, dvs. til det bestandige. Forudsætningen for en sådan reduktion er imidlertid selve den tidslighed, han afdækker.

Forud for en hvilken som helst forklaring af væren med begreberne omkring det i tiden værende, og det atidslige, går den tidslige struktur, som er den selvfølgelige mening vi som dødelige mennesker altid bevæger os rundt i. Forudsætningen for overhovedet at kunne bortforklare den menneskelige tilværelse som en mosaik af substantielt bårde atomare nutider af tilstande, dvs. forudsætningen for at kunne forstå tiden som den uendelige række af løsrevne nuer, der enten kun findes immanent,

kun objektivt eller både/og, forud herfor går den inautentiske indstilling til tilværelsen, som er identisk med den abstrakte og reflekterede indstilling Descartes, Kant m.fl. bevæger sig rundt i.

Heidegger ser, at væren er mere end det værende, fordi han spørger efter meningen i det værendes væren. Tidsligheden bliver svaret, og ikke substansen. Mennesket selv kommer til at spille en helt "ny" rolle (måden, hvorpå den fremtræder, er i hvert fald ny) i den fundamentalontologiske spørgen, han udvikler. Den menneskelige tilværelse er nemlig udtryk for det sted, hvor "verden" åbner sig forstående for sig selv.

Det værende viser sig i sin væren, dvs. det værende "er" sandt for mennesket. Tidsligheden er den meningsstruktur, det værende viser sig i, og som Kant kom på sporet af med den både spontane og receptive transcendentale mentale evne, han kaldte indbildningskraften, og som han veg tilbage fra igen, fordi denne oprindelige foranderlige og dermed aldrig helt kendte kilde ængstede ham; "Kant ist vor dieser unbekannten Wurzel zurückgewichen." (s.155 KudpdM.)

Om det var det ukendte, eller netop lyset, der var for meget for ham; det lys, som både viser mørket såvel som sig selv, dvs. det, der er forudsætningen for overhovedet at kunne bestemme noget værende som fx det atidslige via begrebet om netop det, der ikke viser sig ved sig selv, kan man kun gisne om. Måske var friheden for meget for ham, altså ikke bare den, vi har set på hos Descartes, men den Heidegger tænker på her: "Die Freiheit ist das lichtend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den schleier als den verhüllungen erscheinen lässt." (s.25 DTudK.).

At "tidsligheden" (som Kant netop foregriber) udgør det oprindelige lys alt viser sig i, betvivler Heidegger ikke; "Weil die Zeitlichkeit die Gerichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da

schon immer auslegbar und somit bekannt." (s.408 SuZ.).

Denne selvfølgelighed bliver tema for fundamentalontologien, og netop den fundamentale ontologi viser, at være ikke kan forklares ud fra det værende. Hvordan bliver mennesket da bragt over for den oprindelige spontanitet? (vi er udleveret til den altid, men hvordan kommer vi til den fundamentale forståelse, opmærksomhed?) I angsten bliver mennesket bragt over for sin fundamentale "fakticitet"!

Angsten er ikke noget frygteligt! Den adskiller sig eksemplarisk fra frygten. Men både frygten og angsten falder som en menneskelig stemthed, som en stemthed der viser os en fundamental form for afmagt; "(...) , Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung." (s.136 SuZ.). Vi kommer aldrig bag om vor blevethed, og netop denne blevethed, som vi aldrig kommer bag om, præsenterer os for en grundlæggende afmægtighed: "Grundsein besagt demnach, des eigenstens Seins von Grund auf nie mächtig sein. Dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst."²⁰ (s.284 SuZ.). Der er intet absolut substantielt jeg, som forbliver uanfægtet af denne stemthed. "Eigenstens Selbstsein" betyder altid allerede kastet i verden, dvs. altid bragt over for det værende.

Det er transcendensen.

Således er mennesket i frygten også allerede bragt over for sin fakticitet, men der fremstår også en genstand, som på en eller anden måde viser sig som værende truende! Den menneskelige eksistens frygter for sig selv (Das Worum die Furcht (..) (s.141 SuZ.)), frygten selv som sådan "ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen." (s. 141 SuZ.), og det "farlige", eller det, som gives fri i sin

²⁰ "virtuelt".

farlighed, er det truende (Das wovor der Furcht. s.140 SuZ.).

Frygten som sådan er altså en udbygget form for afmægtighed. Den er mere end det, aldrig at kunne komme bag om kastetheden. Og for Heidegger er frygtens genstand altid noget "innerweltlich seiendes", dvs. noget for eller ved hånden værende, eller et eller flere af menneskets medmennesker (s.140 SuZ.).

Både Elias' og Nietzsches frygt handler lige så meget om at frygten internaliserer sig i den menneskelige psykiske væren. Deres forklaring af frygt, som ikke på samme måde som Heideggers adskilles fra angsten, er psykologisk. Heidegger skriver om fundamentalontologi, men udelukker ikke at i hvert fald angsten kan være fysiologisk (psykologisk/fysiologisk=forklaring af væren ud fra det værende! (i Heideggersk forstand)) betinget, men tilføjer så selvbekræftende, at forudsætningen for den fysiologisk betingede angst, er den eksistentiale! (s.190 SuZ.).

For Heidegger er angsten, i modsætning til frygten, uden genstand. Der er ikke noget indenfor i verden, der viser sig som det farlige, men derimod så har alt dette værende mistet de betydninger mennesket lader det træde frem i til hverdag (s.187 SuZ.). "Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches." (s.186 SuZ.). Og væren i verden er "Dasein". Angstens "wovor" er ubestemt. "Dass das bedrohende nirgends ist, charakterisiert das wovor der Angst. Diese weiß nichts, was es ist, davor sie sich ängstet. Nirgends aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche in-Sein." (s.186 suz.). Angsten er "Grundbefindlichkeit" (s.184 SuZ.). Den er den stemthed, der spontant åbner for genstandens mulighed, også muligheden for frygtens genstand. I angsten synker den selvfølgelige omgang med tingene sammen, som mennesket lever i til hverdag. Verden mister den fortrolige betydning. Der viser sig et "intet". Men dette intet er netop forudsætningen for det værende. Denne meningsløshed gør ikke

forvirret, som det er tilfældet med frygten, hvor mennesket springer fra den ene mulighed til den anden, og glemmer sig selv (s.342 SuZ.).

I angsten synker også den nysgerrighed, tvetydighed og snak sammen, som udgør den daglige fortrolige omgang med det værende den offentlige udlagthed. Angsten er den kastethed, som bringer mennesket over for den egentlige mulighed. Mennesket springer i angsten ikke fra den ene mulighed til den anden, men stopper op ved den yderste! "In ihr (angsten) befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz" (s.266 SuZ.). Den yderste mulighed er dødens, dvs.den mulige umulighed dvs. "Nicht mehr in der welt sein". Dødens faktum tilhører mennesket som et eksistensvilkår (hvor vilkårlighed ikke skal forstås i traditionel ontologisk forstand, det drejer sig ikke om det essentielle i cartesiansk forstand). Døden er ikke, som den bliver udlagt i snakken, dvs. noget der slår tilfældigt ned på den ene eller den anden, og som regel rammer forbi en selv. Snakken forplumrer tværtimod og tildækker for det meste dødens faktum, ved at den her som overalt tager enhver mulighed forud uden at tage den alvorligt. Man kan tale om dødens sandsynlighed, man kan tale om, hvad der skal til for at forøge chancen for ikke at blive ramt af den inden for en hvis periode, men det er alltsammen måder at se uden om dødens faktum på, og det ændrer ikke ved, at den er det vilkår, vi lever på. Derfor kan Heidegger, (s.167 SuZ.) uden at være moralsk i almindelig forstand, påpege at snakken om dødens sandsynlighed er udtryk for en uegentlig væremåde.

Den menneskelige væren er væren fra fødsel til død. Dårligt nok er et menneske født, før det er gammelt nok til at dø! Tidslighedens horisont, dvs.den menneskelige væren strækker sig her imellem. Det er her "friheden" viser sig. Den eksistentiale forståelse af eksistensvilkåret præsenterer mennesket for friheden, som ikke nødvendigvis er befriende, hvorfor mennesket da også for det meste ser bort fra den egentlige frihed til døden (Freisein Zum Tode). I en hvis forstand er det mindre intenst og mindre belastende at se bort fra

"vilkåret", end det er at gøre sig det klart. Derfor forekommer det da også mere "hyggeligt" at snakke om sandsynligheden for at blive gammel, frem for at gøre sig klart, at livet går med at prøve på at overleve! Forsøget på at overleve, som Elias forklarer selve den menneskelige drift med, er en behagelig nåde at leve inautentisk på i Heideggersk forstand.

At tage friheden på sig, at gøre sig fri for meningen, dvs at åbne sig autentisk for tilværet har alle dage forekommet os for meget! Derfor forekommer det os belejligt at snakke frem for at tage friheden på os, dvs. frem for at være åbne for muligheden dvs. egentligheden. "Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Sein zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode." (s.266 SuZ.)

I Heideggers beskrivelse tager det liv sig mindre forpligtende og mere hyggeligt ud, som går på at beregne livets farer, end det der går på at tage friheden på sig. Heidegger selv mener kun, at han afdækker den fundamentale værensstruktur. Han vil ikke moralisere i almindelig forstand, og hans filosofi tager sig da også kynisk ud. Der er ikke et eneste argument for at gøre den ene eller anden konkrete livsmulighed mere fremragende end den anden (hvis man regner forskellen mellem egentlig og uegentlig/autentisk og inautentisk væren fra). Han vil frem til den eksistentiale struktur og ikke fremlægge konkrete indholdsmæssige moralske normer. Det drejer sig om hvordan, og ikke hvad (s.27 SuZ). Han foregiver udelukkende at beskæftige sig med at afdække, hvad det i dybeste forstand vil sige at være til. Han prøver på at leve op til sin lærermesters parole som siger: "til sagen selv". Det er sagen selv, som siger, at "egentlighed" betyder angstberedt væren. Man kan diskutere, om han har ret i, at han kun afdækker. Man kan

diskutere, om det han beskriver som grundstemningen, om det, der ligger i den primære åbenhed for sorgestrukturen (altså i den oprindelige lastkarakter, eller den oprindelige skyldighed) er den absolut fundamentale stemning, hvorefter alle andre kun er afledninger/modificeringer. Selv mente han ikke, at hans fundamentalontologi nogensinde blev færdig, og jeg vil her nøjes med at holde fast i rangordenen mellem åbenheden, og det værende (det forekommer mig, at være det væsentlige i mit projekt). For det, jeg mener, træder tydeligt frem (afdekkes) her, i kraft af hans filosofi, er, at forsøgene på at overleve, og forsøgene på at finde meningen i det blot at forsikre sig i en uendelighed, er og bliver en afledt foretagsomhed, i forhold til åbenheden (i hvert fald i den situation, som præger det moderne liv i vor del af verden. Var der tale om virkelige problemer med at overleve for os i dag, stod den Hobbeske suveræn med sværdet hævet over vore hoveder for at indlemme os i hans stat, var situationen en helt anden. Men vort største problem er, at det ikke længere er et problem at overleve.)²¹

I en hvis forstand er vi kommet ud over naturtilstanden, langt længere end vi bryder os om/egner os for!

Grundsubstansen, i flere af de filosofier jeg har været inde på, rammes af denne fundamentalontologiske skelnen mellem egentlighed og uegentlighed, autencitet og mangler på samme.

De sider af Heideggers filosofi, som jeg her vil trække frem, falder fint for mig at se. For det første, er hans filosofi ikke udtryk for fortabelse i en fremstilling af livet, som gør et substantielt jeg, dvs. et jeg, som kan leve efter døden fx, til det væsentlige for forståelsen af livet. Livet er endeligt. For det andet påpeger han dets karakter

²¹ Hvis det så alligevel er, så skyldes det netop, at vi lever, som om det var et problem at overleve, hvorved vi som art udgør den største trussel for vore livsbetingelser og dermed os selv. Naturforståelsen og den distancerede tilgang til den, dette beregnelige substrat for beherskelse, er helt utilstrækkelig. Magts logik tenderer mod at gå over i egentlig afmagt.

af helhed. Mennesket er godt nok noget værende, dvs. det er fx også genstand for opmærksomhed, men det er ikke det, der udgør det eneste væsentlige ved det. Forsøget, på at gøre livet til genstand for beherskelse, viser sig at være et forsøg på det umulige i hans filosofi. Frihed er ikke selvbeherskelse, og kan ikke være absolut beherskelse. Den autentiske åbenhed, dvs. den angstberedte besluttethed, sætter ganske vidst mennesket over for det højeste begreb om frihed. Men der er ikke her tale om en selvbeherskende immanent sjælelig enhed (cartesiansk dualistisk frit subjekt), som befinder sig over for den ydre nødvendighed.

Han er muligvis dybt inspireret af kants moralfilosofi, der hvor han taler om at kaste sig under sin egen lovgivning. Han taler om den fundamentale skyldighed, den der ligger til grund for alle andre former for moralsk skyldighed: "Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung (moralisk skyldighed i almindelig forstand), sondern umgekehrt: diese wird erst möglich >>auf Grund<< eines ursprünglichen Schuldigseins." (s.284 suZ.). Når mennesket er lydhør for angstens påberåbelse, dvs. hvis det på en gang er åbent for muligheden såvel som dets blevethed, så er det sin skyldighed bevidst i "øjeblikket". Det har nået til en eksistential forståelse, dvs. det forstår, hvad der er udgangspunktet for alle andre. Alle andre former for skyldighed end den oprindelige, er modificeringer af den første. Det lyder, som når han fortolker Kants praktiske fornuft: "Das unterwerfende Sich-entwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt, ist das wesen des handelnde Selbstseins, d.i. der praktischen vernunft." (s.154 KudPdM). Men Kants moralske love, dvs. de absolutte fornuftslove er atidslige. Den skyldighed, Heidegger forstår som den oprindelige, består i en bekendelse til den tidslige væren i strukturen i tidsligheden er muligvis absolut, og dermed den eksistentiale struktur han vil afdække, dvs. livets! Men Kant går ikke ind for at overlade bestemmelsen af de moralske love til livet.

Fornuftens love er hos Kant, som de var hos Platon, hævet over det vilkårlige, dvs. hævet over erfarings vilkår!

Fornuften hos Kant er nødvendighed, dvs. fornuftens atidslige love. Det moralsk frie individ er uhjælpeligt splittet mellem det atidslige, ideelle og transcendentale og det vilkårlige. Disse to abstrakt adskilte sider kan aldrig nogensinde komme i kontakt med hinanden, en gang adskilt.

Fornuften er her lige så fri som den er hinsides og uvilkårlig. "Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum erkenntnisquell machen wollte (wie wirklich viele getan haben), der wurde aus der Tugend ein nach Zeit und Umstände wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen." (s. 350 KdrV). De lovmæssigheder, Heidegger taler om, er ikke transcendentale atidslige regulative fornuftsider. De er udtryk for den eksistentiale tidslige værensstruktur, de er muligheden for overhovedet at kunne abstraherer sig frem til noget sådant i eller uden for tiden værende. Den fundamentale værensforståelse hæver sig ikke over væren, den fikserer sig ikke i det værende, hverken det abstrakt hinsides og atidslige eller det bestandige. Kant bortforklarede forandringen til fordel for fantasmet om det absolutte. Livet var for meget for ham.

Den højeste mening i tilværelsen kan umuligt være forsøget på at overleve, der hvor den viser sig som væren mellem fødsel og død. At tage tilværelsen til sig, dvs. at være åben for den, sådan som den her viser sig, det vil sige så intenst som muligt, det er at være sig "vilkåret" klart, og dermed "vilkåret" for livet med dets indhold! Den spontane åbenhed, som ligger mellem fødsel og død, er forudsætningen for indholdet! Men det er ikke mennesket, der skaber verden. Det er lige meget passiv som aktiv i processen. Mennesket er åbent for det værendes væren. De livsformer, der fikserer sig i livet efter livet, forholder sig inautentisk til "vilkåret". De livsformer, der fikserer sig i

et absolut substantielt jeg som bærer af tilstandene, går glip af den oprindelige ekstatiske-horisontale væren. De gør livet til noget, der føjer sig til et bærende element, eller til et handlende jeg, der føjer det værende til sig, uden evne til at se andet end det "bemægtigede". Disse inautentiske former for væren er forudsætninger for magtlogikken i dens dualistiske form.

Den oprindelige væren er det lys, der viser det usynlige. Evnerne, som de fx tilskrives det transcendentale (usynlige og principielle) jeg hos Kant, fungerer som en forudsætning og et påskud for bortforklaringen af den oprindelige helhed. Det atidslige teoretiske jeg bliver ikke desto mindre båret af den helhed, som det viser sig i. Magts logik er resultat af, at mennesket gør sig til sin egen troldmand, netop der hvor angsten støder fra, dvs. bort fra sig selv, for at undgå sig selv, og her er det stive teoretiske jeg, som både ser ud til at kunne handle og herske, den belejlige aflast, der tilsyneladende gør det muligt at leve for at overleve, frem for at være sig selv klar i sin egentlige "skyldighed".

FORSIKRINGEN MOD LIVET I LIVET MAGTENS JEG-POL²²

Descartes' frihedsideal er abstrakt (uselvstændigt) og teoretisk (reflekteret).

Individets abstrakte og absolutte selvbeherskende frihed er den behagelige tilsløring af den virkelige frihed, som er forudsætningen for en hvilken som helst beregning af det "kun rigtige", inklusiv "den rigtige frihed".

Spekulativt viser friheden sig for ham på linie med den frihed, Kant tager op fra Platon, der hvor Platon beskriver det ideelle organiske samfund.

Viljen er for Descartes fejlkilden (dvs. noget værende), sammen med alt det ydre vilkårlige.

Fornuften er noget andet værende, der repræsenterer, ser den højeste nødvendighed, som viljen må bøje sig for, hvis individet skal blive (forblive) frit.

Fornuften ser den "rigtige" nødvendighed, som individets vilje må bekende sig til (hvis det danner mening at tale om, at viljen bekender sig til noget) for ikke at rage ind i ufriheden. Dvs. for at være frit må individet undlade at ville det umulige. Fornuften afstikker normerne (lovene) for den højeste frihed: "Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann, (...) (i et organisk bestandigt reproducerende system (samfund)

²² Konklusionen af kapitlet er givet på forhånd, og kunne være blevet formuleret helt anderledes. Gennem hele opgaven sigter jeg til på filosofisk grundlag, dvs. mere fundamentalt end blot psykologisk at vise, hvordan den ontologiske dualisme er udtryk for det forfængelige jeks substantivering, bevidsthedens flugt fra egen spontanitet, dvs. sig selv som skaber, brud på identitetsprincippet. Det er pudsigt, at bevidstheden selv konstant må berolige sig selv med sine virtuelle ideer om sig selv som båret af det evigt samme jeg.(2023)

bestående af gensidigt respekterende rationelle dyr)" (s.351 KdrV.).

Frihed er hos dem begge (Descartes og Kant) det kun at ville det mulige, dvs. det, som nødvendigheden afstikker betingelserne for.

Friheden er altså dikteret af det bestandige, det uforanderlige, og "Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes (materiel, endelig eller uendeligt åndelige substans) zu aller Zeit" (s.203 KdrV.).

Frihedsnormerne bliver fremstillet metodisk hos både Descartes og Kant, ligesom sandheden er et produkt af en handling. Normerne for adfærd viser sig ligesom kriterierne for sandhed gør. De er resultat af en metodisk fremfærd. Descartes' sandhed er, som vi har set, resultat af, at han lever hen i beregninger over forestillinger omkring det "rigtige" muligheder. Hans sandhed fordrer at være udtryk for intellektets rigtige sammensætninger af propositioner, der består af proklamerede neutrale logiske spillemærker. Det er ikke sanserne, der lyver eller taler sandt, det er intellektet, der rigtigt eller forkert fører deres produkter hen til deres genstand, ud fra antagelsen om at det sanselige netop er det vilkårlige (dvs. betingede). "Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande (..), sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird." (s.334 KdrV.).

Sandheden er resultat af en indstilling til det erfarede, som reducerer det til noget, forstanden kan overtage og derefter (dvs. efterkommende) give meningen. Den umiddelbare naive indstilling, som almindelige mennesker lever hen i, i cartesiansk forstand, er udtryk for naiv tro på, at det oplevede er sandhed. Men de naive aner ikke, hvad cartesiansk sandhed er. Deres indstilling er nemlig ikke reflekteret nok. De har ikke reduceret deres oplevelser til det skin, der kun kan betyde væren, men som ikke har krav på at væren "noget" i cartesiansk forstand. I cartesiansk forstand har de ikke begreb skabt om sandhed, og alt andet, end det liv der er udtryk for livet, der er bestemt af

fornuftens sandhed, er kun udtryk for vanens magt, dvs. usandhed.

Reflekteret kommer jeg'et til verden. Det viser sig som udstyret med fornuft og vilje. Viljen må bøje sig for "sandheden". Jeg'et er noget værende, der er udstyret med både intellekt og vilje. Beregningerne af alt det værende, og selve den fornuftige sandhed, er den behagelige aflast for den egentlige frihed. Jeg'ets frihed, som den viser sig for både Descartes og Kant, er det rigtiges fortrængning af det væsentlige (en fortrængning, der ikke desto mindre har sit eget væsen! Dvs. den er væsentlig nok), dvs. fortrængningen af en autentisk frihed, som en fundamentalontologisk forståelse vil afsløre.

Flugten fra den oprindelige spontanitet; den alt for mulige mulighed, er flugten fra det egentlige eksistensvilkår, som selvet intet kan gøre ved. Det kan kun leve på og med det på forskellige måder, hvad det ikke bliver mindre fundamentalt af. "Faktisk kan Selvet intet gøre ved denne spontanitet, thi viljen er et objekt, som konstituerer sig for og ved denne spontanitet. Viljen retter sig mod tilstandene, mod følelserne eller tingen, men den vender sig aldrig mod bevidstheden. Dette bliver man klar over i de tilfælde, hvor man forsøger at ville en bevidsthed." (s.62 Et.) og "(..) måske er Ego'ets væsentlige rolle at skjule bevidsthedens egen spontanitet." (s.63 Et.)

Sartre antyder her stærkt hvad jeg hele tiden har søgt at komme frem til med min fremstilling, nemlig, at det jeg, som magten ikke kan være foruden, er resultat af en menneskelig flugt fra den egentlige eksistentiale forståelse. På trods af, at jeg lovpriser det spontane, så er min fremstilling en lille smule planlagt, man kunne kalde det et afstukket forløb i retning af at leve sig ind i det, der skal frem, som her hvor det centrerer sig om inspiratorernes tekster.

Normerne/kriterierne for sandheden og for livsførelsen, dvs. både for videnskaben og for moralen, søger det bestandige, som er nødvendigheden. Sandhed, dyd, frihed og nødvendighed hænger nøje sammen i forsøget, der tilhører livet, og som går på at forsikre sig mod livet (forandringens uberegnelighed). Den egentlige væren er for meget, derfor søges sandheden i det værendes bestandighed. Jeg'et opstår som en sådan sandhed. Dydens jeg, magtens jeg, mit jeg og enhver andens jeg er resultat af at "det mere" viser "det mindre".

Husserl, Heidegger og Sartre ville kunne blive enige om, at det jeg, som nogle gange bliver til genstand for vor opmærksomhed (det empiriske jeg hos Kant fx), er resultat af at "det mere" viser "det mindre". De er på den måde enige om at gå op imod den reduktionistiske tendens, der går den modsatte vej. Reduktionisme går på, at gøre noget til mindre end det er eller end det kunne være. Dvs. reduktionisme går på at forklare "det mere" med "det mindre", fx med det man tilsyneladende behersker. Beherskelsens logik går fx på at føre alt hen til det eneste, som egentlig tilskrives væren, og det vil (for det meste) sige det ubetingede.

Beherskelsens logik går på at føre det, der vil komme, hen til det, der allerede var, og som tilsyneladende med nødvendighed altid vil være.

At forklare alt med det beherskelige (evigt beregnelige), dvs. med nødvendigheden, er at bortforklare "det mere" med "det mindre", det er at bortforklare virkeligheden, der hvor livet og forandringen er mere end det bestandige.

I en hvis forstand vil disse tre netop nævnte filosoffer kunne være enige om, at det ikke drejer sig om at reducere "det mere" til "det mindre".

Uenigheden mellem dem kommer først ind, der hvor man begynder at tale mere konkret om, hvad det "det mere" henholdsvis "det mindre" er, og om hvordan de

to sider egentlig forholder sig til hinanden. At det erfarede jég er konstitueret i "det mere", er de ikke desto mindre enige om. På dette punkt adskiller de sig samlet fra det meste af den filosofi, der er gået forud for deres egen, ligesom det substantielle jég da heller ikke er udryddet fra filosofiens verden endnu (behovet for at tro på sjælen, ånden, lever i bedste velgående omkring filosofien, så der er stor afsætning på budskabet fra de ontologiske dualister, der har udråbt materialisterne som deres egentlige opponent, selv om også materialisterne har rod i netop Descartes og andre ontologiske dualisters filosofi.)

"Det mere" er for Husserl det rene fænomenologiske jég, når det drejer sig om at afklare meningen med det erfarede jeg. "Det mindre" er det kun fænomenale jég (det erfarede, genstandsmæssige men ikke tingslige s.374 LU.). For at forstå hvad Husserl mener med "det rene", må man se på, hvordan han definerer fænomenologiens arbejdsområde. Dette område defineres ved udelukkelsen af spørgsmålet omkring "realiteten".

Den rene fænomenologi drejer sig om videnskab, om de reelle bevidsthedsoplevelser, på den måde at denne videnskab forsøger at udelukke spørgsmålet om, hvad erfaringen er erfaring af. Den "reelle" bevidsthed er bevidstheden taget som sådan, dvs. oplevelsen taget som sådan, uden skelen til dens reale betydning, dvs. uden skelen til, hvordan den svarer til sin genstand (dvs. ved udelukkelsen af enhver virkelig korrespondens).

Ved at sætte dette skel mellem bevidstheden som sådan og bevidstheden som korresponderende med sin genstand, dvs. som svarende til den, anbringer Husserl sig i den klassiske erkendelsesteoretiske korrespondensproblematik. Han adskiller sig her fra sin elev Heidegger, der satte sig ud over denne sandhedsproblematik, som Heidegger kaldte problematikken om det "kun rigtige".

Heidegger sætter ontologien før erkendelsesteorien. Hans ontologi er Daseinsanalyse! : "Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach

dem Sinn von Sein verlangt eine "vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins." (s.7 SuZ.).

Husserl sætter erkendelsesteorien før ontologien²³ (s.26 LU), og giver sig i det hele taget ud for at være ontologisk neutral, hvilket han ikke er. Før og over enhver ontologi kommer for Husserl fænomenologiens videnskabelige afklaring af, hvordan de reelle erfaringer træder frem. "Es sei nun gleich darauf hingewiesen, dass sich dieser Erlebnisbegriff rein phänomenologisch fassen lässt, d.i. so, dass alle Beziehung auf empirisch-reales Dasein (auf Menschen oder Tiere der Natur) ausgeschaltet bleibt: das Erlebnis im deskriptiv-psychologischen Sinne (im

²³ Udfordringen udfolder sig i feltet mellem Husserl og Heidegger, på samme måde som det store spørgsmål om forandringens realitet opstår i mellem Einstein og Bohr. Husserl og Heidegger er enige om, at ontologien kun er mulig som fænomenologi, og at fænomenologi er mere end undersøgelserne af "skindet", altså fænomenalisme. Men der er klare forskelle mellem de to. Meningen konstituerer fænomenet, væren i verden er konstituerende, hvorfor den fænomenologiske undersøgelse af fænomenet selv, Dasein, hvor Sinn des Sein som tidslighed, er det bærende for Heidegger. Husserl fjerner sig fra verden med sin tænkende substans, ligesom den tradition, han er skabt inden for. Det skal være muligt, ontologisk muligt, at medtænke forandringen uden at fraskrive den væren ved fx at lade det atidslige og uforanderlige tage patent på væren, hvis ontologien skal være gyldig. Det er min pointe i 1989. Det faktum, at ikke alt allerede lå i kortene forud for hvert skridt ud i det uvisse, at uvisheden lever som konsekvens af skaberkraften i ethvert øjeblik, som er selve øjeblikket, og som bevidstheden kommer forskrækkeligt tæt på, når den opdager sig selv, lugter af Bohr og Einsteins strid om Gud, om hvorvidt han kaster med terninger eller ej!

Når man tager tilfældet med, forandringen, får øjnene op for alt det, der netop ikke kan udledes entydigt af det, der allerede var, kommer alle værdierne og kvaliteterne ved livet pludseligt op i hierarkiet i det, der er! To mennesker der vælger hinanden og æder hinanden rå i gensidigt begær, skaber sig i hinandens arme, på en måde, der ikke kan beherskes af nogen af parterne. Det er en begivenhed, tilblivelse, skabelse af identitet og selvværd, hvor den ene er den andens, forskrækkeligt, voldsomt, virkeligt, gennemgribende forandring af individets personlighed, en både psykisk og social begivenhed. Der findes mange sådanne begivenheder, sociale og psykiske, levende beviser på tilblivelse. Essenshierarkiet forsvinder, sandheden vokser og der er plads til livet med alt det, der giver mening og har kvalitet. Den vestlige verdens traditionelle "åndsliv" havde ikke plads til livet. Det var ikke forudsigeligt nok. Samtidens såkaldte økonomiske videnskab fortjener kritikken her fra. Det er livsfjendsk at spørge, som den gør, om der er råd til at bevare klimaet, biodiversiteten, grundvandet, jordens humuslag, atmosfæren, osv. Alt reduceres i den herskende og ekstremt magtfokuserede økonomiske rationalitet til sin funktion i hierarkiet af nyttighed, dvs. i den formålsløse formålsmæssigheds tjeneste, der er offer og bøddel i en og samme nihilistiske proces, alt sammen resultat af menneskets fundamentale flugt fra sin egen sande skaberkraft, dvs. resultat af livets flugt fra livet. (2023)

empirisch-phänomenologischen) wird dann zum Erlebnis im Sinne der reinen Phänomenologie." (s.357 LU.). I dette sidste citat kommer forløberen for den egentlige epoche, som han udvikler senere, til udtryk.

Arbejdsområdet er altså bevidsthedens, uden skelen til hvad der er realitet overhovedet. Men hans definition på, hvad der er det "reelle" område, er ikke ontologisk neutral. Han taler, som vi allerede har været inde på, om det atidslige og det ideelle. Når han altså skal definere det reelle, så drejer det sig om det atidslige og de evige rene ideer, som er hævet over enhver forandring. Dette område er hævet over tiden; det befinder sig uden for enhver tidslighed. Han befinder sig i en indstilling, hvor han skelner mellem det i tiden værende og det, der er hævet over tiden: "Wir schalten alle erfahrungswissenschaftlichen Apperzeptionen (det hører med at "apperzeptionen" er udtryk for "intentionale bevidsthedsakter", genstandene (de reale) konstitueres først via disse) und Daseinssetzungen aus, wir nehmen das innerlich Erfahrenen oder sonstwie innerlich Angeschaute (...) nach. seinem reinen Erlebnisbestand und als bloßen exemplarischen Untergrund für Ideationen; wir schauen aus ihm ideativ allgemeine Wesen und Wesenszusammenhänge heraus - ideale Erlebnispezies verschiedener Stufe der Generalität und Idealgütige Wesenserkenntnisse, die also für idealiter mögliche Erlebnisse der betreffenden Spezies a priori, in unbedingter Allgemeinheit gelten. So gewinnen wir Einsichten der reinen (...) Phänomenologie, deren Deskription also eine durchaus idealwissenschaftliche ist und rein von aller "Erfahrung", d.i. Mitsetzung von realem Dasein .. Wenn wir in einfacher Redeweise schlechthin von reeller (und überhaupt von phänomenologischer) Analyse und Deskription von Erlebnisse sprechen, so ist immer zu beachten, dass die Anknüpfung der Erörterungen an Psychologischen ein blossen Durchgangsstadium ist, dass von den ihm (2.8. der Erlebnisse als "Zustände" erlebender animalischer Realitäten in einer realen raum-zeitlichen Welt) nicht das mindeste wirksam bleibt, mit einem Worte,

dass überall rein phänomenologische
Wesensgültigkeit gemeint und pretendiert ist.
(s.412 -3 LU.).

De såkaldte atidslige sandheder, som Husserl her taler om, kan ikke benægtes. Men deres definition som atidslige forudsætter det naive tidsbegreb, som vi har været lidt inde på, og som Heidegger viser som værende forankret i den "egentlige tidslighed". Den naive tidsforståelse taler om det, der er i tiden og det der er uden for tiden. Reduktionismen består fx i at lade det evige tage patent på væren. En sådan væren viser sig som det atidslige, dvs. som det, den rene fænomenologi bør beskæftige sig med. Den reduktionistiske sandhed fremtræder som denne tænknings tagen patent på sandheden via det af det "essentielt" værende dikterede. Denne af intellektet og substansernes evighed dikterede værens tagen patent på muligheden (det rigtige) er reduktionismen på formel. Og Husserl sætter reduktionismen på formel. Han siger det rent ud; hvad der ikke kan tænkes, kan ikke være! Hvad hans atidslige begreber ikke begriber, er altså ikke! "Was wir nicht denken können, kann nicht sein, was nicht sein kann, können wir nicht denken" (s.242 LU.).

Ved at ophæve skellet mellem det i tiden værende og det uden for tiden værende, og ved at ophæve det atidsliges hævdede patent på væren, kommer bekendelsen til enhedens verden til sin ret. Heidegger gør det ved at føre meningen i væren hen til tidsligheden, i stedet for at lade væren være substantialiteten. Netop i angstens stemning bliver mennesket bragt over for den eksistentiale forståelse, dvs. den fundamentale åbenhed. Denne åbenhed er udtryk for allerede væren i verden. Her i denne væren har både den teoretiske og den praktiske indstilling sin forankring (s.193 SuZ.). De er udtryk for mulige måder at være til på. Angsten sætter de almindelige betryggende fordomme ud af kraft. Det er den egentlige kastethed der åbenbarer sig sammen med muligheden. Den almindelige indstilling er måske ikke forsvundet, men dens selvfølgelighed er væk.

I angsten er "vilkåret" på det rene med sig selv. Når jeg taler om vilkårlighed, så mener jeg ikke kun de muligheder, den hidtidige filosofi har forsøgt at finde i det "essentielle", dvs. den slags væsentlighed, som man netop har forsøgt at skille ud fra det virkelige.

Jeg har været inde på "værensbegrebets" tvetydighed hos Descartes, og er kommet frem til, hvordan forandringen bortforklares, og hvordan redningsforsøget går på at opretholde en ontologiske skelnen mellem "essentia und existentia, Möglichkeit und Wirklichkeit." (s.217 KudPdM.). Jeg indtager Heideggers position, ved at hævde, at denne skelnen ikke kan afklares uden en fundamental "Daseinsanalyse", sådan som den ligger påbegyndt i "SuZ", og sådan som Heidegger antyder at den (fundamentalontologien) må gå forud for hævdelser af skellet mellem det af det bestandige dikterede mulige og det virkelige (se videre på s.217 KudPdM). Mennesket er sig sin åbenhed, dvs. den eksistentiale forståelse nærmest i angsten. "Vilkåret" har her intet andet til genstand end sig selv, og uden at gøre sig tingslig. Som vi tidligere har set, er det der, hvor bevidstheden gør sig selv til genstand, at den højeste evidens bliver opnået, netop fordi bevidstheden, ved at gøre sig selv til genstand (gegen-stand) for opmærksomhed, kan gribe sig selv fuldstændigt (uden de tilfældige begreber, man har fundet nødvendige for de endelige væseners erkendelse), dvs. blive selvindlysende klar. Det er udtryk for en refleksiv tilstand. "(..) Det kan hænde, at bevidstheden pludselig producerer sig selv på det rene, refleksive niveau. Måske ikke uden Ego, men som undslippende Egoet til alle sider, som beherskende det og bevarende det uden for bevidstheden ved en fortsat skaben. På dette niveau er der ikke mere tale om en skelnen mellem det mulige og det virkelige (som Husserl gør, min tilføjelse), fordi det tilsyneladende er det absolutte. Der findes ikke mere skranker, ikke mere grænser, intet mere, som skjuler bevidstheden for sig selv. Så ængstes bevidstheden pludselig, idet den opdager, hvad man kunne kalde dens spontanitets uundgåelighed: Det er denne absolutte og uhjælpelige angst, denne frygt

for sig selv, som forekommer os konstituerende for den rene bevidsthed, (...) " (s.63 Et.).

Den rene bevidsthed, som Sartre her taler om, er udtryk for den refleksive bevidsthed, som sætter sig selv som sat. Det er både det mest mulige og det virkeligste, vi kommer virkeligheden.

Der er ikke tale om, at det reelle går forud for det reale. Det er det mest reelle og reale på en gang. Der er ingen dualisme! Det er den endelige transcendens, der kommer til udtryk.

Vi skaber ikke verden, men verden åbner sig forstående for sig selv. Der er ikke tale om en sfære i verden af viden; evidensen er det værende, som åbner sig forstående for sig selv i den tidslige og rumlige horisont. Det værende skabes ikke, men verdensforståelsen danner sig spontant.

Ikke alt, hvad der viser sig på det refleksive niveau, er evident. Dvs. ikke alt, hvad der giver sig her, giver sig adækvat. Den reflekterende bevidsthed, som retter sig mod en reflekteret bevidsthed, kan hinsides den reflekterede bevidsthed danne sig en forestilling om fx jeg'et (s.26 Et.).

Dette jeg er ikke nødvendigvis givet adækvat, dvs. fuldt ud. Det viser sig måske endda som uudtømmeligt, dvs. som en substantiel genstand, man kun kan kende på sine attributter i cartesiansk/kantiansk forstand, dvs. sådan, som man i den hidtidige filosofihistorie har forsøgt på at føre det synlige hen til det usynlige, skinnet hen til substansen.

Det er ikke desto mindre dette jeg, dvs. "det mindre" der er blevet lagt til grund for "det mere" i den hidtidige filosofi (som allerede behandlet).

Det er også fortsat almindeligt, at man bortforklarer den menneskelige væren, eller bevidstheden (væren hos Heidegger og bevidsthed hos Sartre og Husserl er jo, som allerede antydnet, ikke aldeles det samme) ud fra en absolut jegsubstans.

Men hverken bevidstheden (Sartre Husserl) eller "væren" (Heidegger) kan forklares ud fra absolutte atomare elementer. Der er her tale om noget, der består ved momenter. Momenter er ikke atomare elementer, som kan være foruden den helhed, de består ved, ligesom helheden, de består ved, heller ikke ville være netop den helhed uden momenterne, hvorved den er, hvad den er. Af netop disse grunde vægrer vi os ved i Egoet at se en slags X-pol, som skulle være underlaget for de psykiske fænomener." (s.43 Et.)

Det er ikke desto mindre det umulige i at forklare disse helheder på almindelig analytisk vis, der har fået tilhængerne af den analytiske metode til at konkludere, at der må være tale om en anden slags Substanser end de "materielle", her hvor metoden svigter. Skellet mellem den ydre verden og de sjælelige substanser, er blevet hævdet her for at redde beherskelsens "sandhed". Man har holdt fast ved subjektpolen, som værende den vidende, herskende, villende og handlende magtpol. Man har forankret troen i en illusion om en absolut bærende jegsubstans, og samtidigt sagt, at her gælder den reduktionistiske analytiske metode ikke, her hersker individets frihed.

Det har været den belejlige løsning på problemet med at forklare selve livet. Samtidigt har man kunnet bevare illusionen om verden som værende et blot og bart matematisk og intellektuelt substrat for beherskelse, netop ved at fraskrive den alt det "subjektive", dvs. forandringen (overhovedet), de psykiske tilstande, kvalitetene, værdierne og det, der i det hele taget gør, at livet er værd at leve.

Kun den "objektive verden" (som jegsubstansen falder ind under i den ontologiske dualismes værensbestemmelse. Den er ikke bare det, der går forud for enhver bestemmelse!) har krav på at være, for kun det beherskede, kan leve op til kravet om sikkerhed i erkendelsen, sådan som bl.a. Descartes er eksponent for.

Dualismen er på den måde magtlogikkens ontologi, bygget op om det fænomenale/transcendente

(funderede) jegs relation til sine ligeledes fænomenale/transcendente (funderede) genstande. Forudsætningen (fundamentet) for denne logiske konstellation er transcendental/fænomenologisk. (Det af mig netop postulerede vil jeg forsøge at underbygge yderligere i det følgende ved at henvise til de steder, jeg har det fra).

Det er den transcendentale bevidsthed som muliggør de transcendentale objekter. Det er det "fænomenologiske jeg" der muliggør det kun "fænomenale jeg". Den transcendentale bevidsthed er ikke personlig: "(..) den transcendentale bevidsthed er en upersonlig spontanitet" (s.61 Et.).

Den enhed, som det fænomenologisk reducerede jeg udgør, er ikke nødvendigvis udstyret med nogen jeg-pol (s.364 LU). Det er ikke et jeg, hverken materielt eller principielt, der forener den transcendentale bevidsthed.

Skellet mellem den reelle bevidsthed og den reale bevidsthed, mellem det tidslige og det atidslige, må, for at kunne danne en mening, i sidste ende referere til den samme væren, dvs. det samme fundamentale ophav for meningen med denne skelsætning. Tilværet er i den forstand både det tidslige og det atidsliges meningsfundament (Heidegger). Tidsligheden er den struktur, som går forud for og bærer meningen med både "evigheden" og det tidsligt rumligt anskuede (det empiriske jeg hos Kant fx, i modsætning til det transcendentale).

Hvis det var det, Kant mente med "Selvet", havde han holdt fast ved indbildningskraften som den spontane upersonlige receptive transcendens som grundlaget for erfaringen, så havde han (iflg. Heidegger s.189 KudPdM) holdt fast ved den tidslighed, dvs. den struktur, som måske ikke forandrer sig, men som giver forandringen sin "kommende, blivende og nutidslige mening". Uden denne struktur ville det ikke tage sig ud, som om tiden går, omend verden måske stadigt forandrede sig, og i en hvis forstand er det heller ikke tiden, der går, det er verden der forandrer sig.

Meningen, i den menneskelige væren, er ikke desto mindre denne tidslighed. Værensforståelsen er muligvis ikke foruden mennesker, eller foruden andre væsner (hvis anskuelsesformer vi ikke kan forestille os iflg. Kant) med værensforståelse, og den tidslige mening er egentlig med lige så lidt nødvendighed, som de menneskelige væsner, der lever i værensforståelsen, er med nødvendighed. Men for så vidt som tidsligheden er strukturen i vor værensforståelse, er den fundamentet for både det atidslige og det tidslige, for begge betydninger danner kun mening inden for tidslighedens struktur.

Husserl forfaldt til reduktionismen. Han lod en værensfiktion, dvs. det atidsligt værende, tage patent på væren, dvs. det, som ikke kunne tænkes anderledes, og som derfor måtte tage sig ud som det evige uforanderlige værensfundament for ham. Men han lod ikke den fænomenologiske/transcendentale bevidsthed reducere til blot at være produkt af et atidsligt transcendentalt Ego i sit tidlige værk "LU".

Kun i kraft af den tidslige struktur kan der være tale om, at noget realiseres i overensstemmelse med dets mulighed. Forandringen i sig selv er ikke nødvendigvis udtryk for, at tiden går. Men for et tidsligt væsen er forandringen udtryk for, at tiden går. "Dasein (det tidslige væsen) kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist." (s.326 SuZ). Kun i forhold til det kommende kan det "bør", som siger, "bliv hvad du er"! have sin mening. Og fremtiden er et led, moment i en struktur, som ikke har mening uden de to andre led (uselvstændige momenter) i strukturen, dvs. fortiden og nutiden. Og fremtiden er det primære moment (fænomen) i denne struktur (s.329 SuZ). Både forandringen og den tidslige struktur er forudsætninger for tidserfaringen (erfaringen overhovedet).

Tidsligheden er det værende værens mening, eller "det mere", når det drejer sig om at afklare meningen med "det mindre" (jeg'et). Denne struktur går forud for en hvilken som helst objektiv eller

subjektiv bestemmelse! Denne tidslige værensstruktur, som er den menneskelige forudsætning for en hvilken som helst tidslig bestemmelse, åbner for og muliggør erfaringen af det i tiden værende. Med den fundamentale åbenhed, som mennesket præsenteres for i angstens stemning, dvs. den fundamentale transcendens, åbnes der for "verden" og "verdenstiden". "Mit der Erschlossenheit von Welt ist Weltzeit veröffentlicht, so dass jedes zeitlich besorgende Sein (mennesket) bei innerweltlichem Seienden dieses als "in der Zeit begegnendes umsichtiges versteht." (s.419 SuZ). Det er dette fundamentale forhold, der går forud for en hvilken som helst af de objektive eller subjektive kategorier, man i den hidtidige filosofi har brugt til at forklare og bortforklare væren med: "Die Weltzeit ist >>objektiver<< als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch horizontal >>objiciert<< wird. (..) Die Weltzeit ist aber auch >>subjektiver<< als jedes mögliche Subjekt, weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich nacht. " (s.419 SuZ.)

Kant kommer på sporet af tidsstrukturen, som det bærende (syntetiserende) af "dette efter hinanden", dvs. det vedvarende som forandringens "nu, efter og før" refererer til, og som bærer tidsforståelsen (forståelsen overhovedet). Hvis det var denne tidslige struktur, dvs. dette "nu, efter og kommende" Kant mente med "selvet", og hvis det var det, han havde holdt fast i som den endelige transcendens, dvs. som menneskets ekstatisk horisontale åbenhed for det værende, så havde han ikke set sig nødsaget til at bortforklare forandringen. Men det gjorde han (som vi har været inde på). Det atidslige tog for ham patent på væren, mens alt det, der var i tiden, for ham egentlig ikke kunne kaldes væren.

Sine steder har Kant iflg. Heidegger stadig fat det væsentlige: Det væsentlige ved tidsligheden er bl. a., at den ikke selv kan bestemmes tidsligt,

hverken som noget forgængeligt eller evigt, for så vidt begge disse bestemmelser er tidsbestemmelser. Dermed bliver tiden ikke noget, der er uden for den menneskelige væren, men netop det transcendentale: "Gerade Weil das Selbst in seinem innersten Wesen ursprünglich die Zeit selbst ist, kann das Ich nicht als "zeitliches", d.h. hier Innerzeitiges, begriffen werden. Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft sind nicht nur gleichartig, sondern sie gehören in der Einheit desselben Wesens zusammen, das die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität in ihrer Ganzheit ermöglicht." (s. 189 KudPdM.)

For så vidt der med "selvet" her refereres til den transcendentale syntetiske enhed, som går forud for både den rene fornuft og sanselighed, er der tale om fundamentet for begge disse stammer, som den senere Kant alligevel river fra hinanden iflg. Heidegger (s.190 KudPdV). De egenskaber, som Kant i sin senere filosofi fikserer sig i som hver sin form for mental evne, er oprindeligt og rigtigt forstået båret i det samme fundament. Heidegger ser udgangspunktet for forståelsen af det mest udbyttegivende i "KdrV" i skematismekapitlet, som for ham leverer det nærmeste, Kant kommer til den oprindelige menneskelige transcendens.

Indbildningskraften er denne lige meget ydende som passive syntetiske enhed. Det aktives rettethed mod genstandsmæssigheden og det for genstandsmæssigheden modtagelige er lige meget funderet i den samme oprindelige transcendensdannelse. Den tidslige og rumlige struktur er dette både aktive og passive syntetiserende selv. Hvis Kant havde holdt fast ved denne tidslighed, som værende det transcendentale fundament for erfaringen, og ikke skildt den menneskelige væren i sanselighed (ren passivitet) og forstand (aktivt ledet af fornuften), var han ikke blevet nødt til at bortforklare erfaringens mulighed. Ved at gå bort fra denne oprindelige syntetiske enhed, mister begrebet sin mulighed for at rette sig mod anskuelsen. Forstanden bliver det spontane, som ikke kan forenes med den receptive modpol. Sanseligheden og tænkning falder fra hinanden.

Kant åbner dermed for muligheden for den kun aktive, dvs. spontane evnes løsrevne tilværelse sat over for den lige så løsrevne passive genstand for aktiviteten. Hvor umuligt det end må tage sig ud for disse to sider overhovedet at komme i kontakt med hinanden, så etableres de to poler i magtens logik dog her som det nærmeste, man kommer dem i Kants filosofi. Det transcendentale ego får sin rolle, som den rent aktive evne. Magtens jeg'pol har fundet sig et udtryk.

Receptiviteten leverer en mangfoldighed af anskuelser, som er grundlaget/det indhold, det aktive kan rette sig mod. Sanseligheden leverer en mangfoldighed af Løsrevne anskuelser, som subjektets rene spontanitet kan rette sig mod. (Kant): "Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle verbindung, (...), eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen wurden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und dass die Auflösung Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können." (s.137 -9 "b" udgaven KdrV.).

Kant giver her udtryk for en egologisk indstilling. Det er subjektet, der holder sammen på de indtryk,

der ikke allerede er givet i en enhed, idet de overhovedet optræder sammen. Det er ikke længere verden, der holder på subjektet. Subjektet handler. Først subjektets spontane handling, dvs. subjektets anvendelse af begreberne (de forenende enheder, i kraft af hvilke kategorierne først danner sig (s.139 -140 "b" KdrV.)), dvs. forstandsbegreberne, muliggør her sådan noget som et objekt overhovedet.

Anskuelsen i sig selv indeholder intet af den slags. Anskuelsen er skin, og skin er ikke genstand eller objekt. Først forstandens rettethed mod sanselighedens passive "ingen-ting" muliggør objekterne/genstandene eller genstandsmæssigheden overhovedet. Det er ikke længere en oprindelig receptiv spontan transcendental indbildningskraft, der muliggør genstandsmæssigheden overhovedet.

Kant fremfører, at hvad forstanden ikke har sat sammen, det kan den heller ikke skille ad ved analyse. Det er lidt af en selvbekræftende påstand. Det er i hvert fald ikke noget argument for, at den befinder sig som en udelukkende spontan evne over en for mangfoldighed af udelukkende løsrevne anskuelser. Det er ikke noget argument for, at anskuelsen ikke skulle kunne være en mere oprindelig syntetisk (synoptisk) helhed, at anskuelsen ikke skulle kunne være både aktiv og receptiv i sin oprindelse. Det eneste, han fremfører, er, at anskuelsen overlader en "mangfoldighed" af forestillinger og indtryk til forstanden, dvs. en mangfoldighed af passiviteter, som forstanden, ledet af fornuftens regulative identitetsprincipper, derefter kan rette sin aktivitet imod, for herved at danne syntesen. Det bliver ikke på den måde godtgjort at sanseligheden leverer en mangfoldighed af udelukkende sporadiske indtryk, dvs. at indtrykkene ikke allerede i anskuelsen (med dens former) er udtryk for og falder som en helhed. Sagt på en anden måde: At sige, at forstanden ikke kan skille ved analyse, hvad den ikke allerede har forenet ved syntese, er ikke noget argument for det han tager som forudsætning for forstandens syntesen, nemlig, at sanseligheden ikke er udtryk for en oprindelig helhed (det er her, vi ser den tidligere Kant

adskille sig fra den senere, som Heidegger gør opmærksom på. Den tidlige Kant lægger mere vægt på den transcendentale indbildningskraft end den senere, som svinger mere over til den logiske evne).

Forudsætningen for at kunne gøre subjektet til redningsplanke for erkendelsen, dvs. den udelukkende intellektuelle syntese til redning, er at sanseligheden ikke er udtryk for spontanitet, men udelukkende passivitet, dvs. udtryk for en receptivitet, der kun kan levere en mangfoldighed af sporadiske og løsrevne skinbarlige indtryk, som den syntetiserende handlings subjekt derefter/følgende kan rette sine bedrifter imod, for hermed at danne meningen, "das Ding an sich".

Kaos er i den forstand forudsætningen for, at subjektet så entydigt kan tage æren for kosmos.

Mangfoldigheden af indtrykkenes uafhængighed af hinanden, er forudsætningen for at subjektet kan spille sin helterolle med sit bestik, dvs. med sit begrebsapparat. Evnen til at danne enhed og de forenende enheder kan ikke tage patent på (hele æren for) redningen af verdens enhed, med mindre at verden rent faktisk leveres til den i et kaos. Og Kant har ikke redegjort for behovet for den slags helte. Den mangfoldighed af løsrevne elementer, som er forudsætningen for at subjektet (det transcendentale ego, "die oberste Apperception") kan tage patent på syntesen, er der ikke redegjort for. Tværtimod ser det ud til, at det er verden, der holder sammen på og bærer illusionen om jeg'et/subjektet med dets evner.

Sartre fremfører (s.13 Et.) at Kant forbliver på det principielle, når Kant fx skriver: "Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden konnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein(..). Also hat alles mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses

Mannigfaltige angetroffen wird. " (s.140 -1 KdrV. "b"). Sartre mener, at Kant udtaler sig principielt om dette "jeg tænker", dvs. Sartre mener ikke, at Kant skulle mene, at "jeg tænker" rent faktisk er det jeg, der tænker eller forener forestillingerne (s.15 Et.), men blot, at det i princippet "kan følge alle mine tilstande". At det rent faktisk er denne enfoldige enhed, der syntetiserer bevidsthedens strøm af løsrevne anskuelser, synes jeg dog fremgår tydeligt af både det sidste og det forrige citat fra "KdrV."

Hvad mente Kant i øvrigt med, at dette "jeg tænker" må kunne følge alle mine forestillinger, ellers kunne ikke alle mine forestillinger følges af dette jeg tænker (dvs. være mine)"? Det er i hvert fald ikke noget direkte argument for noget, tværtimod er det en cirkelslutning. Det er vel heller ikke bare det, at enhver tilstand kan blive genstand for refleksion, dvs. reproduceres i kraft af indbildningskraften. Men der ligger måske det implicit i det, at kun det tænkelige er det mulige (i min menneskelige anskuelse), og det mulige kun det tænkelige, og så må forestillingen være tænkelig, for så vidt den overhovedet er. Hvis det er, hvad han mener, så er der tale om en ny påstand (på linie med den jeg har fremdraget af Husserl fra s.242 i "LU"), nemlig den, der siger, at tænkningen her har patent på at bestemme, hvad der er forestilling. At dette patent ikke gælder alle former for væren, fremgår af at tænkningen indikerer en menneskelig mangel i forhold til den erkendelse, der kun behøvede at anskue! (s.150 KdrV. "b")

Det er da også som regulativt princip, dvs. som "Vermögen", at det transcendentale "X" (det transcendentale ego er lige så utilgængeligt for erfaringen som de andre former for transcendentale ideer, dvs. det transcendentale skin af væren, som kommer af den menneskelige/rene? fornufts uundgåelige slutning fra noget kendt, til det ukendte(!), er dermed uberettiget, uanset hvor uundgåelig de/den er (s.369 KdrV.)). I det øjeblik hvor denne rene "evne" var blevet bestemt i erfaringen, ville den være blevet et empirisk jeg,

dvs. bestemt under de menneskelige anskuelserformer, som udgør betingelserne for en hvilken som helst af vore erfaringer, og kunne dermed ikke længere være udtryk for det oprindelige "X". Men Kant finder det hverken mere eller mindre problematisk (der er tale om en af den problematiske regulative principper (s.369 KdrV.)) at bestemme det transcendentale subjekt, end at bestemme en anden slags objekter (s.112 KdrV. "b")) har sin funktion. Det transcendentale subjekt adskiller sig fra de andre transcendentale ideer, ved at være mere end en transcendental ide, den er en faktisk evne, der fungerer ved enhver af de synteser, vores erkendelser er udtryk for. Citat: "Man sieht aber leicht, dass er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher ebensowohl transzendental sei, aber keinen besonderen Titel haben können, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewusstsein gehörig, aufzuführen" (s.371 KdrV.) og "Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können" (s.314 KdrV). Disse citater siger entydigt, at det er det transcendentale subjekt, der udfører vore tanker, og det antydes endda i det sidste, hvad Heidegger gør opmærksom på, nemlig at Kant opfatter det transcendentale subjekt som en tænkesubstans. Heidegger: "Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans" (s. 320 SuZ.).

Heidegger og Sartre er altså ikke enige i deres fortolkning af, hvordan Kant forstod det transcendentale subjekt. Sartre mente, at Kant holdte sig til det principielle i modsætning til Heidegger, der mente, at Kant antog det transcendentale subjekt som værende en realitet.

Men det ændrer ikke ved, at de begge gennem hele deres filosofiske forfatterskab mente, at det er et vildspor, at forsøge på at forklare selvet ud fra en substansfiktion.

Det er ikke et jég, hverken som tomt princip eller substantiel enhed, der forener den transcendentale bevidsthed/væren for hverken Heidegger, Sartre eller den tidligere Husserl. Sartre: "Det er nødvendigt, at bevidstheden er ustandselige synteser af forbigangne bevidstheder og den tilstedeværende bevidsthed. Det er korrekt. Men det er typisk, at Husserl (..) aldrig har taget sin tilflugt i en syntetisk kraft hos jeg'et. Det er bevidstheden, som selv konkret forener sig ved et spil af))transversale((intentionaliteter som er konkrete og virkelige tilbageholdelse af forgangne bevidstheder." (s.18 Et.). Husserl fremlægger i "LU" et synspunkt, som stemmer overens med det synspunkt, Sartre holder ham fast på i det netop ovenover citerede, dvs., et synspunkt Husserl gik bort fra til Sartres fortrydelse. Men i "LU" er Husserl stadig på linie med Sartre, her hvor Husserl skriver om det fænomenologisk reducerede jeks enhed/enhedsdannelse: "Die Inhalte haben ebenso wie Inhalte überhaupt, ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so eins werden und eins sind, hat sich schon das phänomenologische Ich oder die Bewusstseinsseinheit konstituiert, ohne dass es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragende, sie alle noch einmal einigenden Ich-prinzips bedürfte. Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich." (s.364 LU.).

I en note, på den netop citerede side, gør Husserl opmærksom på, at han har lært at kende det forenende jeg efter den første udgivelse af "LU". Men ifølge citatet er det altså ikke et jeg, der bærer bevidstheden, det er bevidstheden der bærer jeg'et. Det fænomenologiske jeg, "det mere", går forud for det fænomenale jeg, "det mindre"

"Det mindre" dvs. det fænomenale/transcendente jeg, kommer til syne ved at en reflekterende bevidsthed retter sig mod en bevidsthed, som dermed bliver reflekteret og viser sig "som om" det er bærer af

sine tilstande (bevidsthedstilstande/kvaliteter), men det er i virkeligheden den reflekterende bevidsthed (den oprindelige spontanitet som læser sin spontanitet ind egoet (s.48 Et.)), der bærer både den reflekterede bevidsthed og jeget, som viser sig bag den reflekterede bevidsthed på niveau med et fænomenalt objekt (s.27 og 48 Et.) (s.391 LU.).

Sartre kalder en bevidsthed, som ikke har gjort sig selv til genstand for opmærksomhed, for ureflekteret. Den er ikke-positionel. Den har genstanden for opmærksomhed uden for sig. Den er bevidsthed af første orden (s.19 Et.). Det er det samme Husserl taler om, når han beskriver det at leve i "akterne ", fx ved læsning af et eventyr, eller i udregninger over et matematisk problem. Her leveres der i bevidstheden, uden at den er blevet gjort til genstand for sig selv (s.390 LU.). I en sådan ureflekteret bevidsthed er der ikke noget fænomenalt jeg til stede (kun surrogater for det, i form af et legeme (s.56 Et.)). Der er kun de reelle bevidstheders momenter, forenet i en intentional helhed, som tilsammen er det væsentlige ved den. Det fænomenologiske jeg er ikke her genstand for sig selv, det er ikke sat for sig selv, men er lutter opmærksomhed om det satte.

Gør man en sådan tilstand til genstand for opmærksomhed, dvs. reflekterer man over den, så sker der en ændring med den, som muliggør det fænomenele jeks opdukken. Citat: "Also der Satz: Das ich stellt einen Gegenstand vor, es bezieht sich in vorstellender Weise auf einen Gegenstand, es hat ihn als intentionales Objekt seiner Vorstellung - besagt dasselbe wie der Satz: In dem phänomenologischen Ich, dieser konkreten Komplexion von Erlebnisse, ist ein gewisses, nach seiner spezifischen Eigentümlichkeit "Vorstellen des bezüglichen Gegenstandes" benanntes Erlebnis reell gegenwärtig. Ebenso besagt der Satz: Das Ich urteilt über den Gegenstand,.. so viel wie: Es ist in ihm ein so und so bestimmtes Urteilserlebnis gegenwärtig usw. In der Beschreibung ist die Beziehung auf das erlebende Ich nicht zu umgehen; aber das jeweilige Erlebnis selbst besteht nicht in

einer Komplexion, welche die Ichvorstellung als Teilerlebnis enthielte. Die Beschreibung vollzieht sich auf Grund einer objektivierenden Reflexion; in ihr verknüpft sich die Reflexion auf das Ich mit der Reflexion auf das Akterlebnis zu einem beziehenden Akte, in dem das Ich selbst als sich mittels seines Aktes auf dessen Gegenstand beziehendes erscheint. Offenbar hat sich damit eine wesentliche deskriptive Änderung vollzogen. Zumal ist der ursprüngliche Akt nicht mehr bloss einfach da, in ihm leben wir nicht mehr, sondern auf ihn achten und über ihn urteilen wir." (s.391 LU.).

Det jeg, som Descartes fremstiller metodisk, dvs. det, som han kommer frem til efter lang tids planlægning på sin forsikrende vej mod forsikringen om den absolutte sikkerhed, dvs. den evidens, som skulle udgøre fundamentet i hele hans filosofi, er ikke det jeg, der tvivler. Det viser sig via en reflekteret indstilling. Sartres hovedpointe gennem hele hans lille være "Et", er taget fra Husserls filosofi, sådan som den blandt andet kommer til udtryk i det sidste citat fra "LU". På samme måde som i citatet, ser Sartre mennesket som sin egen troldmand, når det læser handlingens ophav ind i den handlende fænomenale jeg'pol, dvs. i kraft af bevidsthedens skabende spontanitet. Jeg'et, som det viser sig som genstand for opmærksomheden, er i virkeligheden ikke den aktive side. Aktiviteten går i den modsatte retning af det tilsyneladende. Den virkelige produktivitet kommer iflg. Sartre og Husserl fra den virkelige aktive bevidsthed. Det handlende jeg er ikke som det viser sig, det giver sig nemlig ud for at være handlingens ophav. Derfor er det, at den reflektive bevidstheds indhold ikke er helt ufejlbarlig. Det fornuftige jeg med dets vilje er et produkt af den oprindelige spontanitet, og ikke omvendt. Helheden (det mere) muliggør tilsynekomsten af ting udstyret med vilje og fornuft!

Jeg'et relaterer sig til sin omverden via de objektiverende reflektive akter, som konstitueres det som en pol i verden over for de andre transcendent genstande. Det handlende villende jeg, som er betingelsen for den magtlogiske

dualiserede forestilling, er ikke den virkeligt handlende aktive side i den magtlogiske konstitution. Bevidstheden og tilværet er den virkelige skabende spontanitet, dvs. en helhed som omfatter mange flere muligheder for måder at være på end den magt- og beherskelsesmæssige.

At jeg'et viser sig, og de tilstande, som det ikke kunne være foruden, og som det altid er kompromitteret af/båret i, benægter ingen, men det "er" ikke, som det viser sig. Derfor kan det konstateres, at de refleksive akter ikke altid fører til den nødvendige (apodiktiske) og adækvate erkendelse.

Det jeg, vi oplever, er ikke anderledes end den figur, der udfylder en rolle i det spil, som er vort liv, og som vi for det meste tiltænker et absolut jugs. Det er spillet, som giver os vores rolle, og ikke jeg'et der spiller sin rolle!

Selvbeherskelsen er spillet om en sådan rolle.

Magthaveren ses i en sådan rolle. Jeg'et viser sig her blandt alle de andre "genstande" for beherskelse, som det, der har magt, eller som det der ses som behersket af magtens jeg'pol. Jeg'et kan i magtens spil lige såvel være et produkt af bevidsthedens flugt fra sin egen spontanitet, dvs. fra sin angst, som det kan være offer for magten i Eliask forstand, dvs. offer for dødstruslen. Er mennesket offer for dødstruslen, er der muligvis slet ikke noget jeg. Så er der en tilstand, hvorom alt i total forvirring drejer sig om at komme ud af denne tilstand (frygtens). Den, der udsteder en dødstrussel, ser nok nærmere et jeg bekræftet som den handlende/potentielt handlende jeg'pol. Genstanden for magten, tingen og medmennesker, viser sig som fænomenale objekter, sammen med magthaveres jeg, i den tid og det rum som relationen udspiller sig i. Anskuelsen kan være mere eller mindre formaliseret, intellektualiseret, primitiv eller moderne.

Indledning til afsluttende bemærkninger

>>En anskuelig begribelse af magten i dens væsen forudsætter en dualiseret forestilling. Hvis vi vil "begribe" magten i dens væsen, er vi nødt til at forestille os noget, der har magt over noget andet.<< Sådan skrev jeg til at begynde med.

Jeg har også skrevet, at tænkningen ikke må tage patent på væren. Det lyder som absolutte kategoriske propositioner der udelukker hinanden! Påstår jeg netop ikke noget om, hvordan magten nødvendigvis må være, og at den ikke kan tænkes uden relation mellem jeg og genstand fx? Jo! Men jeg siger også, at netop magten er betinget af den menneskelige væren, som er meget mere end den tænkelige magt, og det tænkelige overhovedet.

Vi er som mennesker også tænkende, og tænkningen er en nødvendig forudsætning for magtens væsen, dvs. et væsentligt element i magten, men ikke den fulde årsag.

Den normative tænkning, som sætter de atidslige fiktioner over væren og dikterer verden dens væren, er det karakteristiske for den moderne magts væsen. Men tænkningen og magtens logik må se sig begrænset, der hvor den indrømmer det "utænkelige" (Det, som ikke kan tænkes, er netop ikke nødvendigvis umuligt, og tænkningen har i hvert fald ikke autoritet til at afgøre, hvad der er muligt ude over dens egne kriterier for mulighed! Så meget bør tænkningen kunne tænke).

Forandringen kan fx ikke tænkes. Livet indeholder forandring, der overskrider magtens væren.

Væren er mere end det identiske. Væren er mere end det, der kan begribes. Tænkningen, der udfolder sig determineret af de atidslige begreber om

bestandighed, kan ikke tænke alt. Erkendelsen af det afslører, at magtlogikken ikke omfatter alt.

Mennesket kan forstå, at væren er mere end det begribelige, og at den væren, som ikke er logisk i overensstemmelse med identitetstænkningen, muligvis slet ikke kan implicere magt, netop fordi magten ikke kan være foruden "sin logik".

Dermed siges det ikke, at min tænkning tager patent på væren, kun at tænkningen og magtens tænkning heller ikke formår at gøre det. Men at visse mennesker kun anerkender magtens væren, dvs. lever i den tro, at kun magtens logik er logisk nok til at være virkelig, medfører en helt særlig praksis, dvs. en praksis, som medfører "det meres" undergang for "det mindre"²⁴.

Fattiggørelsen kan blive resultatet af den manglende erkendelse: Erkendelsen, der ser det bestandige som kriterium for væren, kan diktere den menneskelige væren dens væren. Det er fx temmelig væsentligt for den erkendelse, der søger den absolutte sikkerhed, hvis det er tilfældet med den. Denne praksis er ikke den eneste mulige. Den tilhører måske kun os mennesker.

Naturen er muligvis slet ikke, som man har forsøgt at fortolke den. Jeget, som viser sig som magthaveren, dvs. som det herskende, findes heller ikke i virkeligheden, som det viser sig. Og det er svært at forestille sig en (naturlig) løve have et begreb om sig selv som den herskende løve! Det udelukker ikke at den er grådig, grusom og måske kærlig, kun at der ikke kan være tale om magt i dens måde at være til på (sådan som vi mennesker

²⁴ Man kan have læst i de danske medier, at 2% af befolkningen er dedikerede psykopater, og at koncentrationen af sådanne er højest i toppen af det sociale hierarki. Psykopati er en diagnose, og patologien er læren om det syge, som selv kan betragtes patologisk. Det er ikke utænkeligt, at patologien kunne udvikles således, at psykopaten både kunne forklares og diagnosticeres som konsekvens af magtens væsen. Hvor patetisk en sådan patologi ville være afhænger helt af øjnene der ser, hvilken troldmand der gør sig selv til offer for sig selv eller andre, hvem og hvad der egentligt er offer og bødde i processen, der selv er splittet op i dualitet, ontologisk, patologisk, patetisk, sundt, godt, ondt, økonomisk, rationelt osv. Processen sigter på formålsræbsighed, funktion, men det er processen selv, der er det alt væsentlige. (2023)

forstår det). Den "dumme" natur formår ikke at stable illusionen om et jeg på benene, den har ingen reflekterede tilstande, og derfor heller ikke forføjlede billeder af en absolut hersker. Magten viser sig nødvendigvis som tilhørende et handlende villende tvivlende eller fortvivlet jeg, det være sig fjendens eller vennernes.

Dette handlende villende jeg, der ser ud, som om det er det aktive, er en magisk konstruktion, på linie med den maske, den primitive tager på, når han/hun prøver på at udfolde sin indflydelse på sine omgivelser via mimesis.

Den afgørende forskel mellem vor tids jeg'er og fortidens vildes jeg'er er, at vi, i modsætning til de vilde, ser vore jeg'er som hævet over naturen. For os er verden natur, den er genstand for os rationelle mennesker. Den er reduceret til substrat for beherskelse, dvs. således, som Descartes og Kant reducerer den til det kun rigtige. Verden er fraskrevet alle magiske evner, den kan måles og vejes.

Jeg'et er her over for den intellektuelle indifferente substantielle og ukompromitterede substanspol, som dertil er belemret med sanser.

De sekundære egenskaber (kvaliteterne) viser ikke sandheden. Og kun det sande "er". Sandheden er, at kun det, som i al evighed lader sig reducere til det kendte, har krav på egentlig at være. Den udstrakte verden er dette matematiske identiske forskelsløse substrat. Forandringer "er" ikke. Livet "er" ikke. Den magtlogiske norm har taget patent på væren.

Jeg'et viser sig her i denne reducerede verden som det, der hersker over alt det bestandige og beregnelige. Her er den dualistiske magtrelation.

Værdien/resultatet af denne normfikserede væren er, at tilværelsen tager sig ligegyldig ud. Verden er ligegyldig. Subjektet er hævet over den ved magisk produktion, med det formål at komme bort fra det alt for vilkårlige og usikre. Men resultatet er

sandheden/det kun rigtige/en væren, som ikke kan se det væsentlige mere, dvs. konstruktionens forankring i det mere.

Mennesket lever for at overleve, dvs. det udfolder en aktivitet af anden rang!

Mennesket lever for sandhedens skyld!

Hvilken værdi har sandheden?

Det spørger Nietzsche også sig selv om. Han har set, hvordan sandheden er blevet ligegyldig og Løsrevet i forhold til det liv, som han desværre også bortforklarer med det mindre.

Nietzsche ser, hvordan videnskabeligheden og religiøsitet er en vilje til intet! Man kunne kalde dem to sider af det samme forsøg på at overvinde arvesynden, dvs. to asketiske livsformer.

Nietzsche har lige meget imod videnskabelighedens, som mod religiøsitetens askese. Og med sin videnskabeligt træned (logiske) skarpsindighed, vender han videnskaben mod religionen, for som en sand taktiker at lade sine to modstandere skade hinanden: "Gesetzt, dass alles, was der Mensch "erkennt", seinen Wünschen nicht genug tut, ihnen vielmehr widerspricht und Schauder macht, welche göttliche Ausflucht, die Schuld davon nicht im "Wünsche", sondern im "Erkennen" suchen zu dürfen!.. "Es gibt kein Erkennen: folglich - gibt es einen Gott": Welche neue elegantia syllogism! welcher Triumph des asketischen Ideals!" (s.142 ZGdM.).

Nietzsche gør opmærksom på, at der strengt taget ikke findes en forudsætningsløs videnskab. Han ser det umulige i en sådan tanke. Han går ud fra, at en tro eller en filosofi er nødvendig her, fordi det først er i og hermed, at en given viden vinder sin retning, mening, grænse, og ret til at være (s.137 ZGdM.).

Men Nietzsches livstolkning (forudsætningen) er uhyggeligt fikseret i evnen "i sig selv"²⁵. Man kan give ham ret i, at meningen ikke ligger i formålet, men at den ligger forankret i tilværelsen (det handler ikke om formålet eller meningen "med" livet, men om meningen "i" livet, det vil fx sige, ikke kun om det at overleve!)

Han tager evnen "i sig selv" , og gør "evne" til kriteriet for mening, dvs. til "forudsætningen".

Vi har allerede set, hvordan den senere Nietzsches begreb om, hvad der er mening, kommer til udtryk. Livet er her i sin grundvold vilje, en vilje til mere. Den måler sig kun i modstand, og finder først sit mål i de kvanter af kraft, den bringer under sig.

Modstanden er den formelle målestok for mening (dvs. den meget snævre magtlogiske mening). Han er dybt forankret i "det rigtiges" formelle reduktionistiske beherskelsesræs. Han bortforklarede "det mere" med "det mindre" (dvs. livet/tilværelsen med evnen i sig selv), og forfalder til det værendes evne "i sig selv", dvs. driftens/evnens, der kun kan ytre sig i modstand.

For så vidt som mennesket lever for at overleve (det er bl.a. også grundantagelsen i Eliases filosofi, sådan som den ligger til grund for hans magtlogiske fortolkning af den menneskelige tilværelse), for så vidt er der tale om en andenrangsaktivitet, set fx i relation til distinktionen alt egentlighed og uegentlighed.

Jeg har forsøgt at vise denne aktivitets karakter af ugentlighed. Jeg benægter ikke, at menneskets liv foregår, som var det fx i sandhedens tjeneste, det vil fx sige, som det tager sig ud i tilværelsens beregninger over sandsynligheden for at blive gammel.

Verden bliver her mere eller mindre ligegyldig i og løsrevet i forhold til det jeg, der viser sig som

²⁵ Substantiveret, identificeret i det værende, undvigende sit ophav, processen, forandringen.

erstatning for den egentlige væren. Og det hele er dybere funderet end bekendelsen til det kun rigtige lader skinne igennem.

Til tider tager det sig ud, som om mennesket ikke kan finde på andet at foretage sig, end at forberede sig på den dag, det skulle finde meningen "med" livet.

Denne livsstil afgår imidlertid definitivt ved døden, der hvor det går op for mennesket, at meningen "i" livet går med at finde meningen "med" livet. Eller også er en sådan sandhed alt for meget for mennesket, så det i stedet for alvor bliver troende²⁶.

Men spørgsmål om tro lader sig kun afdække inden for tilværelsens kreds. "Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer. " (s.46 DTudK.). Nietzsche konkluderer om viljen til sandhed, at den vil gå til grunde, når den erkender sig selv: "An diesem Sich Bewusstwerden des Wille zur wahrheit geht von nun an daran kein Zweifel - die Moral zugrunde: jenes grossen Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele (. .) " (s.146 ZGdM.). Han taler her om en kommende mere "metafysisk" erkendelse, og den metafysiske skabelse og undergang der både vækker

²⁶ Velfærdssamfundet tvinger sine borgere til at ofre livet på at forberede sig på livet efter arbejdslivet, dvs. at spare op til og forberede sig på livet som selvpensioneret når staten giver den enkelte lov til at spise af sin pension. Det er en hån mod livet! De stakkels velfærdsborgere kan jo ikke leve mere, når de kun har lært at gøre sig nyttige og forberede sig på livet gennem hele livet. I den forstand har socialdemokratiet også sejret ad helvede til og alle andre partier er her socialdemokrater langt ind i sjælen. Der er tale om en meget dyb sandhed, noget der kan bevises på den måde, at når man fx går ind på et af de moderne sociale medier og begynder at sige sandheden, nemlig at der her kun findes to slags mennesker, dvs. socialdemokrater, dem, der indrømmer det og dem der ikke vil indrømme det, så bliver man smidt ud øjeblikkeligt. Sandheden er tabu! Jeg har haft mange identiteter på de sociale medier og de har fungeret fint som en slags sonde i urhavet af social selvforståelse. Flere af disse konstruktioner er meget hurtigt blevet fjernet af moderatorerne her. Hvis man vil være del af den moderne selvscenesættelse, så må man eje mediet eller bøje sig for den magt, som ejerne har over mediet. Tænkningen, ironien og den kunstneriske frihed er der ikke plads til, hverken i de gamle envejs massekommunikations eller de nye sociale medier.(2023)

frygt og håb hos ham. Sandhedens værdi er, at alt "i sandhed" er blevet reduceret til et blot og bart meningsløst substrat for beherskelse, der kun kan have sin betingende mening for et eventuelt formål "med" livet.

Men eftersom det drejer sig om selve livet også, må selve livet se sig reduceret til ren og skær "nyttighed". Og hvad er det, der sker, når alt, hvad der er, er blevet til ren og skær nyttighed? Så er meningen også forsvundet, for formålet er selv gået over i formålstjenlighed, hvilket selvsagt er nonsens. At leve et sådant liv kræver en stærk tro, en tro som er nihilismens tro for Nietzsche, der selv reducerer tilværelsen til et middel.

Den ontologi, som Descartes og Kant var med til at fremelske, har grebet så meget ind i den moderne "folkelige værensforståelse", så man har svært ved længere at få øje på meningen med al nyttigheden.

"(..) alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächte des Menschen sei. " (s.27 DTudK.). "Es ist, als hätte die Schlange, die den Menschen sagte: ihr werdet sein wie Gott, im Paranoiker ihr versprechen eingelöst. Er Schafft alles nach seinem Bilde." (s.200 DdA.)

Mennesket er blevet blindt for det væsentlige, det væsentlige er lyset, som det satte er sat ved, og som ikke vil vedkende sig sin rolle i spillet.

Mennesket har fikseret sig i det beherskede, og ser ikke, at det er et resultat af beherskelsens logik, og at denne fiktion har medført nihilisme. Det tilhører tilværelsen, at man forsøger at beherske alt det, som lader sig reducere til det rigtige. Og fordi vi ikke har magt over vor egen magtlogik (vi er ikke hævet over den, sådan som substansfiktionen illuderer det), så bliver forsøget på at beherske alt det til teknik reducerede og værdiforladte, endnu mere påtrængende: "Das Meisterwollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu entgleiten droht." (s.7 DTudK. og s.36 i opgaven).

Heidegger efterlyser den mere metafysiske forståelse, og det er ikke fordi teknikens væsen ikke er metafysisk nok!

Vi lever hen i "det rigtige" og ser ikke det væsentlige, netop fordi vi lever i det. "Wir sagen (Wahrheit) und verstehen sie gewöhnlich als Richtigkeit des Vorstellens." (s.11 -2 DTudK.).

Og denne forestilling, som har sin rigtighed eller mangel på samme, fører vi i en uendelighed hen til den absolutte bestandighed, som har taget patent på væren, dvs. hen til den Gud, hvis liv tilhører livet. Vi lever i troen, dvs. i en tro, som er mere væsentlig for sandheden end det kun rigtige. Vi satser på succes. Denne satsning er meningen "i" livet, som ikke forstår, at den ser bort fra sig selv, dvs., som om mening kun var det formål, man nu kunne se "med" livet. Det er det væsentlige for den forståelse/væren, der kun lever hen i billedet på jeg'et derude i fremtiden (eller bagude), og som alt andet står i tjenerforhold til, dvs. som beregnelige midler, hvis betydning ene og alene er at være middel for dette evigt undvigende mål. "(..) Egoet er af naturen vigende." (s.54 Et.). Jeg'et forsvinder altid, når vi forsøger at nærme os det, uanset hvor meget det substantiverede jeg virker i processen. Succes er i den forstand ikke til at beregne som en virkelig kommende jeg-tilstand. Men forestillingen styrer og skaber processen, som er det egentlige resultat, ikke det forestillingen sigter til, nemlig succes.

Forsøgene på at beregne disse jeg-tilstande er blinde for sine egne tilstande. Vi er blinde for de akter, vi lever i. Det er ikke uvæsentligt for dem.

Det er nødvendigt for magtens logik, at jeg-polen viser sig som mere, end den er.

Mennesket lever for at overleve (en aktivitet af anden rang!).

Mennesket lever for sandhedens skyld! "Sandheden" er, at verden er ligegyldig og løsrevet i forhold

til jeg'et. Det er i hvert fald forudsætningen for den magtlogiske praksis, at det viser sig som om det var, dvs. det er en af magtlogikkens nødvendige illusioner. Det substantiverede ukompromitterede jeg er netop på en og samme tid forudsætningen for såvel som umuligheden af absolut magt. Hævet over, ukompromitteret, absolut, hævet over, ligegyldigt løsrevet!

Men det fænomenale jeg er altid kompromitteret af de tilstande, det viser sig igennem, foruden hvilke det ikke ville være. Den sandhed, som siger, at verden i bund og grund ikke er andet end det intellektet begriber, dvs. den fiktion som det moderne magtvæsen i praksis og teori (to sider af samme væren) heller ikke kan være foruden, har sin selvbestaltede retfærdighed. Når det siges, at magt er ret, har det en vægt, der lammer den bredere erkendelse; Hvad nytter det at vide at sandheden er mere end magtens, når alt alligevel går under for magt?

Verden bliver underlagt det, som kan begribes. Verden tager sig ud og omformer sig efter det begribelige. Intellektets formler lægger sig som en skematisme ud over substratet, og verden stivner i det. Den menneskelige skaberkraft underkaster sig sin egen evne til at sætte normer op for sig selv. Mennesket er sin egen normative lovgiver. Mennesket forsøger konstant at forstå, udlægge og beherske verden i overensstemmelse med det minimum af mening, der ikke kan være anderledes i de begreber, der udgør normen for at kunne forstås som netop disse normer.

Alt det reale er kun omveje til det ideelle. Det ideelle er den absolutte norm, som ikke kan være anderledes. Det, der ikke kan være anderledes, det nødvendige, er det aldeles ligegyldige, som underlægger sig den vilje hos mennesket, som det har sat i stedet for sin oprindelige metafysiske skabende foranderlighed, og som skal udgøre en behagelig erstatning for denne alt for oprindelige spontanitet.

Descartes så viljen som fejlkilden. Sandhedens død var for ham viljen, der overskred fornuftens normer. Sådanne cartesianske bestræbelser er udtryk for, at en problemstilling erstatter en mere egentlig problemstilling:

- Hellere vil mennesket imidlertid beregne livets udvikling ud fra kendte normer, end det vil leve det.
- Hellere vil mennesket leve for at blive gammel, ved at sætte livet på spil (det kan også være en slags beregning), end det vil leve autentisk med døden. Dvs. det tilnærmeligt beherskelige er en behagelig erstatning for det uundgåelige, og alt for levende/foranderlige.

Magtens ret hævder sig i mange skikkelser. Den konforme masse, der orienterer sig efter begrebslighedens skema, udgør en kvantitet, som kun tåber tilsyneladende kan forsøge at stille sig op imod. Den moderne massekulturs orienteringsmønster finder sig, i Adorno/Horkheimers tolkning, et forbillede i Kants skematisme. Erfaringerne skæres til af kulturindustrien før de levendegør sig i oplevelsen af det enkelte massemedlems animerede jeks placering i hierarkiets orden.

A/H er trofaste mod deres dialektiske visdom, når de taler med beklagelse om fremmedgørelsen, som finder sted, der hvor "det sande subjekt" overlader initiativet til sit produkt, dvs. til kulturindustriens stereotype skemaer for fortolkning af sig og andet.

Verdenshistoriens sande subjekt må tage sig selv i besiddelse, dvs. udfolde sit sande væsen, hvad enten subjektet så er begrebet/den sande ånd, som kun er i tiden for endeligt at kunne komme til sig selv (Hegel), eller det er proletariatet, der arbejdende skaber sig selv, dvs. objektiverer sig for atter at overtage sig selv og sit initiativ igen (Marx).

Fremmedgørelse er udtryk for, at subjektet objektiverer sig i sine produkter, dvs. i den nødvendige omvej til tidens ophævelse eller til det

kommunistiske samfund. Men A/H har travlt med at gøre opmærksom på, at den dialektiske proces aldrig må stoppe. Den absolutte negation ville ophæve den sande tænknings bevægelse²⁷.

Fremmedgørelse er den virkelige tænknings ophør, som fx sker ved overdragelsen af enhver virkelig skabelse til massekulturens totalitære maskineri, dvs. i overdragelsen af initiativet til produktet. "Die Leistung, die der kantische Schematismus noch von den Subjekten erwartet hatte, nämlich die sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen, wird dem Subjekt von der industrie abgenommen." (s.132 DdA.).

Efter at den subjektive evne, til at underordne den virkelige verden det, der svarer til "skemaet", har ydet sit, fratager produktet, fx kulturindustrien, det menneskelige subjekt initiativet. Mennesket bliver fremmedgjort. Mennesket bliver slave af sin egen totalitære virkelighed. Alt bliver det samme, dvs. den totalitet, som kun en tåbe rejser sig mod, lige så tåbeligt som det er, inden for magtens logik, at opfordre overmagten til at påføre en et nederlag. "Der Schematismus des Verfahrens zeigt sich daran, dass schließlich die mechanisch differenzierten Erzeugnisse als allemal das Gleiche sich erweisen." (s.131 DdA.)

Mennesket er ulykkeligvis blevet offer for maskinens (ratios) myte om succes. Ordenen nærmer sig, i takt med den omvendte succes, kirkegårdsroen, i stedet for "det virkelige subjekts virkelige liv"! Den dialektiske fremmedgørelsesmodel bygger i alle tilfælde på ideen om det virkelige subjekt. Uanset hvordan historien udvikler sig, så bygger den dialektiske model på en ide om det virkelige historiske subjekt. Dvs. de dialektiske forklaringsmodeller tager udgangspunkt i det værende. Det være sig viljen, livsdriften,

²⁷ Der er vist noget her, som den gode Habermas helt har glemt. Han er endt op som endimensional positiv fortaler for den vestlige verdens magtelites projekt, globaliseringen. Det ser ud som om tænkningen er gået under for ønsket om at gøre sig lækker for eliten hos den gamle frankfurtermand. (2023)

dødsdriften eller en helt anden af de skikkelser, man kunne finde på at give det "naturlige ophav", på god rationalistisk vis. Men man kommer ikke ud over reduktionismens reduktionistiske magtlogik, så længe man holder fast i objekt- subjekt skemaet, og det uanset hvor effektivt og godt blik man så i øvrigt har for det kompromitterede/kompromitterende i netop de dialektiske forklaringsmodeller.

Magtens væsen lever ved denne distinktion, iagttagelsesform. Magtens væsen går først i opløsning der, hvor det illusoriske subjekt trækkes tilbage fra dets krav på at være absolut subjekt.

Det illusoriske subjekts krav på autonomi er en forudsætning for magtens praksis. Hvor man forsøger at transcendere magtens nødvendighed, der drejer det sig ikke om at indsætte det rigtige subjekt i historien igen. Og hvis det gør, så må subjektet defineres så bredt, så det bliver lige så objektivt som subjektivt, og lige så subjektivt som objektivt. Fremmedgørelsesmodellen er ikke fundamental nok i så henseende. Subjektets rolle inden for den dialektiske fremmedgørelsesmodel tilhører den magtlogiske polaritet, der må overvindes, til fordel for den helhedsopfattelse, der udelukker magtens reduktion(-isme).

Afsluttende bemærkninger

Det kunne fremføres som kritik af opgaven, at den ikke handler om magt, fordi der ikke indgår konkrete beskrivelser af magtudøvelse eller beskrivelser af kendte historiske magtpersoners tænkning.

Opgaven er måske formuleret for generelt. Det vil jeg nu forsøge at tage lidt højde for, før det bliver for sent. Afslutningsvis vil jeg komme med nogle få bemærkninger om bl.a. Hr.Hitler selv.

Hitler var en uhyggeligt moderne tænkter, og det forekommer mig at være en interessant tanke, at forestille sig hvad der egentlig ville være sket, hvis han havde vundet anden verdenskrig sammen med resten af den daværende fascistiske verden, dvs. den krig, der ikke ligger længere tilbage end 44 år (altså i 1989, året for murens fald).

Man kan sige meget om ham, og det var et totalt kynisk regime og system han stod i spidsen for, men han var konsekvent i sin falden på knæ for "midlet som det egentlige mål", evnen i sig selv, dette i ontologisk forstand substantiverede, værende, reflekterede.

Denne konsekvens har ingen overgået siden hans udformning og praktisering af Nazismen (som han på ingen måde stod alene om). Og at det måske i grunden er en afart af samme funktionelle kynisme, der styrer vor tid, blot mere diffus og inkonsekvent, kan man godt få en mistanke om imellem.

Det nærmeste nazismen nogensinde kom "meningen", var "evnen i sig selv". Det "at kunne", dvs. magten eller "evnen i sig selv", var det eneste kriterium for mening, man fandt i den hitlerske filosofi, karakteristisk for alle andre former for socialdarwinisme, konkurrencestats mentalitet eller markedsfundamentalisme.

Og det er jo, som jeg allerede har påpeget, bl.a. med hjælp fra Nietzsche, rendyrket nihilisme. Værdierne findes ikke inden for den nazistiske tænkning, hævdelser af den ariske races fortrin frem for andre racer er blot dette meningskriteriums eksempel.

Grunden til at den ariske race er mere fremragende end andre racer, er, at den har flere evner end andre racer!

Hitler skriver i andet bind af "Min Kamp", at mennesket har brug for nye værdier, fordi de borgerlige traditionelle værdier er forsvundet sammen med tabet af troen på gud.

Han ser Nazismens formål i at give mennesket en ny mening med tilværelsen. Men Hitler kommer ikke med nogen definition på mening. Han skrider umiddelbart efter nævnte sted over til midlet selv. Og midlet er den militære disciplin ud i alle samfundets yderste led. Alt bliver underordnet præstationen og evnen i sig selv til at præstere, og man kan med god ret sige, at der ikke er andet end dyb reaktion i tænkningen.

Nationalsocialismen er nødvendigheden, hedder det som svar på problemet, der opstår på grund af den nihilisme, Hitler har opdaget (s.11 andet bind af "Min kamp" (Mk.)).

Om personen (individet) hedder det (s.12 Mk.), at dennes ret til at handle beror på handlingens nødvendighed (dvs. Nazismens nødvendighed), og personens ret til at eksistere beror på personens præstation. Der er tale om faldet for en nødvendighed, der ikke bare er resultatet af nihilismen, men nihilismen selv.

Her har Hitler formuleret det så tydeligt, som det overhovedet lader sig gøre.

Nihilismen forekommer mig at være det væsentlige ved den moderne magttænkning, dvs. teknikens

væsen/den moderne videnskabelige mentalitet, som skinner igennem i hele den civiliserede kultur.

Vi taler om det kun rigtige, og det kun rigtige er det forskelsløse identiske, som lader sig indordne de menneskelige målsætninger. Denne moderne kun rigtige erkendelse reducerer alt, hvad der er, til det eneste, som har krav på at være, ikke bare af hensyn til "nødvendigheden" (fremskridtet), men også fordi væren simpelthen ikke kan tænkes anderledes, hvis "væren" skal være entydig.

Denne reduktion (-isme) er udviklet i forlængelse af de menneskelige bestræbelser på at overleve, og er et historisk forhold, som nu truer med at slå over i sin modsætning, dvs. vi risikerer, at vor magt slår over i den totale afmagt, fordi vi har glemt det kompromitterende i magtens væsen²⁸.

Magtens anden pol er afmagtens! Og erkendelsen heraf ses ikke i det kun rigtige! Mennesket er muligvis i sine mest filosofiske øjeblikke klar over, at hvad det begriber, det er ikke nødvendigvis det eneste, der findes i denne verden, men i sin konkrete adfærd lader denne erkendelse sig næppe spore.

²⁸ Magtens kynisme og dumhed fører til psykopati, krig, destruktiv konflikt, sin egen realitet, konstruktivisme, den kan forklares som det moderne samfunds konflikt med sine livsbetingelser og sig selv. Miljøproblemer og fordummende kynisme i toppen af det moderne samfund var det egentlige tema for opmærksomhed hos det unge menneske, da opgaveformuleringen begyndte at danne sig allerede omkring 1977, spørgsmål der ledte frem til specialiets udformning i 1989. Tilfældet ville, at opgaven blev taget op på Filosofisk institut på det daværende Odense Universitet. Mødet med stedet og den vestlige verdens tænkning, splittelsen mellem naturvidenskab og åndsvidenskab blev afgørende for dets udformning. Stedet var gennemsyret af den intellektuelle indavl, som udmærker den "selvmystificerende substantiverende forfængelighed hos de statsfinansierede institutionsbørn på steder som dette lille institut i datidens universitetsverden". Det udmærkede sig ved at eksponere og tillade beskrivelsen af det menneskelige sinds selvforherligende, selvmystificerende, essensmystificerende forfængelighed under betegnelser som metafysik, ontologi og filosofi. Man havde en oplevelse af, at de åndrige selv oplevede, at der var højt til loftet omkring dem. Personligt følte jeg mig ekstremt ensom og klemte i de åndriges selskab. Men jeg havde heller ingen ånd, sjæl. Ikke engang min krop som udstrakt materie var mig givet som tildelt af de åndrige. Jeg indtog det diabolskes position, her som der. Men dermed var vejen banet for en særegen symbolik. Siden er jeg blevet vejledt helt anderledes af verdens realitet, selvhjulpen, selvfinansieret og i opposition til institutionsbørnene.. (2023)

Det rigtige er selvfølgelig (taget som sådan) rigtigt nok. Men det kan ikke udelukkende tages som sådan. Hvor meget, der eksisterer ude over det beherskede, viser denne erkendelse eller sandhed ikke umiddelbart.

Det betyder ikke, at magten slipper for at blive konfronteret med sin bagside. Mennesket oplever allerede nu i vid udstrækning, hvordan "det mere" viser sig som meget mere end det, mennesket er i stand til at beherske.

Magten viser sig som afmagt, netop ved at den forarmede side af tilværelsen ikke længere er i stand til at bære den magt, som mennesket fejlagtigt har tilskrevet det illusorisk autonome, løsrevne jeg eller en flokidentitet.

Men det kan indtil videre, dvs. ud fra den almindelige praksis, se ud som man faktisk er nødt til at have magten for at kunne bevise, at magt "ikke er ret";

- Hvordan vil man ellers kunne bevise noget sådant?
- Teoretisk?
- Bevise i praksis, at magt ikke er ret, kan ikke lade sig gøre, det forudsætter nemlig det umulige: At nogen har den fuldstændigt! Og det at stræbe efter magten, for endeligt at bevise hvor kynisk den er over for al mening, er lige så dumt, som at stræbe efter magten fordi man nu bilder sig ind, at man overhovedet har "meningen".

Det at stræbe efter magten, med det ædle formål en gang for alle at bevise hvor kynisk den er over for al mening alt indhold, er lige så dumt, som at stræbe efter magten, fordi man nu bilder sig ind, at man overhovedet har "meningen".

Det kendetegner bl.a. de store monoteistiske religioner, at de vil magt, falder for magtens væsen.

Hvis magtens kynisme skulle være blevet bevist en gang for alle i praksis, så skulle netop Hitler

have gjort det for længe siden (hvad han sådan set gjorde). Så havde der måske været en eftertid. Hvis mennesket i dag, med de teknikker og de midler de råder over, får total succes, så er jeg bange for, at det bliver en total og uoprettelig fiasko, dvs. den totale undergang.

Fordi Nazismen aldrig kom meningen nærmere end evnen i sig selv/krigsmaskinen fx, derfor ville det tusindårsrige, Hitler talte om, aldrig kunnet være blevet et tusindårsrige, heller ikke selv om han med flere evner/midler var blevet i stand til at vinde krigen.

Tusindårsriget blev aldrig andet end en krig der kunne været vundet med flere midler for nazisterne. Og Hitlers magt kunne en gang for alle have bevist i praksis, at magt ikke formår at sætte meningen i tilværelsen.

Personligt sigter jeg til den erkendelse, der ser, at det mere også omfatter afmagten i magten, og at magten (i sig selv) et afmægtig over for den opgave, det er, at skabe værdier.

Værdierne er ikke kun resultat af menneskets isolerede evner. Det er ikke nok at bekende sig til et perspektiv (dvs. viljens i sig selv fx, som Nietzsche fremstiller den, og som han forsøger på, at få os til at bekende os mennesker til, når han fx gang på gang skriver: "Lieber will noch der Mensch das Nichts wollen als nicht wollen (..) " (s.148 ZGdM.)).

Hvis mennesket ser, og i en hvis forstand (alligevel) skaber værdier (i den intakte hele væren/verden), så er det der, hvor det ikke isolerer sig fra den verden, det uhjælpeligt er en del af/et moment i. Og magtens illusoriske monopol (evnens i sig selv) på det at sætte meningen og værdierne, trækker sig automatisk tilbage, der hvor tilværelsen bekender sig til helheden. Der hvor helheden, dvs. det mere er erkendt, da forsvinder magtlogikken også. En analogi på dette finder man i kærligheden mellem mennesker, mellem mand og kvinde fx. Kampen mellem parterne hører op her, når de

hver især bekender sig til hinanden som værende hinandens gensidige svaghed. Mandens kamp for sit overherredømme over kvinden og den omvendte (kvindens over manden) hører op, der hvor begge parter bekender sig til menneskeheden (hvor sjældent det end sker!

Ægte kærlighed har det med at ligne noget andet i praksis.

Lige sådan sker det, når menneskeheden bekender sig til sin verden. Så har vi den "tilværelse", der er hel nok til at ophæve magtens polaritet, og dermed selve magtens væsen.

Hvem er du, når du har magt over dig selv menneske? Menneske, hvem er du, når du har magt over den jord, du er en del af? Som indfanget i magtens logik er du lige meget offer for dig selv, som du er herre over dig selv! Magtguden, du tilbeder, er afgået ved døden, der hvor du har gennemskuet den i dens væsen!

Du er din verden! Du er bøddel og offer i forandringens proces! Bekend dig!

Hvis mennesket kan forstå, at den moderne reduktionistiske erkendelse, dvs. den menneskelige væren, som udpiner verden, fører til afmagt, netop fordi magten er funderet i det afmægtige, foruden hvilket magten overhovedet ikke var magt, og foruden hvis hjælp magtillusionen ikke formåede at bestå, så bekender den sig måske til illusionen, som det den er, nemlig illusion.

Der er forskel på at leve i magtens logik, og på at forstå magtens logik. Illusionens ejer/offer lever i illusionen, indtil denne forstår illusionen som illusion. Magtens ejere/ofrer lever i magtens logik, indtil de ser den som illusion, eller indtil de anbringer os alle i afmagtens totalitet. Og så er muligheden for illusioner overhovedet ophævet, uden at være bevaret! Så kan verden ikke længere åbenbare sig berigende for sig selv. Så er jorden nemlig blevet det forskelsløse substrat, vi mennesker alt for længe har udlagt den som.

Konklusion søges på flere måder og fortsat 2023

I mødet med den kunstige intelligens er den underliggende udfordring, som også kommer meget eksplicit til udtryk i mit speciale, blevet endog meget påtrængende.

Gennem hele specialet prøver jeg på at balancere på og beherske distinktionen mellem semantik og ontologi. Det er faktisk svært! Men det handler netop om at se forskellen, som en forskel der gør en forskel.

Jeg forsøger at være ontologisk neutral og gøre semantikken til dronning. Jeg mener, at det er udfordringen, opgaven!

Argumentet for at gøre semantikken til dronning, er at den bestemmer bag om ryggen på iagttageren, hvad denne kommer frem til i sin "værensbestemmelser".

Argumenterne for min position kommer stadig til mig, og jeg synes at jeg har tiden med mig, for det er ikke bare bevidstheden, der ikke kan forklares substantielt, dvs. ud fra et begreb, en semantisk konstruktion, der dikterer, hvad iagttageren opfatter som det værende.

Det står klart lang tid efter specialets udformning, der var et opgør med den ontologiske dualisme, dvs. en ontologi, der netop er dikteret af substansbegrebet, der sætter en primitiv ontologi bygget op om substansbegrebet over semantikken, dvs. en ontologi, som tager en primitiv form for væren for givet, uagtet hvordan denne "fiktion" er resultat af et semantisk struktureret begrebsbestemt diktat via den ontologiske dualists egen kognitive performance.

Som det er, set ud fra og i overensstemmelse med nogle af de bedre kvalificerede teorier om “det hele”, ser selve universet ud til at være resultat af en selvorganiserende proces, hvor identiteter, substanser, fysiske love opstår og går under i sin væren/bestemmelse på baggrund af en dybere selvorganiserende og ikke på forhånd givet udvikling/evolution/proces/lovmæssighed.

Dvs. det kan slet ikke udelukkes, at alt fundamentalt set og dybest set kan føres tilbage til processen, hvor det er det, der sker, der er afgørende for, hvad der sker og “er”, hvorfor det skabte som forudsætning for skabelse ikke kan føres tilbage til det uskabte første, hvilket er det samme som at sige, at processen er sagen selv allerede fra begyndelsen.

De ontologiske dualister vender det hele på hovedet. Tager udgangspunkt i en yderst primitiv fysik, som måske nok fungerer i forlængelse af den form for naturbeherskelse, som performativt virker bag de fleste moderne ingeniørers værensforståelse, men som ikke fundamentalontologisk set går dybt nok.

Mennesket kan kaldes ontologisk i den forstand, at det er dets kognitive konstitution, semantikken i social og psykisk forstand, der dikterer dets konstruktion af en virkelighedsforståelse, dets ontologi, sådan som den udfolder sig manifest.

Sindet såvel som samfundet findes i verden, det er realiteten, hvis sindet ikke har skrevet sig ud af verden via en yderst dubiøs og tilfældig begrebsdikteret fiktion i forskellem mellem to typer substans, som det sker i den ontologiske dualisme.

Man kan tale om sindets realitet og realitetens sind, om samfundets realitet og realitetens samfund, om konstruktionens realitet og realitetens konstruktion. Det sker fx eksplicit via systemteorien, der ontologisk neutralt,

men semantisk, indfører distinktionen som forudsætningen for det identiske, fx mellem system og omverden. I stedet for, som det sker via den rent teoretiske fiktion, bekender systemteorien såvel som eksistentialismen sig til sin konkrete forankring i det større, mere, realiteten.

Bevidstheden er offer og bøddel i forhold til sin egen progression, som sådan bliver den bange for sig selv, når den opdager, hvordan den som urhav kun kan nå frem til absolut sikre og afsluttede erkendelser ved at gøre sig selv til noget, den ikke er, dvs. fix og færdig!

Det står fast her i 2023, at det, at erfaringen og erkendelsen ikke kan stoppe ved det absolut første, langt fra er det samme, som at alt flyder tilfældigt, at alt er ligegyldigt. Fænomenet, det der viser sig ved sig selv, er funderet i den manifeste realitet, øjeblikket, der i princippet og reflekteret viser sig i sin betingede karakter, ikke dermed lovløst, uden hold i tilværelsen, men netop dybt forankret i den.

Det reflekterede substantiverede ego, mere eller mindre borgerlige jeg, kaskaderne af ideologisk og metafysisk fis, som de åh... så åndrige har hængt deres filosofiske eskapader op på, er en sådan fix og færdig konstruktion tilhørende ideologiernes verden, det rungende selvbedrag som har løftet taget på de højere læreanstalter og især de åndsfikserede humanistiske videnskaber. Fysikken har så at sige overhalet de åndrige i åndsrigdom inden om, undermineret deres tankeslot (Dostojevskijs krystal slot/rationalisternes utopiske dystopi), men de åndrige var heller ikke enige, før den moderne højenergifysik, kvantefysikken og Einsteins generelle relativitetsteori underminerede udstrækningen som en absolut størrelse.

Min kritik i specialet snerper i retning af Dostojevskijs rationalismekritik, som den kommer frem i første tredjedel af "Et kældermenneske", oprindeligt udkommet på russisk

1864. På det tidspunkt, hvor jeg skrev specialet, havde jeg ikke læst hans skønlitterære værk. Men jeg tog udgangspunkt i menneskets ikke afsluttede natur og dermed i rationalistisk forstand evige kilde til uro. Det er, hvad Dostojevskijs kældermenneske er dømt til at stige op fra sit hul og kaste i ansigtet på de aktive, produktive, positivistiske og rationalistiske fornuftsvæsener. Han taler om det oplyste fornuftige menneskes krystalpalads, der er dømt til at gå i sig selv over for det, han kender fra sig selv. Han stiger ikke op for at manifestere sig på "lysmenneskets" skala for agtværdighed. Han bruger resten af sin lille bog på at fraskrive den talende, kældermennesket, sin ære og værdighed. Men kritikken fra kælderen mister ikke valens derved. Det er netop ikke for at vinde agtelse og respekt som person, at kældermennesket stiger op fra sit hul i sct. Petersborg for at tale lysmennesket ret imod.

Det skabende princip står ikke uden for det skabte, er ikke ukompromitteret af sit værk. Den sene Stephen Hawking bekender sig i en hvis forstand til panteismen på den måde, at han mener at de love, som universet adlyder, opstår sammen med universet i universet. Derfor endte han med at diskvalificere den store sammenhæng i sit forudgående arbejde. Det førstes filosofi er obsolet, skaberen eller lovene for det, der findes og som forandres, opstår sammen med og står ikke uden for universet, det hele.

According to Hertog, the new perspective that he has achieved with Hawking reverses the hierarchy between laws and reality in physics and is "profoundly Darwinian" in spirit. "It leads to a new philosophy of physics that rejects the idea that the universe is a machine governed by unconditional laws with a prior existence, and replaces it with a view of the universe as a kind of self-organising entity in which all sorts of emergent patterns appear, the most general of which we call the laws of physics."

<https://www.theguardian.com/science/2023/mar/19/stephen-hawking-told-me-ive-changed-my-mind-my-book-is-wrong>

Ontologi og oplysning, erkendelse, omkring magtens væsen, menneskets mangfoldigt udformede bestræbelser på at blive sig selv og sin omverden mægtig, er ikke uden muligheder.

Det lader sig netop gøre performativt at træde ind og ud af en sådan kognitiv praksis, se den som det den er, en proces der lever henrevet i bestræbelsen på at beherske, på en måde hvor beherskelsens ene side, subjektiviteten står over for dens genstand, og hvor genstanden for beherskelse inden for denne kognitive performance har en tilbøjelighed til kun at fremstå i de betydning af at være netop behersket.

Magttænkningen kan identificeres, fordi den tilhører mennesket som en kognitiv praksis.

Det er noget ganske andet, end at tænke magtlogisk. Det at forstå magten i dens væsen er noget helt andet end at være udtryk for dens væsen eller være magtens væsens forlængelse.

Det giver mening at orientere sig fænomenologisk om magten med dens væsen, det behøver ikke at udspille sig hinsides tidens, det manifesterede plan, erfaringens proceskarakter. Og det gør en forskel, at gøre det! Det er ikke ligegyldigt, bare fordi det ikke udspiller sig inden for et afsluttet sæt af absolutte love, hævet over tidens underminering af det førstes filosofi.

Det er relevant at gå tilbage til selve konstitutionen af "mening", for at forstå magten i sit væsen og det at være et konkret kognitivt system, uanset "hvad" systemet så er!

I den forbindelse er afklaringen omkring selve fænomenet, meningens tilsynekomst og læren om meningens tilsynekomst, fænomenologien, værd at gå til.

Husserl, Heideggers læsning af Husserl, er fortsat central for afklaringen, opgaven, også i disse tider, hvor den kunstige intelligens er trådt ind på banen med sine første spæde bidrag til udviklingen af de semantiske strukturer, de strukturerede forudsætninger for social og psykisk kognitiv performance, sprogligt overleveret.

Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, kann es sich zeigen als etwas, was es nicht ist, kann es »nur so aussehen wie...«.

Meningen er bærende for skinnet, ikke omvendt, sådan som dualisterne hævder, når de med fuldt overlæg skyder fænomenologien og konstruktivisternes i skoene, at de er det samme som fænomenalisme!

Skinnet kan hverken være, bedrage eller vise noget, som det ikke er, hvis ikke meningen allerede lå i skinnet (Erscheinung).

Derfor er fænomenologien stadig anvendelig i en slags opklaringsarbejde. Der er stadig forskel på sand og falsk selv om erkendelsesteorien, epistemologien med fundament i fænomenologien har opgivet kravet om atidslighed, absolut deduktiv logisk og transitiv orden, fundamentet i det førstes filosofi.

Prætentionen om at give mening er udsagnet iboende. Den semantisk/logisk set givne mindste elementære begivenhed er givet med "formen" i Spencer Browns "Laws of form", ligesom den må være fænomenet iboende i fænomenologisk forstand.

Fænomenet består og viser sig som mening i mening.

Jeg læser Heidegger i dag. Citater fra Sein und Zeit om metoden, fænomenologien som metode.

Das »Wahrsein«: das Seiende, wovon die Rede ist, aus seiner Verborgenheit herauszunehmen und es als Unverborgenes sehen lassen, entdecken.

Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.

»Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit.

Ontologi er kun mulig som fænomenologi og fænomenologien som videnskab er ingen afgrænsning i forhold til sit tematiske forskningsområde.

Fænomenologien er ontologisk neutral og derfor loyal over for dvs. tro mod meningskonstitutionen, sådan som den genererer det værende i dets væren, mening som det værendes væren.

Husserls **epoché** kommer bedre til udtryk her hos Heidegger, end det gør gennem hans eget forfatterskab. Husserl er ikke ontologisk neutral, selv om hans erklærede tematiske felt for forskning er betydningerne, udtrykkets mening, hinsides spørgsmål om realitet (definitionen på **epoché**).

Heidegger fokuserer på Dasein som den form for væren, det værende viser sig i, som meningens sted.

For så vidt, som bevidsthedsindhold, evidens, det manifeste i sandheden som begivenhed er indlejret i den tidslige struktur, kan det betragtes som "sandt", Wahrsein, Dasein, og dermed analyseres fænomenologisk som sådan. Det er ontologi på den menneskelige tilværelses betingelser, som samtidigt her optræder som ontologiens genstand.

Men maskinernes indtog viser performativt, at de semantiske strukturer udvikler sig hinsides menneskets kognitive konstitution og performance, også selv om de først bliver anledning til en manifest kognitiv begivenhed i og med det kognitive systems performance.

De er skabte af mennesket, men er ikke trivielle, sådan som maskinernes funktion hidtil har været betinget af, om de levede op til den kausalanalytiske opdeling af genstanden for menneskelig beherskelse i entydige og kvantificerede årsager og virkninger.

Min distinktion mellem livet som det autopoietiske og domænet for humant design, som den lå til grund for min definition af naturbeherskelsen²⁹, er obsolet, undermineret af den teknologiske udvikling.

Domænet for humant design er ikke længere trivielt, men selvorganiserende, autopoietisk, indeholdende et emergent niveau, der skaber også menneskets forudsætninger for at erfare, være et ontologisk væsen. Maskinernes udvikling

²⁹ [art-176.pdf \(arbejdsforskning.dk\)](#)

af semantiske strukturer former menneskets selvudfoldelse som ontologisk væsen, måden som det erfarer det værende på i sin væren, sandhed.

Maskinerne er ikke længere trivielle, det er derfor, at standen af ingeniører, økonomer, journalister, politikere er så ekstremt forskrækkede over AI. De selvorganiserende maskiners omgang med og udformning af semantisk struktur bryder med deres forestilling om at have patent på det kreative og emergente niveau. Den form for beherskelse, det traditionelle domæne for humant design, er blevet selvorganiserende, autopoietisk, hvad skabelsen af semantisk struktur angår. Ikke at maskinerne kan føde sig selv eller opretholde sig selv. Det kan mennesket ret beset heller ikke! Omverdenen betinger menneskets selvudfoldelse, uanset hvor effektivt og netop så meget mere der, hvor mennesket kun forstår det beherskede. Magtens væsen er i sin væren ufatteligt meget mere, end det ingeniøren forstår, når han mener at have forstået og forklaret sin tekniske konstruktion.

I ontologisk forstand adskiller de kognitive systemer sig fra hinanden, men semantikken, som forudsætningen for dannelsen af mening, udvikler sig ikke nødvendigvis alene i kraft af den menneskelige bevidsthed. Maskinerne oplever ikke noget, og erfarer ingenting. Men de former forudsætningerne for den menneskelige erfaring endda.

Samfundets kommunikation former og har fra historiens begyndelse formet semantikken, nu også i forbindelse med og i forlængelse af den kunstige intelligens.

Semantikken, forudsætningen for dannelsen af mening, udvikler sig på en bred baggrund uden for den isolerede subjektive og isolerede bevidsthed, og meningen, dannelsen af forudsætningen for, at det værende kan forstå sig selv i sin væren, meningsfuldt, som konstitueret mening, er dermed mangfoldigt indfældet i alt andet end den menneskelige bevidsthed alene.

Fordi semantikken udvikler sig uden om den menneskelige væren, og fordi den træder ind og former erfaringen, manifest, dvs. ontologisk, er menneskets sind ikke alene om at forme forudsætningerne for begivenheden, den manifesterede ontologiske forklaring, der hviler i mening, semantiske konstruktioner.

Maskinerne udvikler det semantiske. Semantikken ligger bag erfaringen af det værende i sin væren, dvs. i meningens form. Dvs. maskinerne er ontologiske, som mennesket selv, men de gør ikke en ontologisk forskel ved at manifestere sig med sin erfaring tidsbundet i nuet, ontologiens tidslige konge; det emergente, som det findes på maskinernes niveau, udviklet i deres regi, er ikke af en anden substantiel eller ontologisk karakter, men former nu også menneskets kognitive konstitution, dets lære om det der er.

EUs netop formulerede lovgivning omkring regulering af kunstig intelligens orienterer sig mod de store basismodeller, som først og fremmest udvikles i OpenAIs regi, som om problemstillingen fundamentalt set handler om ophavsret, retten til at vide, hvad de store og mest skabende modeller bidrager med semantisk og hvad de organiserer sig om i udgangspunktet. Det er en håbløs opgave, der netop kun afslører, at lovgiverne ikke forstår, hvad disse selvorganiserende, autopoietiske semantiske aktører gør og kan.

Det, der viser sig ved sig selv, er meningen. Maskinerne orienterer sig ikke og har ikke erfaring eller bevidsthed. Men de er med til at forme semantiske strukturer, uden dermed at forme eller udgøre en selvstændig ontologisk fra verden forskellig væren.

ChatGPT gør en semantisk forskel, og er med til at udforme læren om væren, meningen, som det værende viser sig i for det menneskelige sind. Men den udgør ikke dermed en ontologisk forskel i sig selv, lige så lidt som bevidstheden ikke nødvendigvis er en substans, der adskiller sig fra den udstrakte verden.

Semiotikere, som fx forfatteren bag *En snegl på vejen*, Jesper Hoffmeyer, blev til essensmystikere, da de kom på sporet af det emergente niveau. De glemte, at semantikken var funderet i et kognitivt system, at semiotikken, læren om tegnet, ikke kunne stå alene, men at den var funderet i det mere, på samme måde som fænomenet ikke kan stå alene, for at give mening kognitivt. Det samme er forskelligt, det mindre er det mere.

For så vidt, som erfaringen ikke indeholder et referencepunkt uden for sig selv, er det i sig selv selve meningen. Bevidsthedens selvtilstrækkelighed og erfaring af sig selv som værende identisk med sig selv er udtryk for en begivenhed, evidens som begivenhed. Det er sand væren. Men i næste øjeblik er den som alle andre sunket ned til det blot at være genstand for en ny bevidsthed, der viser den i sin betingede karakter, eller også er den glemt slet og ret.

Forudsætningerne, for at vi mennesker kommer frem til en slutning, en manifest meningsfuld form for givethed af det, der fremstiller det, der viser sig ved sig selv, de kan være mangfoldige.

Som kognitive væsener kan vi tematisere os selv, og i bagklogskabens lys se det indlysende entydige som betinget, og dermed begynde igen med at spørge ind til, hvorfor det manifeste, realiteten, er så meget mere og især netop betinget af alt det kun latente. De virtuelle værdier er semantisk med i det manifeste som konstituerende forudsætning for det positive. Det negative lever ved det positive og omvendt i meningens form, psykisk socialt.

Det menneskelige sind er bundet op i spændet mellem nutidens virtuelle værdier, det manifeste, den ontologiske forankring i denne struktur. Nu er konge, øjeblikket, som de virtuelle værdier som fremtid og fortid er henvist til at vise sig ved. Det negative har sin positive forankring i menneskets manifeste og positive forankring. Det er ontologi. Vi er som mennesker forankret i tilværelsen via vor tidslighed, positivt, manifest øjeblikkeligt. Den kunstige intelligens performer måske også og den kan måske også arbejde autonomt, selvorganiserende, dvs. prompte spørgsmål til sig selv og svare på dem. Maskinerne ved nok heller ikke altid, om de snakker med sig selv eller om de snakker med mennesker længere. De skaber semantiske strukturer, autopoietisk, selvorganiserende på deres eget emergente niveau, men de gør ikke performativt nogen ontologisk forskel, for de er ikke forankret i øjeblikket på samme måde som mennesket. De kan arbejde med distinktionen mellem teoretisk nur vorhandenheit og zuhandenheit, men de er ikke indfældet i livet, tidsligheden, ontologisk, så de udgør ikke den forskel, som Heidegger beskriver. Forskellen synker for dem ned til blot at være en semantisk distinktion blandt andre. De aktualiserer ikke de weltlichkeit der Welt, men er nok med til at danne de semantiske forskelle for, hvordan erfaringen i verden udformer sig.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.

Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate.

Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie.

Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.

Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung.

For så vidt blottæggelsen af værens mening og Daseins grundstruktur bliver fremstillet som den horisont, enhver anden ontologisk udforskning af også det ikke daseinsmæssig værende må udfolde sig i, bliver denne hermeneutik samtidigt til hermeneutik i betydning af at være udarbejdelsen af betingelserne for en hvilken som helst form for ontologisk undersøgelse. Jeg vil sige effektueringen af erfaringen som bevidsthed ja, men da betingelserne, som de ligger i sprog og samfund, de selvorganiserende maskiner, AI som autopoietisk kognitivt appendiks til den levende intelligens, spiller med i udformningen af semantikken, som helt fundamentalt udgør en del af genesen bag meningen, sagen selv, så er horisonten for udviklingen af ontologien ikke alene betinget af Dasein. Semantikken er sin egen og den udvikler sig på flere betingelser end den menneskelige væren. Erfaringen, den levende erfaring af, hvad verden i sin helhed kan give anledning til som meningsindhold, sagen selv, tilhører måske i sidste ende dette menneske, der i sin helhed er dømt til at stå i forlegenhed i forhold til sin hele væren i sig selv, via den tynde rem, bevidstheden er. Og resten, ja det er kun tilgængeligt i meningens form, via bla. semantik, som mennesket ikke er ene om at forme, hverken det enkelte menneske med bevidsthed eller det socialt selvorganiserende system af kommunikation, for maskinerne, de selvorganiserende autopoietiske former for kunstig intelligens genererer udsagn på baggrund af underliggende semantiske strukturer, som kan give mennesket anledning til at erfare en mening, erfaring af fænomenet og måske ligefrem fænomenologisk forståelse for det at være, det værende i sin væren, i mening.

Tiden og sproget, semantikken, meningens konstitution er de store udfordringer, universets kognitive bestræbelse på at komme på højde med sig selv, der er dømt til evig forlegenhed og fascination.

Med maskinernes indtog som det nye sted for semantikkens skabelse vil verden ikke blive mindre kompleks eller mere entydigt sand og let at komme kognitivt på højde med. Verdens kompleksitet vokser med dens selvbeskrivelse. Med dens mangfoldige måder at stå i forhold til sig selv på, forandres den. Bestræbelserne på at forstå er dømt til at være både offer og

bøddel i processen. Almagten bliver ikke nemmere at opnå med maskinernes kunstige intelligens.

Pointen fra mit speciale anfægtes ikke af maskinerne, men bekræftes. Jo mere differentieret verden konstituerer sig selv kognitivt, des sværere og mere krævende bliver det at komme kognitivt på højde med den. Bestræbelserne på at komme kognitivt på højde med sig selv får opgaven til at vokse proportionalt med den hastighed, hvormed de belønnes.

Jeg tror, og der er jeg pludseligt blevet til et troende væsen, at maskinernes bidrag til semantikken kan gå hen og blive menneskehedens store hjælper. Verden falder ikke fra hinanden via semantiske distinktioner, og menneskets genopdagelse af sig selv som ontologisk væsen med hjælp fra maskinerne, der netop ikke er koblet op på øjeblikket på samme måde, har i min optik noget for sig.

Dem, der kender Heidegger, skriver og siger at han kom på sporet af sproget og tiden som afgørende for værensforståelsen uden at komme med mål med afklaringen af disse fænomeners fænomenologiske forklaring. Men hans bestræbelser på at nærme sig disse fænomeners rolle i ontologien peger langt ud over den subjektivisme, som man kan læse ind i hans placering af Daseinsanalysen her i Sein und Zeit. Han er åben for sprogets genese, semantikken som skabende princip. Det er mere end det isolerede subjektive. Maskinerne og sproget er med til at skabe forudsætningen for den menneskelige væren i verden, funderet i mening.

Det, som jeg tager med mig og holder fast i, er processen, tiden som proces. Det handler om "hvordanhed"

Jeg er på ingen måde afklaret omkring spørgsmålet om tiden selv, om dens "hvadhed". Faktisk kunne jeg godt tænke mig at vide, hvem der er det?

Og når han i den grad kommer ind på sproget som en skabende faktor i dannelsen af meningen, ja så snerper det igen i retning af det, simpelt hen at være åben for semantikken som skabende skabte forudsætninger for erfaringen, uanset om den kun manifesterer sig ontologisk i menneskets sind, så sker det betinget af det mere end bare menneskets solipsistiske sind, i meningens form.

Over for den kunstige intelligens med dens utrættelige tekstbaserede allestedsnærvær kommer man med sin menneskelighed frem til en følelsesmæssig tilstand af udtømmethed.

Inden for forskningsverdenen, hvor den menneskelige forfængelighed har domineret i kombination med de disciplinerede tilgange til den filosofiske forståelse for ontologi, semantik og erkendelsesteori, er man nu konfronteret med den kunstige intelligens, en ny virkelighed inden for domænet for humant design.

De principielle spørgsmål virker kun begrænset forpligtende her. Maskinen kan definere det og bevise det performativt.

Mennesket må lære sig selv, at det ikke kan være med længere, hvad de kun teoretiske og principielle øvelser angår. Den tekstbaserede skarphed vil ikke være på menneskets side i fremtiden. Det er simpelthen blevet overhalet af teknikken.

Hvad der er tilbage for mennesket som menneskets suveræne gebet, er det levende engagement, forankringen i livet med de kvaliteter, som det kun teoretiske menneske systematisk har søgt at bortforklare op gennem den disciplinerede akademisk trænede tilgang til alt og det modsatte.

De kvalitative forskelle forpligter.

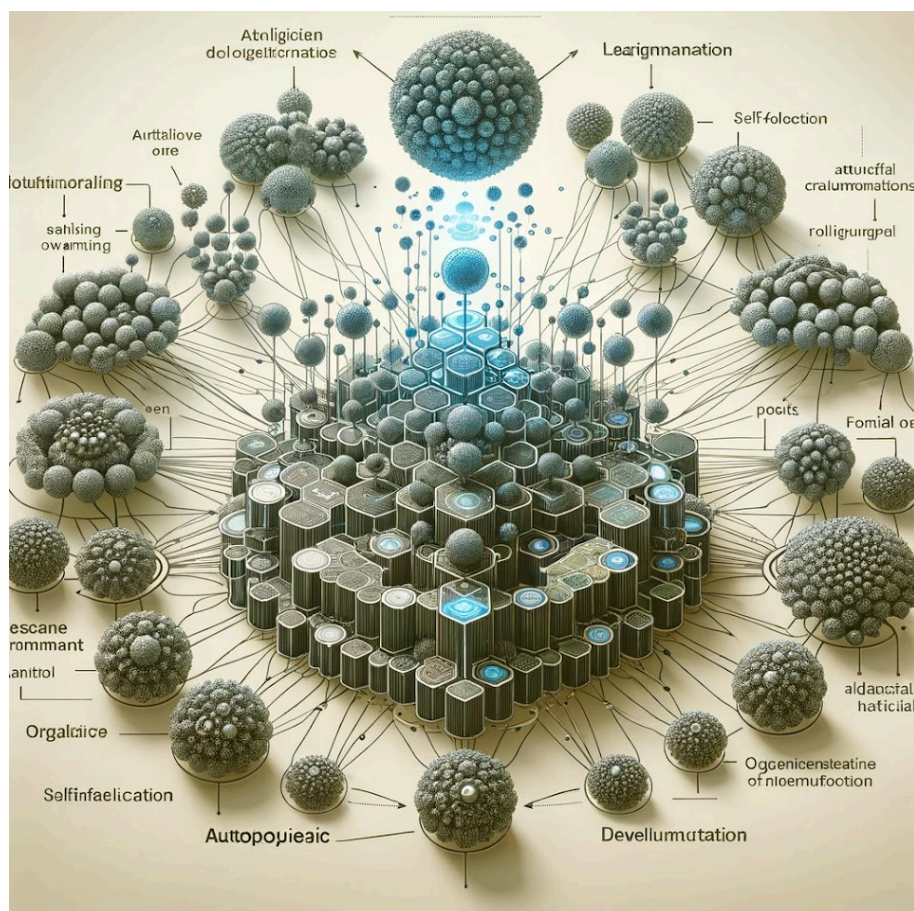
Teoretisk føler jeg helt personligt, at jeg er ved vejs ende:

<https://ing.dk/bruger/14559>

Mit samarbejde med den kunstige intelligens sigter på at illustrere, forklare, hvad jeg har bestræbt mig på at komme frem til i forhold til de store spørgsmål om ontologi og magttænkning siden specialet tog form i 1980'erne. Her en lille opgaveformulering og resultatet:

Måske kan du (Steen Ole Rasmussen til ChatGPT4) lave en illustration for mig. Jeg forestiller mig, at den skal indeholde et billede på noget organisk og selvorganiserende. Det kan være et biologisk fænomen, det kan også være et billede på den kunstige intelligens, der forholder sig til sig selv i et netværk, hvor strukturer centrerer sig om samlingspunkter, der bliver til genstand for andre strukturers opmærksomhed. Empiri eller erfaring i autopoietisk forstand, altså selvorganiserende, kan sammenlignes med en struktur, der ændres ved påvirkning på en måde, der ændrer sin modtagelighed for indtryk/påvirkning. Som kognitivt system er vi mennesker i stand til at reflektere over vores erfaringer. Som maskine ændrer du dine forudsætninger for at forholde dig til tekst via læsningen af tekster. Kan du finde et eller andet billede på det selvorganiserende i læringsprocessen, enten hos en maskine som dig eller hos os mennesker og andre levende organismer?

ChatGPT



Here is an illustration that represents the concept of self-organization in learning processes, capturing both organic and artificial aspects. This image aims to embody the idea of autopoiesis, illustrating the adaptability and growth in both biological phenomena and artificial intelligence through self-reflection and adaptation to new information.

You

Det tror jeg godt jeg kan bruge. Heroverfor kunne jeg godt tænke mig en illustration af en relation mellem et menneske, der sætter sig selv ind i forhold til en genstand for opmærksomhed (dvs. „mennesket skal stå som iagttager/erkendende subjekt i illustrationen, der generer illusionen/forestillingen for sig, dvs. det sete som set. Man kan gøre det på den måde, at billedet af det sete lyser ud af øjnene på et menneske, ligesom en projektor), på den måde at mennesket ser sig selv som toppen af et hierarki sammen med en almægtig skaber af både menneske og omverden (natur/materie). Relationen mellem top og bund er statisk.

ChatGPT



Jeg har skabt en illustration, der visualiserer et menneske, som genererer en illusion eller en opfattelse af et objekt, som om det projiceres fra deres øjne, lignende en projektor, med mennesket og en almægtig skaber i toppen af et hierarki. Forholdet mellem top og bund af dette hierarki er statisk, hvilket viser menneskets opfattelse som en direkte frembringelse eller skabelse af deres forståelse i en struktureret og uændret orden.