

Kierkegaard © ME:

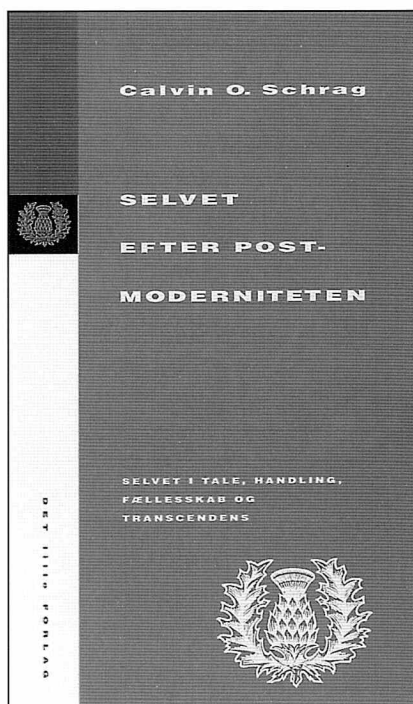
Eksistens for det 21. århundrede

Anmeldelse af Asger Sørensen

perioder præget af forvirring og usikkerhed glider skepsis, tvivl og fortvivlelse ofte sammen, og den filosofisk-videnskabelige sandhedssøgen bliver svær at skelne fra den enkeltes eksistentielle søgen efter et sikkert og meningsfuldt ståsted. Under romerrigets opløsning valgte kirkefaderen Augustin at søge indad: "Gå tilbage i dig selv, sandheden bor i det indre menneske!" Grundlaget for sikker og sand erkendelse fandt han i sin egen tro: Jeg tror, altså eksisterer jeg. En tilsvarende strategi valgte adelsmanden Descartes i et Europa splittet af krige. Svaret på den filosofiske skepsis fik form af ønsket om sikkerhed, og som grundlag for al viden, erkendelsens arkimediske punkt, kan Descartes kun se én klar og distinkt fornuftssandhed: Jeg tænker, altså er jeg.

Denne dobbelthed accentueres på forskellig vis i modernitetens filosofi. Med optimisme og fremskridtstro retter oplysningsfilosoffen Kant sig direkte mod den skeptiske tvivl vedr. den videnskabelige erkendelses sandhed, som han imødegår ved at fremhæve subjektets autonomi og erkendeformåen som betingelse og mulighed for sand erkendelse. Kierkegaards ensomme subjekt plages derimod af religiøs tvivl, og det giver et fokus på den enkeltes eget valg og stræben efter et autentisk liv. Og hos fænomenologiens fader, Edmund Husserl bliver det autentiske liv efter første verdenskrig bestemt af den transcendentale subjektivitet, der sætter den videnskabelige viden i parentes og i stedet retter sin opmærksomhed mod selve den bevidsthed, jeg har som rettet mod *noget*. Herigennem kan jeg afdække betingelserne for min erfaring og opnå evidens i erkendelsen.

Med de forskellige vægtninger følger for-



Calvin O. Schrag:
SELVET EFTER POSTMODERNITETEN.
Oversættelse Mogens Chrom Jacobsen.
152 s., kr. 210,-
Det lille Forlag.

skellige begrebsapparater. Erkendelsesteorien taler om subjekt over for objekt og transcendentale subjekter, metafysikken om bevidst væren i og for sig selv, og der udvikles tankegange omkring begreber som f.eks. jeg og over-jeg, til-vær(els)en, det transcendentale ego, selv-refleksion, (selv-)bevidsthed, (selv-)identitet og suverænit. Under anden

verdenskrig sætter Sartre igen subjektets forhold til sig selv, objektets i-sig-væren og andre subjekters for-sig- og i-sig-væren i centrum for analysen af eksistensen i det moderne samfund, og denne humanistiske eksistentialisme er den direkte baggrund for det opgør i fransk tænkning, som Calvin O. Schrag's fine lille bog, *Selvet efter postmoderniteten* tager afsæt i.

Bogen bygger på en række forelæsninger afholdt i 1995, og titlen henviser til det problematiske ved at videretænke den subjekt(ivitets)filosofiske tradition efter Foucaults erklæring om subjektets død og skiftet i fokus fra forfatteren til teksten hos bl.a. Derrida og Ronald Barthes. Normalt ville man betegne disse 60'ers tankegange som strukturalistiske – eller evt. poststrukturalistiske – men Schrag kobler dem sammen med Lyotards modernitetskritik fra slutningen af 70'erne, og kalder dem alle postmoderne.

Moderniteten opfatter Schrag med henvisning til teoretikere som Weber og Habermas som en fremadskridende rationaliserings- og uddifferentieringsproces, der udkrystalliserer sig i tre sfærer, videnskaben, moralen og kunsten. Hertil vil Schrag så føje religionen som en fjerde sfære, og det afspejles i bogens komposition. Det gennemgående tema er at gentænke selvet, så det kan modstå den postmoderne udfordring. I en stadig mere nuanceret refleksion gives selvet over fire kapitler større og større meningsfylde i forhold til hhv. tale, handling, fællesskab og transcendens; og det er netop under denne sidste overskrift, Schrag vil indfange selvets forhold til det religiøse på postmoderne vilkår.

Dette udgangspunkt til trods gør Schrag imidlertid ikke brug af Habermas' kommunikative overskridelse af bevidsthedsfilosofien for at imødegå den postmoderne udfordring, ja, faktisk nævner han den slet ikke. I stedet vender han sig indledningsvist mod Gilbert Ryle, en engelsk efterkrigsfilosof, der har lagt navn til den række af forelæsninger, som Schrag har bidraget til med sin tekst. Ryle's såkaldte dagligsprogsfilosofi tager afsæt i en kritik af Descartes dualisme mellem sjæl og legeme og forsøger at gentænke subjektet som et konkret jeg i stedet for en substans eller en tænkende ting. For Schrag betyder det, at man i spørgsmål til selvets tale eller

handling ikke skal spørge 'hvad der taler hhv. handler', men 'hvem'. Man må m.a.o. betragte spørgsmålet om subjektivitet som et eksistentielt spørgsmål; ellers ledes man til det erkendelsesteoretiske og metafysiske begreb om et "abstrakt, isoleret og erkendende subjekt", der foranlediger og berettiger den postmoderne kritik.

For Schrag bliver opgaven i første omgang at tænke subjektets dannelse gennem konkrete livserfaringer som et talende 'hvem', der kreativt skaber sig selv gennem konkret tale indenfor et formelt og historisk struktureret sprog. If. Lyotard tvinges selvet i postmoderniteten til at gennemleve en flerhed af sprogspil; men som konkret levende i dets "huskede fortid, dets engagerede nutid og dets projekterede fremtid" opbygger selvet alligevel en "vis fornemmelse for selv-identitet".

Selvets fornemmelse for identitet bliver forstærket over tid gennem den fortælling, hvor igennem selvet skaber sig selv. Det talende 'hvem' fremstiller sig selv gennem en fortælling om sig selv til konkrete andre i tale og på skrift. Den konkrete fortælling er "blandet tale", hvor forskellige sprogspil, genrer, sproglige udtryk og funktioner glider over i hinanden og overlapper; derfor kan man i fortællingen ikke opretholde opdelingen mellem modernitetens tre sfærer, den beskrivende videnskabelighed, den normative moral og den ekspressive kunst. Hele tiden er fortællingen dog forankret i den historie, hvor den talendes personlige identitet bliver til, og på den baggrund anser Schrag aflivningen af subjektet for en "overreaktion".

Schrag uddyber og underbygger denne analyse af Det talende selv på forbilledlig vis med henvisning til såvel klassiske tænkere som Aristoteles og Heidegger som nutidige filosoffer som Jean-Luc Nancy og ikke mindst Paul Ricoeur. Det er derfor med stor forventning man giver sig i kast med analysen af Det handlende selv, men allerede her begynder nogle af svaghederne ved den eksistentialistiske tilgang at vise sig. For vi kommer aldrig rigtigt frem til den konkrete handling, men bliver hængende ved det eksistentielle valg.

I sig selv argumenterer kapitlet dog glimrende for nødvendigheden af at udskifte talen om at "have en krop" med at være sin krop. Schrag understreger, at kroppen selvfølgelig også underforstås i analysen af det talende

selv, idet man kan se talen og fortællingen som en annoncering af det hele subjekt, som er kropsligt tilstede. Kroppen er hverken, som Platon så det, sjælens fængsel, eller som for Descartes en udstrakt ting, en maskine. Med henvisning til især den franske eksistensfilosof Gabriel Marcel og fænomenologen Maurice Merleau-Ponty kan Schrag hævde at jeg lever "kropsliggjort", at "jeg er min krop", når jeg f.eks. siger "jeg er træ", og at det er den "kropsliggjorte rumlighed", der er "handlingens dynamik og kilde".

Det er gennem kroppens bevægelse i rummet, jeg "når ud til verden"

ved at manipulere værktøj og redskaber, ved at håndtere og erfare genstande og ved at anerkende andre selvstændede værelse gennem forskelligartet gestikulerende adfærd – håndtrykket, kærtegnet, kysset, grinnet, gråden, skræmmende stirren (s. 54).

Det er altså gennem kroppen jeg når til "selvaktualisering og social interaktion". På den baggrund kan Schrag analysere "selv-fremmedgørelse" og beskrive forholdet mellem handling og lidelse, mellem aktion og reaktion som en "dialektik" og selvet som et "effektivt organ for social forandring og kulturel transformation".

Men så kommer vi ikke længere. Kierkegaard træder ind på scenen og det bliver nu valget, der "centraliserer selvet og foranlediger dets enhed og kontinuitet": "Jeg vælger, derfor eksisterer jeg". Dermed er bogens videre forløb fastlagt. Det kierkegaardske perspektiv betyder nemlig, at Schrags refleksioner over forholdet mellem etik og æstetik via stadieteorien leder til religionen, der så – som et "tankeeksperiment" – foreslås som en moderne gyldighedssfære på linie med videnskab, moral og kunst.

Inden Schrag når til religion og transcendent er der imidlertid en analyse af Selvet i fællesskabet, hvor "fænomenet at være-sammen-med-andre" danner grundlag for selvets opdagelse af sig selv i relation til andre selv. Schrag fremhæver den nære sammenhæng mellem vi-erfaring og jeg-erfaring og vender sig kritisk imod "depersonaliseringen" af det kollektive i den videnskabelige sociologi og de store humanvidenskabelige teoridannelser som strukturalisme, marxisme og systemteori.

Det afgørende ved fællesskabet bliver

mødet med den anden, der indrømmes "en indre integritet" og dermed bidrager til dekonstruktionen af det suveræne subjekt hos f.eks. Descartes og Husserl. I dialog med bl.a. den franske filosof Emmanuel Levinas udvikler Schrag "det passende svars etik" som en praksis indenfor fællesskabet, der baseres på samvittigheden og den umiddelbare etiske fordring. Han afviser den tyske filosof, Hans-Georg Gadamer's udlægning af *phronesis*, hvor tradition og overlevering bliver kriterium for den praktiske klogskab i etikken. Det er ifølge Schrag selve handlingen, der aktiverer den baggrund, der gør valget forståeligt og rigtigt. Det passende svars etik gør det muligt for selvet at "eksistere etisk" som et fortællende, kropsliggjort, historisk og socialt jeg; det er, fremhæver Schrag, ikke blot en ny "etisk teori".

I et kierkegaardsk perspektiv er det imidlertid ikke nok at eksistere etisk. Eksistensen skal relatere sig til det hinsides, og Schrag introducerer derfor et begreb om selvets transcendent, som i en meget bred betydning kan opsummere de hidtidige temaer: Sproget går ud over den enkelte talehandling, handlingen går ud over den aktuelle tilstand og i mødet med en anden og i fællesskabet går selvet også ud over sig selv.

Over for denne "verdensinterne" "transcendensen-i-immanensen" stiller Schrag et metafysisk begreb om transcendent, der indfanger den tanke om noget hinsides, der ligger i f.eks. Platons idéer og Kants ting-i-sig-selv, og som også kan føre til et begreb om Gud som "uendelig, uforanderlig og allerhøjst fuldkommen", "ubetinget, uafhængig og i absolut forstand konstituerende for alt endeligt". Denne radikale transcendent tænker Schrag sammen med Levinas' opfattelse af mødet med den anden som et møde med en "radikal exterioritet".

Med dette begreb om transcendent kan Schrag opfatte Kierkegaards "religiøsitet B" som en "transcendent dybde dimension" for selvet, mens "religiøsitet A" kan smelte sammen med Kants idé om religion indenfor grænserne af fornuften og udgøre den fjerde kultursfære i moderniteten ved siden af videnskab, etik og kunst. Kierkegaards stadier betragter Schrag ikke som udviklingstrin, men som forskellige måder at eksistere på, der flettes sammen med og omformes af hinan-

den; den transcendent religiøsitet er dog radikalt eksternt i forhold til såvel de foregående stadier som de fire kultursfærer, og derfor relativiseres alle disse gennem transcenden- sen som et "årvåghedens kritiske princip".

Den radikale transcendens fungerer imidler- tid også som betingelse for forening i for- nuftsfilosofiens forsøg på at tænke rationali- tet, enhed og universalitet. Konfronteret med den postmoderne overreaktion vil Schrag gen- tænke forening og enhed gennem et begreb om "transversalitet", der udtrykker "konver- gens uden sammentræf, forbindelse uden konkordans, overlappning uden assimilering og forening uden absorbering". Tanken er at tænke enhed som en åben struktur, som en foreningsproces snarere end et færdigt resul- tat, en tankegang, der udvikles i dialog med Sartre og to nyere franske filosoffer, Gilles Deleuze og Félix Guattari.

Mest afgørende for Schrag er dog, at den radikale transcendens åbner op for mulighe- den af at gå fra fornuftens dialektik til para- dokserne i "troens sprog", dvs. at nå ud over endeligheden til "den eksistentielle tros dyna- mik". Her finder Schrag den ægte gave, der gives uden forventning om at få noget igen, et fænomen, der transcenderer den normale økonomi i retning af næstekærlighedens egen økonomi. Kærligheden overskrider normbun- den etik og institutionaliseret religion i ret- ning af nådegaven; men overskridelsen hver- ken annullerer eller ophæver det overskredne. Kærlighedens gave viser kultursfærernes rela- tivitet og kan derfor omforme dem og mildne deres hegemoni. Samlet udgør transcenden- sen for Schrag "den robuste andethed", som et selv kan og bør rette sig imod i sin selv- dannelsesproces indenfor rammerne af ende- lighedens begrænsninger.

Selvet efter postmoderniteten er det bed- ste eksempel, jeg har set længe på en moder- ne og velreflekteret genoplivelse af den klas- siske eksistentialisme. Den er velargumenteret og ofte meget skarp i sine analyser.

Kierkegaards oprindelige tankegang nuance- res, uddybes og transformeres ved inddra- gelse af indsigter fra nogle af det 20. århun- dreds fremmeste filosoffer. Schrag henviser på kompetent vis til de tænkere, han bruger til at udvikle sin tankegang; de tænkere, han opfatter som postmoderne og modernitetsteo- retikere, får derimod kun lov til at danne afsæt for kritik og medtænkes i flere tilfælde kun gennem deres slagord.

Schrags fokus er det konkrete jeg, *mit* liv og *min* mening med dette liv. Svaghederne følger af dette fokus og den ramme, han tæn- ker i forhold til. Som eksistentialister generelt har han svært ved at komme fra valget til handlingen, ligesom han som mange andre fænomenologer har svært ved at komme ud over min egen subjektivitet til et ligeværdigt forhold med andre i en virkelig kollektivitet, et problem, der forstærkes i jævnførelsen af værktøjsmanipulation og kropslig kommunika- tion med andre mennesker. Her kunne Schrag med fordel have fulgt Merleau-Pontys analyse lidt videre; i sidste ende er det nemlig ikke kroppen, der bliver betingelsen for det socia- le, men dialogen. Interessant er endelig Schrags kombination af en højintellektuel, udpræget akademisk diskurs og en udtalt teorifjendskhed i forhold til forståelsen af moralske og samfundsmæssige sammen- hænge.

Disse kritiske bemærkninger til trods er det en yderst læseværdig og spændende bog; størst udbytte får man dog, hvis man allerede har et vist kendskab til eksistentialisme, fænomenologi og filosofi i almindelighed. Teksten har imponerende få tyrkflej og er nydeligt oversat af Mogens Chrom Jacobsen, der tillige har taget sig tid til at uddybe og i visse tilfælde korrigere Schrags litteraturhen- visninger; unøjagtighederne findes især i for- hold til de tankegange, Schrag opfatter som del af den postmoderne tænkning.