

Det indadvendte menneske

Radikal refleksivitet og moderne identitet*

Finn Olesen

Institut for Informations- og Medievidenskab, AU

Mennesket er så at sige blevet en slags protesegud, temmelig storslået, når han ifører sig alle sine hjælpeorganer; men de er ikke sammenvokset med ham og volder ham endnu fra tid til anden meget besvær. – Sigmund Freud *Kulturens Byrde*

Hvad er de filosofisk-antropologiske rødder til det moderne, selvberørende og -refleksive subjekt med indre, mentale ressourcer til at handle rationelt og moralsk ansvarligt? Den canadiske filosof, Charles Taylor, har påkaldt sig betydelig opmærksomhed med sit store samfundsfilosofiske og identitetsteoretiske værk, *Sources of the Self* fra 1989, hvori han kredser om dette spørgsmål. Hans generelle ambition med værket, der bærer undertitlen *The Making of Modern Identity*, er at artikulere og nedfælde nogle væsentlige brikker til historien om den moderne identitet og dens grundlag. Taylor søger således at indkredse det ensemble af mere eller mindre eksplicite forståelser, der udgør basis for os mennesker og vores handlingsvilkår i den nutidige, vestlige del af verden. Alt det følgende angår udviklingen af denne unikke identitet med udgangspunkt i Taylors læsning. Min hensigt med herværende artikel er at formidle og diskutere, hvad jeg ser som en både overbevisende og konsistent, filosofihistorisk karakteristik af basale træk ved vores aktuelle livstydninger og handlegrundlag som mennesker.

Centralt i den moderne, identitetsbærende samling af opfattelser og forudsætninger finder man ikke mindst begreberne om 'indadvendthed', 'individualisering' og 'personlig frihed'. Taylor vil anskueliggøre, hvordan de

*Denne artikel er skrevet på baggrund af overbygningskurset: 'Refleksivitet - tænkning og handlinger i moderniteten', som jeg afholdt sammen med lektor Randi Markussen ved Institut for Informations- og Medievidenskab, AU i efteråret 1998.

idealer, der er indlejret i den moderne identitet, former vores filosofisk-teoretiske ideer om verden og om os selv, uden at vi nødvendigvis er specielt opmærksomme på denne formgivning. Det hænger sammen med refleksiviteten. Vi er ikke klar over, i hvilket opfang, de idealer, som støtter den moderne identitet, faktisk reflekterer eller afspejler vores egen selvforståelse som individer. Vi kan med andre ord ikke forstå den moderne identitets mange rigdomme og faldgruber, undtagen vi prøver at sætte os ind i, hvordan denne forståelse af os selv *som* selv'er har udviklet sig ud af tidligere perioders forestillinger om menneskelig identitet.

I del 2: 'Inwardness', som er fokuspunkt for alt det følgende, ønsker Taylor at vise, hvordan der er sket en teoriehistorisk forskydning i retning af en særlig indadvendthed i vores måde at begribe verden og os selv på. Dette fører til en selvforståelse, som bl.a. muliggør antagelser om, at vi 'har dybe følelser', eller at vi er 'selv-tilstrækkelige' individer, der skal 'trænge ind i os selv', for at lære at 'kontrollere vores følelser', vi skal handle ud fra vores 'egne' overbevisninger, etc. Og vores liv og handlinger udspiller sig omkring denne forståelse.

Hvad er de historiske kilder til den moderne identitet, spørger Taylor? Mere præcist: hvorledes er 1) vores begreber om det *gode*, 2) vores forståelser af *selvet*, 3) vores betydningsskabende *narrativer* og 4) vores opfattelser af *samfundets* indretning blevet knyttet sammen, sådan at disse basale fænomener er kommet til at udgøre den moderne identitet?¹ Den nærmere karakter af identiteten vil afhænge af, hvordan disse fænomener er sat sammen i løse "packages". Deres faktiske konstellationer er derfor i Taylors undersøgelse et overvejende *historisk* anliggende – uden at han derved vil gøre sig til konventionalist, og mene at vi kun har vores identitet på grundlag af sociale vedtagelser. Der er mere på spil for Taylor end som så.

Nøglen til at forstå den moderne identitet er altså at finde i vores særegne form for indadvendthed, og han vil vise, at denne orientering mod det indre er konstituerende for den moderne selv-forståelse. Begrebet om indadvendthed implicerer en særlig opfattelse af selv-'lokalisering', der bl.a. forudsætter et basalt forhold mellem det 'indre' og det 'ydre' eller mellem 'indenfor' og 'udenfor'. På den baggrund har vi mulighed for tale om at 'ransage vores indre', have 'dybtfølte ideer', 'krænge os selv ud', se 'ind i os selv', etc. Alt

¹Relationerne mellem disse fire kernelementer i enhver kulturs identitetsdannelse behandler Taylor mere uddybende i bogens første del: 'Identity and the Good'; især i kapitel 2.

dette fører til et konsekvensrigt skel mellem, hvad vi anser som 'det private' og 'det offentlige', os 'selv' og den 'omgivende' verden.

Modsætningsforholdet mellem det indre og det ydre er således ikke transhistorisk eller transkulturelt. Taylor vil vise, at moderne, dominante forestillinger om et selv, der kan lokaliseres i det indre, og de dertil knyttede ideer om den moralsk handlende agent er en funktion af en historisk begrænset måde at fortolke sig selv på i den vestlige del af verden "...and which may indeed spread thence to other parts of the globe, but which has a beginning in time and space and may have an end." (s. 111). Når vi kan have svært ved at se denne lokalisering som et historisk givet fænomen, er det fordi, lokaliserings-opfattelsen er knyttet sammen med vores begreb om selvet. Selvet er så *selvfølgelig* en del af os, at det opfattes som slet og ret naturligt eller eviggyldigt. Ud fra den forståelse vil det indre være noget, man kan *opdage*, fordi selvet sætter en i stand til det. Taylor forudsætter, i min læsning, et universelt selv som baggrund for sine analyser, men i en rudimentær form. Den filosofiske opgave består så i at klargøre, hvordan vi skal skelne det universelle fra det historisk givne selv. Man skal kunne spørge: Hvad opdager vi om selvet, og hvad opfinder vi?

1. Platons selv

I den historiske eskavering af selvet og dets rødder tager Taylor udgangspunkt i Platon (cirka 428-348 f.Kr.) og hans begreb om sjælen. – Det synes umiddelbart forståeligt for os moderne, hvor Platon fremfører, at vi er gode, når fornuften råder og slette, når vi er styret af vores begær. Denne skelnen kender vi jo så udmærket bl.a. fra den kristne tankegang med alle dens påbud og forbud og vejledninger. Taylor vil imidlertid vise, at vi går fejl af den antikke tankeverden, hvis vi uden videre sammenligner vores moderne selvforståelse med Platons forståelse af mennesket.

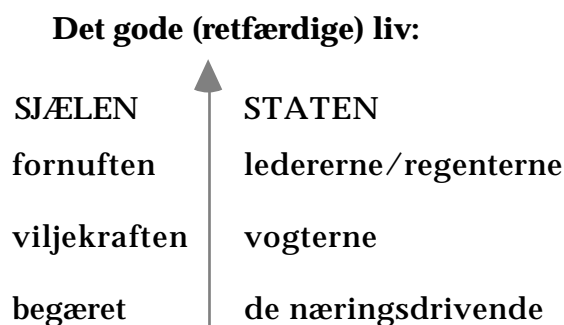
Platon anviser en vej til moralens kilder, som går via fornuften eller tankevirksomheden. Med fornuften eller tankerne kan vi opnå *selv-bemestring* ("self-mastery") – dvs. styring af selvet. Tankevirksomheden, der skal forstås som den højere del af sjælen i antikkens vertikale kosmologi, overtager med andre ord styringen af den nedre del, som – næppe overraskende – udgøres af lysterne eller begæret. Menneskets moralske *telos* eller dets særlige handle-mæssige målsætning er at opnå *det gode liv*. Før dette liv kan aktualiseres, skal der tilvejebringes en harmoni mellem sjælens tre dele: fornuften –

viljekraften – begæret. Platon har beskrevet dette indgående i sit store værk *Staten*, og hen imod Fjerde bogs slutning kan Sokrates opregne resultatet af en længere udredning om balancen mellem de tre dele af sjælen:

- Det må vi altså holde fast ved, at også hver enkelt af os, såfremt enhver af de bestanddele, der findes i ham, gør sin egen gerning, bliver retfærdig og bliver et menneske, der gør sin egen gerning.
- Ja, det må vi sandelig holde fast ved, sagde han.
- Tilkommer det nu ikke fornuften at lede, eftersom den er viis og drager omsorg for hele sjælen, men viljekraften at være lydige imod den og kæmpe ved dens side? [...] Når så på den måde de to er blevet uddannet og virkelig har lært, hvad de skal lære, og har fået deres opdragelse, så vil de komme til at tage kommandoen over den begærende del, som jo i ethvert menneske udgør hovedparten af sjælen, og som efter sit væsen er vanskeligst at mætte med gods. Den vil de vogte på, for at den ikke ved at mætte sig med de såkaldte nydelser, der drejer sig om legemet, skal blive omfangsrig og stærk og ikke længere udøve sin egen gerning, men forsøge at underkaste sig og lede det, som det fra først af ikke tilkom den at lede, og derved vende op og ned på alle menneskers hele livsførelse. (Platon 1980, s. 175f.)

Vi vil formodentlig kunne føle et slægtskab med Platon i en sådan bestemmelse, men vandene skilles, når man medtænker hans øvrige betragtninger om det gode liv og dets muligheder. Det gælder således, at der i analogi med den "indre" harmoni skal råde en "ydre" harmoni i bystaten, *Polis*, før det gode liv kan realiseres. Mennesket bliver først sig selv i egentlig forstand, når det indgår i en velordnet samfundsmæssig orden. Først da har det aktualiseret sit særlige potentiale.

Når de tre grupper af mennesker i bystaten har indrettet sig indbyrdes i et fornuftigt hierarki med næringsdrivende nederst, med vogterne oven over dem og med filosof-regenten øverst, ja så er samfundet indrettet retfærdigt og vil kunne aktualisere de frie borgeres potentiale for at føre et godt liv:



Figur 1. Den platoniske harmoni mellem det indre og det ydre

Vi har da en vertikalt indrettet harmoni, som ikke er mulig, hvis man blot skeler til 'indre' tilstande, sådan som vi moderne mennesker ville forstå det indre. Man kan ikke tale om et jævnbyrdigt forhold mellem begæret og fornuften i Platon's tænkning, i sammen betydning som vi ville være tilbøjelige til at gøre det, bl.a i den kristne tradition. I kristendommens opfattelse kan livet gå begge veje, enten til frelsen eller til fanden, som udtrykt i: 'sjælen er redebon, men kødet er skrøbeligt'. I den platonske kosmologi gælder derimod, at når fornuften får overtaget, er der en tydelig orden og harmoni, mens der er uorden i begærets rige. Det gode vil finde en tilfredsstillelse i orden og harmoni, mens det dårlige/onde skal ses som en uharmonisk, vedvarende og umættelig kamp mellem forskelligrettede lyster.

Disse forestillinger om selvets og moralens vilkår kan umiddelbart synes at have fortsat i al senere tænkning: Fornuften ordner vores liv henimod det gode i en kamp mod det slette begær, der er tankeløst eller ufornuftigt. At bemestre sig selv er da at komme til fornuft. Taylor peger her på, at dette billede, hvor velkendt det end kan synes, er blevet udfordret af bl.a. kristendommens teologer, heriblandt Luther, der skrev om "fornuften som en hore". Man kunne også pege på den tyske romantiske filosofi's opgør med oplysningsprojektet i det 19. århundredes begyndelse som et oprør mod den stærke tillid til fornuftens kraft.

Taylor vil pege på nødvendigheden af at identificere moralens socio-kulturelle kilder, dvs. de kilder som ikke er transkulturelle. Hvad er det for kilder, der indgyder moralske ideer og ressourcer i denne og hine kultur? For Platon er selvet et *forenet* sted. Den privilegerede tilstand er den, hvor alle tanker og følelser er under fornuftens opsyn. Og i den fornuftbaserede morals rige må sjælen være *et*, den må være *centreret*. Det betyder ikke, at centreringen er lig med internalisering, som vi kender det. Centreringen giver opmærksomhed til forestillingen om sjælens indretning, men betyder ikke det samme som internalisering af de moralske kilder.

Platon bruger ikke 'indre versus ydre' som skillelinie for sin moralopfattelse, derimod 'sjælen versus kroppen' samt 'det foranderlige versus det evige', jævnfør idélæren. At forstå os selv er bl.a. at *fatte den naturlige orden* – herunder indse, at fornuften skal råde. Vores tankevirksomhed bekræfter så at sige, at fornuften er bedst egnet til at råde. At erkende vores fornuftsevne er at indse den rette orden, som den er i sig selv. Man kan derfor ikke ledes af fornuften, hvis man ikke kan se den kosmiske orden.

Det er kun, hvis man kan se den sammenhængende, totale orden, at man bliver i stand til at se, at *alt er ordnet mod det gode*. Dette basale synspunkt indebærer derfor, at den græske tænkning repræsenteret ved Platon var alt andet end indadvendt. Det er da ikke nok for opnåelse af det gode liv, at man kan indse en sjælens orden. Man må også skabe sig indsigt i den orden, der hersker i kosmos, hvis man vil fatte det gode liv. Det menneske, der elsker det evige: ideernes verden, kan ikke udgå at være god, fordi kærlighed til den kosmologiske orden i sig selv medfører orden. Modsætningen er kort sagt ikke mellem det indre og det ydre, men mellem det kropslige og det sjælelige, mellem det foranderlige og det evige. Det skyldes, at de to sæt af modsætninger er dem, der betegner de mulige retninger af vores opmærksomhed.

Platons moralteori kan nu koges ned til: At være styret af fornuften er at lade sit liv bemestre eller forme af en forudgiven, rationel orden, som man kender og holder af.

Det vil i de følgende afsnit fremgå, hvordan den platonske forståelse – gennem kristendommens indarbejdning og omfortolkninger – bevæger sig frem mod bl.a. Descartes og den moderne udlægning af det sjælelige.

Diskurs: Homer's mennesker

Taylor nævner personerne hos den oldgræske digter Homer (der antages at have levet i 800-tallet f.Kr.) som en slags modbillede. Hans persongalleri udgøres først og fremmest af krigere, heriblandt Odysseus. Disse personer *har* ikke en bevidsthed eller en sjæl i den forstand, vi ville forstå dette forhold i dag, hvor det 'at have' en sjæl synes at referere til et bestemt 'sted' i kroppen, hvor mentale ting findes eller sker, i analogi med et sted uden for kroppen hvor fysiske ting sker. Homer refererer i stedet til forskellige områder og organer i kroppen, hvor bestemte typer af mentale fænomener ytrer sig. Hos Homer griber guderne ofte ind i menneskenes liv, og tilfører f.eks. helten en række kræfter og evner. Men selvom evnerne skulle være kommet udefra, dvs. fra det guddommelige arsenal, så opfattes helten stadig som en helt (og misdæderen som sådan). Det er stadig Odysseus, der er forslagen og udspekuleret og Akilleus, der er dristig og hurtig som en hare. Man kan sige, at helten og skurkens fortjeneste er at være målet for gudernes overførsel af kræfter og

egenskaber.² – Man skal dog samtidig være opmærksom på, hvilket ikke fremgår af Taylor, at Homer beskrev adelens vilkår, han skrev om krigerens begær efter magt og evig ære. Derimod beskrev han ikke det almindelige menneskes tilværelse og vilkår. Havde han gjort det, vil hans persongalleri ikke fremstå som en entydig modsætning til Platons mennesker.

2. Det augustinske selv

Aurelius Augustin (354-430) var filosof og teolog. Omkring år 400 udgav han sit berømte værk *De Confessiones, Bekendelser*, der er betegnet som et af de allerførste selvbiografiske værker med et individualpsykologisk præg og udgangspunkt. Han beskriver i sit værk, hvorledes han lærte Ny-platonismen at kende, og derigennem også kristendommen. For Augustin blev kendskabet til Platons skrifter afgørende for hans udsyn. Han argumenterede således for, at Gud og sjælen må være immaterielle efter at have læst om Platons skelnen mellem det legemlige og det ikke-legemlige. Samtidig tog han også dennes skel mellem det foranderlige og det evige til sig og gav det en kristen udformning. Hvor Platon havde beskrevet en idélære, omskrev Augustin dette til en kristen *teologi*. Både ideer og Gud udfolder sig i evighedens lys.

Det er blevet sagt om *Bekendelser*, at her optræder for første gang det moderne menneske. Vi belæres normalt om, hvordan Descartes i 1600-tallet som den første tog jeg-bevidstheden som det eneste sikre erkendelsesgrundlag, men Augustin sagde det samme 12 århundreder forinden. For overhovedet at kunne tvivle og have stridende meninger om noget som helst, må man nødvendigvis være et tænkende væsen. Og dermed er ihvertfald en sandhed givet, og Augustin udleder deraf sandhedens idé, der jo kun kan komme fra indbegrebet af sandhed, nemlig Gud.

Hos Augustin er tro og viden ikke til at adskille i nogen meningsfuld eller absolut forstand. Han udtrykte dette forhold: "Jeg tror, for at komme til at vide." Gud oplyser os gennem troen, så vi kan se at erkende visdommen. Gud er *lux intelligibilis*, det lys hvorigennem alt andet kan erkendes ved tænkning. Universet er en ekstern virkeliggørelse af en rationel orden, hvilket vil sige Guds skaberplan. Tingene er da ydre tegn og symboler på Guds tanker. Alt det, der er, er godt! Kun i det omfang noget har del i det guddommelige, er det

²Det er her værd at overveje, hvorvidt den homerske helt og skurk kan genfindes i downloaded cyberspace. Læs bl.a. Neal Stephenson's fremragende sci-fi-roman *Snow Crash*, hvor heltene i det cybernetiske univers kaldet Metaverse jævnligt modificeres og opgraderes udefra.

nemlig til. For Augustin er ondskab fravær af det gode, på samme måde som mørke er fravær af lys, dvs. der er ikke et ondskabens princip i modsætning til det godes princip. Heri ligner han også Platon, der jo opfattede det fornuft-styrede kosmos som harmonisk, mens det begærstyrede er uharmonisk og uden sammenhængende princip. Helheden er altså ordnet for det godes skyld, og den skabte verden er del af Guds ideer. Vi mennesker skal lære at indse og respektere denne sammenhængende orden.

Også for Augustin er det fornuften, som kan bringe os klarsyn over Guds ordnede rige. Han ser ligeledes sanserne eller begæret efter de ydre manifestationer som hindringer for denne besindige vej til det evige og sande. Vi sidder så at sige stadig i Platons hule og iagttager skyggerne på hulens bagvæg. I *Staten* lader Platon Sokrates fortælle om hulens indretning og invånere til Glaukon, som undrende udbryder:

- Det er da et underligt billede, du beskriver, og nogle underlige fanger.
- Ja, men de ligner os, sagde jeg; for tror du vel, at sådanne mennesker nogensinde har kunnet se noget som helst andet af sig selv og deres kammerater end de skygger, som de på grund af ilden kaster på den del af hulen, der ligger lige over for dem? [...] Altså, sagde jeg, ville sådanne mennesker overhovedet ikke kunne tænke sig, at virkeligheden var noget andet end skyggerne af figurerne?
- Nej, det er ganske uimodsigeligt, sagde han. (Platon 1980, s. 264f.)

Ligesom Platon vil Augustin, at sjælen skal vende sig, så den kan se de virkelige årsager til skyggerne. Når den ser dem, vil den ikke have en trang til at fastholde sit begær efter det flygtige og illusoriske, der for Augustin er lig med det ydre, jordiske gods. I stedet vil den elske det evige og den ophøjede orden. Sjælens orden og tilstand er da aldeles afhængig af det, den holder af og er rettet mod. Hvor Platons harmonisk udfoldede sjæl i særlig grad var opmærksom og overvågende, er Augustins renfærdig og styret af kærlighed. Sjælen kan kort sagt bevæge sig i to modsatgående retninger hos Augustin: mod barmhjertigheden og mod lystenheden.

Man ser altså store ligheder mellem Platon og Augustin, men samtidig er der en række afgørende forskelle som følge af nogle bestemte forskydninger i perspektiv og betoning. For Augustin er det blevet vigtigt at beskrive modsætningerne mellem 'ånd og materie' og mellem 'det foranderlige og det evige' på grundlag af modsætningen mellem 'indre og ydre'. I bevægelsen fra det lavere til det højere sted drejer vi os mere og mere indad. Bryd dig ikke om

at vende dig udad, formaner han. Vi finder det efterhånden mere og mere meningsfuldt at 'rette opmærksomheden mod det indre', for det er i det indre, tænksomme menneske, at sandheden hviler – ikke i handlingernes verden.

Hvor det guddommelige for Platon var det overgribende tingenes domæne 'derude', som oplyser universets orden, så er Gud for Augustin et 'indre' ly. Platons forstilling om kosmos er da stedmæssigt eller geografisk formuleret: se det rette sted, og du skal blive oplyst! Hos Augustin er det ikke afgørende at beskue tingene: Derimod er det *den erkendende aktivitet* i sig selv, der er afgørende. Mens Platon betoner tingenes rige, lægger Augustin vægten på selve erkendelsesprocessen. I kraft af denne betoning af processen sker samtidig en forskydning mod en højere grad af selv-beroende indadvendthed.

Radikal refleksivitet

Det leder over i Taylors centrale begreb om radikal refleksivitet. – Det gode råd: 'Pas på dig selv!' er et refleksivt råd om at 'jeg skal passe på mig'. Men, siger Taylor, det er ikke nødvendigvis et radikalt refleksivt standpunkt. Måske er det bare en generel formaning til os mennesker om løbende at værne om os selv.

Viden/erkendelse/opmærksomhed er i reglen udspringende fra et handlende menneske, og normalt lægger vi vægt på de ting i verden, vi erfarer eller er opmærksomme på. Vi kan fokusere på vores liv, uden at det nødvendigvis er radikalt refleksivt. Det kan bare være et fokus på mig selv som en instans af det at være et menneske, der har godt af at pleje sin sjæl eller sin psyke. Jeg ser således ikke på mig selv som et unikt væsen, der kræver særlig opmærksomhed.

Et standpunkt er først radikalt refleksivt, når det bliver afgørende at se tingene fra et *1.-persons standpunkt*. – Det enkelte menneske kan med andre ord vende rundt og 'blive opmærksom på sin egen opmærksomhed'. Derigennem vil vi hver især søge at erfare vores egen erfaring for at fornemme, hvordan verden er for netop mig. Radikal refleksivitet opstår med andre ord, når jeg gør mine erfaringer til genstand for refleksion. Dette er *at frembringe et nærvær af mig selv for mig*. Det implicerer en særlig form for intimt nærvær, som kun jeg kan deltage i – ingen *anden* kan have denne erfaring.

Det er Taylors tese, at Augustin, ved at rette sig 'indad' mod selvet, også bevæger sig afgørende hen mod den radikale refleksivitet, og som en

(refleksiv) følge deraf bliver det uundgåeligt for ham at udvikle et *indadvendthedens sprog*: Nu må man tale om det indre lys i modsætning til det ydre lys. Og hvor det ydre lys oplyser den fælles grund, oplyser det indre lys den særlige plet, hvor jeg er til stede for mig selv.

Skabte Augustin således det subjektivistiske 'fængsel' som vi moderne mennesker er sat i? – Spørgsmålet og dets besvarelse skal sættes i forhold til, at Augustin både tidsligt, filosofisk og idéhistorisk befinder sig mellem Platon og Descartes. Med andre ord kunne han tænke visse tanker om sjælen og verden, mens andre, der vil være selvfølgelige for os moderne, endnu var utænkelige i det 4.-5. århundrede. Augustin ville vise, at *vi kan opnå vished om noget* ved at skue indad. Undervejs formulerede han et argument, som i en mere udviklet form er blevet udtrykt som cogito-argumentet hos Descartes: Jeg *ved* noget med sikkerhed, nemlig at jeg eksisterer som en tænkende substans. Hvis jeg ikke eksisterede, ville der ikke være noget/nogen, som kan tvivle. Dette argument har et 1.-persons standpunkt som sin basale forudsætning. Det appellerer så at sige til den radikale refleksivitet som det grundlag, der kan overbevise mig om, at jeg *ved* noget: Jeg *ved*, at jeg er til stede, er nærværende! Dette behandles nærmere i næste afsnit.

Hos Augustin er der en harmonisk orden af universet, der ligesom hos Platon er hierarkisk indrettet. Fornuften, eksistensen og livet er rangordnet, og det højere vil vurdere det lavere. Det højeste, der unddrager sig en egentlig rangordning er kosmos, eller gud; i og med dette højeste, eksisterer sandheden.

Hos Platon fødes vi med et potentielt beredskab til at se det sandes idé. Opgaven er at genopvække dette sjælelige udsyn eller denne evne til at skue det gode, det sande og det smukke. For Augustin derimod, er en sådan anskuelsesevne gået tabt. Den kan kun genskabes via Guds mellemkomst eller nådegave. Gaven vil da bestå i, at Gud åbner sjælens øje på det indadvendte menneske. Herved vil sjælen kunne indse, at denne evne til indsigt er skænket af Gud.

Augustin adskiller derfor ikke tro og viden (jvf. 'jeg tror, for at jeg kan komme til at vide'). Gud vil oplyse sjælen, hvis vi tror nok, så vi kan erkende hans visdom og se skaberværkets ordnede indretning. Vores bestræbelse skal være at blive i stand til at se denne orden. Opgaven vil forme sig som en kamp mellem begæret og fornuften, og kun kærlighed til Gud kan dreje os mod fornuften. Kampen er med andre ord mellem barmhjertighed og lystenhed. Der

sker herved en forskydning i perspektiv henimod en adskillelse af det ydre fra det indre. I det indre mennesker skjuler sandheden sig, og Gud er det indre lys, som vi kan oplyses af, når vi har lært os selve erkendelsesprocessen.

Alt dette åbner op for en markant ny form for indadvendthed samt en øget individualisering, og i sidste ende en tilnærmelse til den radikale refleksivitet, hvor det giver god mening at spørge: "Hvad ved jeg om mig?" I denne spørgeren ligger endvidere i kimform et indre, privat sprog, uden hvilket vi ikke kan etablere den nødvendige forståelse af os selv og verden. Refleksiviteten vil føre til udfoldelse af dette sprog.

Fornufterkendelsen har på dette trin taget en bestemt drejning, for min erfaring af min egen tænkning kan nu vise mig, at der er noget perfekt, som muliggør min tænkning og som derfor må være langt større end noget, jeg kan fatte.

3. Descartes' tænkende substans

Man ser af det ovenstående, hvorledes René Descartes (1596-1650) har været kraftigt inspireret af Augustin. I hovedværket *Metafysiske meditationer* (fra 1641) argumenterede Descartes netop for Guds eksistens, som han bl.a. beviser ved at se sig selv og sine egne tanker i et radikalt refleksivt lys: Jeg har en klar og tydelig idé om noget uendeligt og fuldkomment, nemlig Gud! Betragtningmåden havde såvel epistemologiske som ontologiske følger hos aksiomatikeren Descartes:

Ved betegnelsen 'Gud' forstår jeg en substans, der er uendelig, evig, uforanderlig, uafhængig, alvidende, almægtig, og som har skabt mig, såvel som alle andre eksisterende ting (forudsat at der eksisterer sådanne ting). Men disse egenskaber er så ophøjede, at jo mere omhyggeligt jeg betragter dem, jo vanskeligere bliver det for mig at tro, at jeg selv er årsag til dette begreb. Følgelig må jeg med nødvendighed slutte af alt det, jeg sagde før, at Gud eksisterer. Thi selv om substansbegrebet er i mig, i kraft af at jeg selv er en substans, så kunne jeg, der er et endeligt væsen, ikke have et begreb om en uendelig substans, medmindre det stammede fra en substans, der er uendelig i virkeligheden. (René Descartes *Metafysiske meditationer*, 3. meditation, afsnit 22).

Man ser, hvorledes Guds eksistens er udledt af Descartes' egen individualiserede eksistens, selvom han umiddelbart har vendt argumentet den anden vej, ved at påpege, at kun en perfekt skabning, dvs. en der er mere end ham selv, kan have givet ham det lys af indsig og forståelse, der skal til for

at forstå tingenes rette sammenhæng og orden, herunder hans egen eksistens. Den lysmetafor, Augustin lod være bærende i sine ræsonnementer, *lux intelligibilis*, kan tydeligt ses(sic!) i Descartes deduktive argumenter.

Ved siden af inspirationen fra Augustin tager Descartes selv et afgørende nyt skridt i retning mod den moderne indadvendthed. Han tilskriver nemlig os mennesker at besidde moralske ressourcer. Både Platon og Augustin opfattede de moralske ressourcer som noget, der hidrører fra kosmos. Med Descartes sker en forskydning af selvet, sådan at de moralske kilder efterdags vil blive søgt i os selv. Moralen er da blevet internaliseret, og med denne tilgang indvarslede Descartes en radikal ny vej til at forstå og anskue sjælen og dermed os selv.

Da den kosmiske orden ikke længere var selvfølgelig, men højest kunne udledes, måtte der findes en ny vej til sikker viden. Her spillede Descartes videnskabelige skoling ind.³ Hans kundskaber inden for den nye naturerkendelse skal sammenholdes med hans dybe indsigt i og beundring for matematikkens klarhed og kraft. Descartes overtog så at sige Galilei's tænkning, hvorefter verden kan fremstilles udtømmende i tal, bogstaver og formler. Der tales somme tider om 'den galileiske forskningsstil' som basal i naturvidenskabelig forskning: Abstrakt matematisk modellering af universet; eller hypotetisk konstruktion af analoge modeller.⁴ Her fremgår det bl.a., at konkrete eksperimenter ikke tillægges betydning *per se*. På grundlag af denne forskningstilgang giver det mening at sige: *at erkende verden er at have en korrekt repræsentation af den*, dvs. at have et indre, sammenhængende billede af den ydre, mangfoldige verden.

Kun via en klar og tydelig forståelse i mit indre kan jeg have sikkerhed for den ydre verdens eksistens og indretning. De ideer, vi kan erhverve klart og

³Når der tales om 'naturvidenskab' i denne sammenhæng, ville det på en måde være mere korrekt at anvende betegnelsen 'naturfilosofi'. I starten af 1600-tallet genopstod interessen for at undersøge naturen som en følge af både reformationens udfordringer til kirken, renæssancens tekniske erkendelser og den omfattende kolonialisering. Helt frem til midten af 1800-tallet betegnedes enhver person, der havde naturen som sin særlige genstand, som 'naturfilosof' - bl.a. sat i kontrast til moralfilosoffen. I takt med at det rigide, systematiske naturstudie i det følgende århundrede blev føjet ind i institutionelle rammer, gled betegnelsen 'naturfilosofi' ud og erstattedes af 'naturvidenskab'. Vedrørende anglo-amerikansk sprogbrug, er det værd at bemærke, at William Whewell på et møde i The British Association for the Advancement of Science i 1833 foreslog betegnelsen 'scientist' i analogi med 'artist' for at betegne de tilstedeværende personer. Helt op i dette århundrede foretrak flere naturudforskere imidlertid betegnelsen 'man of science' frem for 'scientist', idet sidstnævnte opfattedes som en alt for snæver professionsbetegnelse.

⁴ Se Ian Hacking "'Style' for Historians and Philosophers". I *Studies in the History and Philosophy of Science*, årg. 23, 1, 1992, s. 1-20.

tydeligt, er ikke længere blot nogle, vi opdager. Nej, de *fremstilles* af os mennesker i kraft af vores fornuftsevner. En mental repræsentation bliver til viden, når den er både korrekt og sikker, dvs. at jeg ikke kan tvivle på den. Sikkerheden kommer af det, vi kan indse, sådan at det fremstår klart og tydeligt. Dette kriterium på sikkerhed skal ikke forstå psykologisk som en særlig individual-psykologisk evne. Derimod skal det ses som et universelt epistemologisk krav til sikker viden. For fornuften er der *de facto* klare og tydelige repræsentationer af verden, dvs. viden.

Vejen mod klare og tydelige repræsentationer går over *metoden*, hvor det undersøgte først i *analysen* opsplittes i sine mindste bestanddele lige som et mekanisk ur. Derefter sættes delene sammen igen i en *syntese* – men nu efter nogle nøjere udstukne normer som *fornuften angiver*. Den erkendelsesmetode, Descartes således udviklede, kan karakteriseres som en forskningsteknik med Euklids deduktivistiske geometri som sit ideal. Descartes formulerede i sit banebrydende skrift *Om metoden* (fra 1637) fire metoderegler, som han fandt både nødvendige og tilstrækkelige til at opnå sikker erkendelse: 1) Tag ikke noget for sandt, som jeg'et ikke klart kan erkender som sandt; 2) del det undersøgte problem i så mange bestanddele som muligt; 3) begynd med det simpleste og letteste og undersøg først derefter det mere sammensatte; 4) foretag fuldstændige optællinger og skab et altomfattende overblik, så intet glemmes.

Det er med andre ord det menneskelige subjekt, som har ansvaret for den videnskabeligt og epistemologisk korrekte repræsentation af tingenes sammenhæng og væsen. Subjektet sætter selv standarderne; det har selv kapacitet eller kræfter til at gøre dette. Derfor behøver vi ikke længere at skulle 'nedtage' normer og standarder fra kosmos. Ideernes verden er ikke længere den reelle verden, det er derimod det videnskabeligt udkastede univers.

Adskillelsen mellem sjæl og legeme er som bekendt radikal hos Descartes. Mens Platon fandt det nødvendigt for mennesket at orientere sig udad og handle i verden for at realisere sine potentialer, så vil mennesket hos Descartes i lighed med Augustin's menneske vende sig indad. Men til forskel fra Augustins indre søgen efter Gud, vil Descartes udlede sande repræsentationer fra vores *egne*, indre ressourcer. Han opfatter kroppen som del af den ydre verden, og aldeles forskellig fra sjælen. Verden 'derude' kan angives i størrelse og vægt, dvs. ved kvantitative mål, og dette gælder også kroppen efter den logisk udledte sondring mellem krop og sjæl. Sjælen, *res cogitans*,

kan betragte *res extensa*, dvs. den udstrakte materielle region af virkeligheden, på en nøgteren måde fra et privilegeret sted.

For at opsummere nogle af pointerne, så har den radikale refleksivitet åbnet op for et markant subjektivistiske standpunkt, hvor det individuelt erkendende subjekt kan erhverve sig klar og tydelig indsigt i tingenes rette sammenhænge. Denne indsigt vil blive tilvejebragt via en metodisk-objektiv analyse efterfulgt af en lige så systematisk syntese i form af en korrekt symbolsk repræsentation af tingene, som de med sikkerhed er. Det følger, at sikker viden kun er mulig ved at indtage et udenforstående, uhildet standpunkt som en bevidst, sjælelig substans. Det er subjektet, som i kraft af den rette metode kan studere tingene uinteresseret eller nøgternt og herigennem trænge bag om det sanselige og umiddelbare til det, som kun fornuften kan begribe, nemlig symbolsk repræsentation.

Man ser, at selvet er på vej til at blive 'frigjort' fra kosmos og tradition. Selvet har nu både ansvar for og evner til at konstruere den orden i verden, som kan tilfredsstille dets egne krav til orden. *Vi sætter med andre ord selv de standarder, som vi skal leve op til for at få styr på os selv og virkeligheden.* Fornuften styrer vores lyster i den moderne betydning, at vi selv sætter ord på, *hvad lyst er, og hvordan vi vil kontrollere den.* Det er ikke givet på forhånd ved en eller anden overmenneskelig instans. Man kan sige, at der sker en *neutralisering af kosmos*. Eller med Weber's formulering, så sker der en "Entzauberung" eller *affortryllelse af verden* hos Descartes via hans indsigt, for denne indsigt er jo ikke i den på forhånd givne verdensorden, men derimod i en fornuftmæssigt udkastet ordning af verden.

Ud over at tilføre os selv grundlaget for indsigt, åbnes der op for et *kontrolperspektiv*: den menneskelige fornuft råder, og den kan bringes til at kontrollere følelserne ved at studere dem rent sagligt eller objektivt, dvs. i en eller anden form for objektiv analyse. Ud af denne sammenhæng kommer der et funktionelt begreb om følelserne, som nu har nogle *formål*, som de – under vejledning af fornuften – retteligt bør anvendes til. Alt dette fører til den omtalte internalisering af de moralske ressourcer, og på den baggrund formulerer Taylor en vigtig tese:

If rational control is a matter of mind dominating a disenchanted world of matter, then the sense of the superiority of the good life, and the inspiration to attain it, must come from the agent's sense of his own dignity as a rational being. I believe that this modern theme of the dignity of the human person,

which has such a considerable place in modern ethical and political thought, arises out of the internalization I have been describing. (s. 152)

Når vi foretrækker det gode live eller har en lyst til at søge det, så er det fordi subjektet har gjort sig erfaringer af egen værdighed *qua* fornuftsvæsen. *Fordi* jeg oplever det som ophøjet eller særligt at være fornuftig, tror jeg på, at det gode liv findes, og at jeg er forpligtet på at leve (op til) det! Det gode liv antages da at kunne realiseres gennem mobilisering af en særlig, selvhjulpne form for viljestyrke: at følge dydens vej er at udvise en fast og konstant vilje til at gøre det, jeg finder godt eller rigtigt.

Man ser, at begreber som 'styrke', 'fasthed', 'bestemthed' og 'kontrol' for Descartes udgør nogle af menneskets centrale dyder. Hvor Platon ville forlange en udlevelse af vores dyder i offentlige handlinger, så er Descartes mere interesseret i at registrere indre evner til at søge dyden. Og mens rationaliteten hos Platon afgøres ved, om tankerne er i overensstemmelse med, hvordan tingenes orden er, så betyder rationalitet for Descartes, at man kan tænke i overensstemmelse med bestemte procedurer og forskrifter. Derfor drejer Descartes bedømmelsen af tænkningens lødighed væk fra de overbevisninger, som tankeaktiviteten kan frembringe og hen mod egenskaber ved selve tankeprocessen. At 'tænke rationelt' er det samme som at udføre mentale handlinger i overensstemmelse med bestemte, sekventielt ordnede foreskrifter.

I denne formelle bestemmelse anes i kimform konturerne af et data-program, der virker i kraft af et sæt regler. Man ser bl.a., hvordan rationaliteten er gjort til en intern egenskab ved subjektiv tænkning snarere end at bestå i denne tæknings forestillinger om virkeligheden. Måden og ikke målet er blevet afgørende. *Rationalitet er blevet en procedure*, og har opnået en mere eller mindre selvberørende sikkerhed.

Den nye opfattelse af indadvendthed i det selvtilstrækkelige selv, med kapacitet til selv at kunne bringe tingene i fornuftig orden, åbnede imidlertid også op for en tiltagende *mangel på tro*. I affortryllelsen afskar vi os samtidig fra de overmenneskelige kilder til sikkerhed, hvad enten det var traditionen, Gud eller metafysikken. I stedet lagdes de første sten til en umagelig utro, eller med Lyotard: vantro, overfor (præ)modernitetens meta-fortællinger.⁵

⁵Det er relevant at medtænke, hvordan der sker en forskydning af Guds rolle i den menneskelige tilværelse. Fra en *teistisk* position i middelalderen, hvor Gud tydeligt er årsag til og bestyrer af vores liv, sker der i det 18. og 19. århundrede et skifte mod en *deisme*, dvs. en

4. Locke's udelelige selv

John Locke (1632-1704) udvikler det, Taylor kalder for det 'punktlige' selv. Og hermed menes ikke et selv, der overholder tiden til punkt og prikke, men derimod et selv, der har gjort sig immun overfor sine egne erkendelsesprocedurer: "This is what the image of the point is meant to convey, drawing on the geometrical term: the real self is "extensionless"; it is nowhere but in this power to fix things as objects." (s. 171f). Man ser i citatet affiniteten til Descartes radikale sjæl-legemedualisme. Gennem udgrænsningen af det sjælelige fra den øvrige del af verden kan selvet nu opnå kontrol over verden. Udgrænsningen medfører samtidig antagelsen om en uhildethed, som kun er mulig igennem den proces, Locke kalder for '*objektivering*'. i en objektivering fratages et område af livet sine *normativer værdier* for os. Vi anlægger i stedet et neutralt syn på dette livsområde (ibid, s. 160).

Synspunktet kendes også gennem den amerikanske filosof, John Dewey's (1859-1952) kritik af 'tilskuerteorien om erkendelse'. Dewey har peget bl.a. på, at der ikke kan være *værdier* knyttet til objekterne, hvis de skal kunne erkendes på grundlag af videnskabens objektive kriterier. Så længe tingene opfattes som mål i sig selv, kan videnskab derfor ikke udvikle sig:

Objects are possessed and appreciated, but they are not *known*. To know, means that men have become willing to turn away from precious possessions, willing to drop what they own, however precious, in behalf of a grasp of objects which they do not as yet own [...] The great historic obstacle to science was unwillingness to make the surrender, lest moral, esthetic and religious objects suffer. To large groups of people, the bald and dry objects of natural science are still objects of fear. (Dewey 1958 (1929), s. 131).

Opgaven er da at udvikle nogle strategier og metoder, der vil kunne frembringe det værdifri univers, således at der kan finde – korrekt – erkendelse sted. Denne videnskabelige tilgang til verden, som efter Dewey's mening er forfæjlet, beror på en række af refleksive genfortolkninger af forholdet mellem subjekt og objekt.

Deweys overvejelser er i slægtskab med Taylors fremstilling, når denne peger på den reformulering af naturen, som sker i og med i 1600-tallets videnskabelige gennembrud og sprogudvikling. Hvor kosmos tidligere havde været fyldt med ideer, formål og besjælede ting, så er der nu tale om et

opfattelse af Gud som skaberen, der ikke griber ind i verdensordenen men i stedet lægger sit værk i vores hænder. Vi har dermed selv fået ansvaret for at skabe sammenhæng.

univers, fyldt med partikler i hvile eller bevægelse, kun styret af mekaniske lov-mæssigheder. Kosmos blev med den videnskabelige mellemkomst til et objektiveret, umagisk univers. Det punktligt selv søger kontrol, og det udfolder sig på grundlag af en bestemt vidensopfattelse, der træder i karakter gennem en skærpet vending i retning af selvet. I vendingen sker der en reflektiv selv-iagttagelse, der afviger stærkt fra, hvordan vi *normalt* ser os selv og verden. – For nærmere at forstå dette, er det nødvendigt at udfolde en bestemt distinktion, som Locke indførte, og som siden hen har sat afgørende præg på hele modernitetens vidensopfattelse, og herunder begrebet om det erkendende subjekt.

Tingenes primære og sekundære kvaliteter

Locke drog i *An Essay Concerning Human Understanding* fra 1690, (Locke 1993) det vigtige skel imellem henholdsvis *primære* og *sekundære kvaliteter* ved de ting, der eksisterer i verden (ofte også benævnt som skellet mellem tingenes *real essens* og *nominal essens*). Locke's skel mellem sekundære og primære kvaliteter svarer mere eller mindre til det skel, der i klassisk mekanik drages mellem, på den ene side virkelighedens grundlæggende egenskaber, og på den anden side de egenskaber, der antages at kunne udledes derfra.

Locke ønskede med skellet at begrunde, at vi *kan* have sikkerhed for at erfaringen afbilder virkeligheden korrekt. Dette var en nødvendig følge af det empiristiske argument for, at vi aldrig kan have en direkte adgang til tingene, kun til deres sanseerfaredede ideer. *Kan* ideerne i vores bevidsthed således afbilde virkeligheden på en uforvrænget vis, sådan at vore erkendelser om virkeligheden kan være sande? Locke skelnede mellem de ideer, der optræder i bevidstheden og de kvaliteter, tingene har. Forskellen udtrykte han:

Whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call *idea*; and the power to produce any *idea* in our mind, I call *quality* of the subject wherein that power is. (Locke 1993, s. 71).

Tingenes primære kvaliteter – der også er benævnt som "real" og "original" – er dem, de har rent objektivt og uberoende på os i kraft af deres stofflighed, herunder især fasthed, udstrækning, form, antal og bevægelse; mens de sekundære kvaliteter som farve, duft, lyd og smag er tingenes evne til at fremkalde diverse sanseindtryk i os ved hjælp af de primære kvaliteter. Et æble

kan fremkalde ideer i bevidstheden, om f.eks. noget rødt, sødt, solidt og rundt, og det at fremkalde sådanne ideer er kvaliteter ved æblet. Ideerne om rødt og sødt er fremkaldt af sekundære kvaliteter ved æblet, mens solidt og rundt er fremkaldt af frugtens primære – stoflige – kvaliteter.

Locke antog derfor, at der er overensstemmelse mellem vore ideer om tingenes primære kvaliteter, og hvordan tingene faktisk er. Hvad angår de sekundære egenskaber, er det en helt anden sag, for der er ingen lighed mellem vore ideer om tingenes sekundære kvaliteter, og hvad der findes i tingene selv. I tingene findes kun primære kvaliteter. Imidlertid har tingene 'powers' eller kræfter til at fremkalde ideer om sekundære kvaliteter i vor bevidsthed. Når vi har en idé om et æble som rødt og sødt, hænger det sammen med, at æblet på grund af sine primære kvaliteter kan fremkalde en sådan idé i os. Det betyder at tingenes evne til at fremkalde ideer om sekundære kvaliteter i os, kan *reduceres* til de primære kvaliteter ved tingene.

Sondringen mellem primære og sekundære kvaliteter indebærer altså, at der er ligheder mellem tingenes primære kvaliteter og vore ideer om disse, dvs. objektive sanseerfaringer, men tilsyneladende ingen lighed mellem tingenes sekundære kvaliteter og vore ideer om sådanne, dvs. subjektive sanseerfaringer. Alligevel fastholder Locke, at der er overensstemmelse mellem f.eks. æblet farve og smag og de ideer vi har, om at æblet er rødt og sødt. Det hænger sammen med, at han ikke med overensstemmelse mente 'kopi' eller 'replika'. Der er overensstemmelse mellem de sekundære kvaliteter og vore ideer om dem, fordi tingene i kraft af deres struktur, form og bevægelse kan fremkalde tilsvarende ideer i bevidstheden.

...the ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves; but the ideas produced in us by these secondary qualities have no resemblance of them at all. There is nothing like our ideas existing in the bodies themselves. They are, in the bodies we denominate from them, only a power to produce those sensations in us; and what is sweet, blue, or warm in idea is but the certain bulk, figure, and motion of the insensibel parts in the bodies themselves, which we call so. (ibid, s. 73)

Sondringen mellem primære og sekundære kvaliteter har været almindeligt gældende i store dele af filosofien og videnskaben siden Locke. I en moderne formulering, ville man sige, at vi i sanseakter modtager data fra den objektive virkelighed. Den helt centrale implikation af sondringen er, at den forudsætter

eksistensen af ydre genstande, som ikke beror på vores erkendelse af dem; og det er de ydre genstande, der bærer de idéforårsagende kvaliteter. Sondringen indebærer med andre ord en radikal adskillelse mellem objektiv og subjektiv (erfaring af) virkelighed samt begrundelser for, at vi kan erkende den objektive, materielle virkelighed på et sikkert grundlag.

Videnskabsmanden skal altså suspendere sine umiddelbare, dagligdags oplevelser af tingene, det som fænomenologerne kalder for livsverdens-erfaringer. Ved at se vores lugterfaringer, og smagsoplevelser som ideer i vores hoveder, vil vi kunne indse, at de ikke korresponderer med tingene ude i det lovformigt udlagte univers. Et æble er ikke sødt og rødt på samme måde som det har vægt og udstrækning. Rødhed og sødhed kan derfor ikke selv udgøre normer for, hvad det vil sige, at have disse sanseoplevelser.

Denne uhildethed betyder med andre ord, at jeg'et vil kunne trænge bag om 1.-persons standpunktet, og i stedet etablere *et objektivt 3.-persons standpunkt*, hvorfra selvet kan skue ud over det ensartede univers. Dette er er også udtrykt i den radikale refleksivitet, der jo angiver, at man på afgørende vis indtager et 1.-persons, subjektivt standpunkt. Ikke et hvor tingene er, som vi almindeligvis oplever dem men et, hvor selvet i refleksive akter løsriver sig fra den materielle, jordiske verden og ser alt det 'derude' i form af en række korrekte og sikre repræsentationer af det sande og bagvedliggende. På en nærmest paradoksal vis har den radikale refleksivitet derfor ledt til et objektiveret, upersonligt standpunkt. Det subjekt, der kan indtage dette standpunkt har kapacitet til at kontrollere sanseerfaringerne, så vi ikke vildledes af dem i erkendelsesprocessen.

Taylor har i det ovenstående udpeget en bevægelse hen mod en (tro på) uhildethed og objektivering af verden, der giver kontrol og magt over den, hvis man følger en sekvens af korrekte procedurer, hvilket også kan udtrykkes, at rationelt styring af erkendelsesprocessen er den moderne, individuelle tænkens bedste garant for sikker viden.

Samtidig med at Descartes bidrog helt afgørende til at udvikle den mekaniske objektivering af verden, havde han – som så mange af sine samtidige – fastholdt en plads til det religiøse i sine overvejelser. For disse gudsfrygtige tænkere var der stadig plads for *telos* eller formål i og med det skabte univers. Descartes antog bl.a., at der er (gudsgivne) medfødte ideer. Ser vi imidlertid på det skridt, Locke tager videre i retning af en radikal refleksivitet, så fremgår det, at han afviser tanken om medfødte ideer og sandheder udkastet af Gud.

Det følger af afvisningen, at der ikke er en teleologi eller formålsbestemthed i og for universet – hverken på erkendelsens eller moralens område. Locke placerer sig nærmest som en slags filosofiens 'demolition man' - i betydningen: den der rydder vejen for korrekt og sikker viden.

Set på den baggrund er Locke temmelig radikal i sin tænkning, hvilket giver sig udslag i hans teori om vores mentale aktivitet som sådan. Han objektiverer således det mentales domæne på baggrund af det fremherskende, mekaniske verdensbillede. Bevidstheden reificeres eller tingsliggøres, og sanseerfarin-gen atomiseres, sådan at tanker nærmest opfattes som summen af enkelt-ideer og indtryk fæstnet på sanseapparatet. Endvidere sidestiller han hjerne og bevidsthed i kategorial henseende, hvilket indbyder til at opfattet hjernen som bevidsthedens 'værested' eller kammer. Denne utvetydige konkretisering af det bevidsthedsmæssige genfindes også i moderne tænkning, først og fremmest i kunstig intelligens-forskning, men også i mange informations-teorier. Ideer ses som objekter, der kan flyttes rundt, cirkuleres eller distribueres, jævnfør den formalistiske teori om afsendelse og modtagelse af information, som Shannon og Weaver udkastede i 1949. En teori, der ganske sigende er blevet betegnet som 'rørpostmodellen for kommunikation'.⁶

Ideerne kommer til os, de støder ind i os som atomer. De skriver sig på bevidsthedens tavle gennem enkeltindtryks sammenstød med sanseap-paratet. Associationsprincippet hos Locke kan angiveligt gøre rede for, hvordan disse atomare indtryk indgår i sammensatte ideer, på samme måde som sammensatte fysiske ting kan udskilles i sine simple komponenter.

Vi kan slippe fri af sansernes 'vold' gennem en suspension af umiddelbare sanseoplevelser samt ved at angive teoretisk konsistente måder til at undersøge erfaringen på. Vi kan på den måde tænke selv. Viden er ægte viden, hvis det rationelle menneske selv har udformet den. I denne betoning ser man samtidig en *traditionssvækkelse*, hvor den epistemologiske sikkerhed ikke befæstes ved traditionens facitliste, men tværtimod ved fornuftens kontrollerende virksomhed. Den, der ser, vil lede den blinde.

Lockes position gjorde det muligt for ham at opfatte bevidstheden som en *indretning*, der kan 'adskilles' og efterfølgende 'genopbygges', men nu på en rationel og mere fordelagtig måde. I dag kender vi vel også til den slags forestillinger om bevidstheden som en struktureret, justerbar beholder,

⁶Claude E. Shannon & Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communcation*. (4. udg.) Urbana: University of Illinois Press, 1969(1949).

gennem udtryk som: 'du må indstille dig på nye arbejdsforhold', 'jeg har ikke helt styr på mine følelser endnu', 'han skal udvikle sin kritiske sans', 'hun prøver at styrke sin indfølelse', eller mere paradoksalt 'de er hverken til at hugge eller stikke i'. Umiddelbart vil f.eks. neurolingvistisk programmering, NLP, hvile på sådanne betragtninger. Man kan med Locke tale om en 'selvgendannelse' ("self-remaking"), således at jeg gør mig selv til min sjæls bygmester. Jeg er nu kompetent til selv-objektivering.

Ombygningen af selvet skal altså ikke længere ses ud fra naturlige dispositioner eller en kosmisk orden. Men alene ud fra, hvad der bringer den største lykke eller nydelse i modsætning til smerte. Den utilitaristiske moral-lære eller borgerlige hedonisme bliver da et mål for sjælens indretning, og en behaviouristisk logik foregribes. Selvet kan nu justeres, nærmest som en radio eller sejlet på en yacht. – Dette er det punktlige selv, der på meget bogstavelig vis er blevet sin egen lykkes smed!

Selvet bliver hos Locke til en *person*, når det tilføres moralske egenskaber. Disse egenskaber er betinget af, at selvet tager ansvar for sine handlinger – under indtryk af mulige gengældelsesaktioner eller straf. Selvet opnår status af person, når det anerkender ejerskabet til bestemte handlinger, som samfundet kan finde dadelværdige. I sådanne tilfælde kan de moralske egenskaber både justeres og forbedres under tæt opsyn af selvet .

Via den beskrevne teoriehistoriske udvikling af begreberne om fornuften og selvet er vi blevet transformeret, sådan at vi vil opfatte vores begreber om f.eks. 'værdighed' og 'selv-ansvar', som om de refererer til naturlige eller eviggyldige forhold. Endvidere *har vi* nu et selv. Handlekraft eller 'agency' er samtidig blevet knyttet næsten uløseligt sammen med den form for selvforståelse, som både Descartes og Locke har promoveret. Det er vedvarende, reflektive og mangfoldige processer, som cementerer disse opfattelser.

Der har også fundet andre former for terminologisk og filosofisk transformation sted, som har ledt frem til det moderne selv, og som i langt mindre grad er bundet sammen med videnskabskænkningen. Taylor peger her på, hvordan en næsten diametral anden form for selv-udforskning har medvirket til at formgive os moderne mennesker og vores virkelighed.

5. Montaigne's selvransagende menneske

Mange hundrede år efter Augustin's søgen indad mod sandheden i Gud, skete der i tiden efter renæssancen en ny søgen mod det indre. Men ikke kun for at

finde Gud, for den nye form for *selv-ransagelse* havde også verdslig karakter. Blandt andet kunne selv-ransagelsen give orden, mening og begrundelse til det profane liv her på jord. Taylor peger herigennem på, hvordan den radikale refleksivitet, ved siden af at kunne føre til en opfattelse af objektiv selv-udforskning, også kunne lede hen mod en bestemt form for privat selv-undersøgelse. Ud over den allerede beskrevne objektive form for inspektion af selvet, opstod der også et behov i individet for at kende sit særlige væsen eller natur. Ingen af os ved jo uden videre, hvem vi er!

Taylor fremhæver franskmanden, Michel de Montaigne (1533-92) som repræsentant for denne tænkning. Montaigne var filosof og skribent og i en periode ansat ved domstolen i Bordeaux. Han trak sig imidlertid tilbage og hengav sig i stedet til arbejdet med at skrive en samling af *Essais* – hvilket egentlig betyder 'forsøg' – om hin enkeltes unikke livsvilkår og begrænsede erkendeevner. Hans filosofi udviklede sig til en form for skepticisme, hvori det afvist, at vi kan erkende den universelle menneskelige natur. Vi kan således hverken begrunde vores opfattelser gennem sanserne eller fornuften. Ingen af disse veje kan give os sand erkendelse, da vi før eller siden vil havne i selvmodsigelser eller uendelig regres. Montaigne foreslog alternativt, at erkendelsen bygger på en slags konservatisme eller konventionalisme, hvor *sædvanen* er det bedste materiale for erkendelse.

Hvis vi antager, at der er en universel orden, som er givet forud for vores eksistens, er vores *søgen efter* identitet og viden for så vidt meningsløs, det hele er der jo allerede! Montaigne havde imidlertid *oplevelser* af, at hans indre var rodet og fyldt med kimærer og andre sammenbragte fantasifostre. Han begyndte på den baggrund at *registrere og optegne* alle disse rodede tanker og forestillinger. I Taylor's læsning repræsenterer denne aktivitet en radikal anderledes tilgang til at udforske selvet, livet og erkendelsen end den, der var åbnet op for gennem Locke's punktlig selv.

Fordi verden er foranderlig og uordentlig, forsøgte Montaigne at beskrive sig selv. Det var ikke med sigte på at opnå en udtømmende, universel eller fuldgyldig beskrivelse af selvet. Derimod var det ment som et forsøg på at indfange eller skitsere den foranderlige virkelighed, der netop gjaldt for ham selv. Montaigne forstillede sig, at det enkelte mennesker hverken mere eller mindre end nogen anden egner sig som udgangspunkt for at skildre de menneskelige livvilkår som sådan.

Selv-ransagelse er vejen til at kende og accepteres sig selv, og vi skal derigennem lære at leve på de vilkår, der er for os mennesker. At leve retmæssigt er derfor at leve i bevidstheden om de begrænsninger, der er indlejret i vores vilkår. Man kan her tænke på anbefalingen: skomager, bliv ved din læst! Der findes ingen overmenneskelig position, vi kan indtage. Vi skal derfor ikke stræbe mod at opnå en utilgængelig form for perfektion i vores liv, idet en sådan bestræbelse blot vil føre til forvirring og vrangforestillinger, som ingen kan have gavn af.

Følger vi nu Montaigne, skal vi hver især søge at afdække vores egen væren og dens særegne vilkår. Der ligger heri en tilskyndelse til individualisering og selv-ransagelse, således at *jeg* kan blive bedre i stand til at se igennem alle illusionerne til det, der virkeligt angår *mit liv*. Det synes tydeligt, at Montaignes anbefalinger vil fastholde os i et afgørende 1.-persons-perspektiv, fordi det er den basale mulighedsbetingelse for selv-ransagelse. Man ser samtidig, hvordan dette perspektiv på selv-udforskning – omend det også er baseret på radikal refleksivitet – er stærkt afvigende fra Descartes' og Locke's analyse af selvet, der netop var koncentreret om at formulere universelle kriterier for ransagelse.

Montaigne argumenterer for, at vi hver især skal udøve en kritik af vores umiddelbare selv-fortolkninger, dvs. vi skal anstille en 1.-persons granskning af os selv: Hvad vil jeg? Hvad kan Jeg? Hvad bør jeg? Ved at udøve denne selv-kritik bliver jeg bedre i stand til at finde mine egne originale træk – til forskel fra 'menneskets' særlige træk. Vi skal således blive i stand til hver især at udpege vores særlige vilkår, evner og træk, vores særegne partikulariteter. Dette kan med god ret opfattes som en modvægt til den beskrivelse af det menneskelige, der blev udtrykt hos Descartes. Hvor denne peger på en radikal udskillelse af erkendelsen fra vores dagligdags erfaringer, vil Montaigne tværtimod have os til at udvikle et dybere engagement i disse erfaringer. Skal vi kort sagt søge mod det enkelte eller det almene? Denne strid om *det partikulære versus det universelle* har bestandigt været genstand for diskussion i filosofien, og temaet har til enhver tid sat sit tydelige præg på erkendelsesdebattens udformning. Det vil blive uddybet nedenfor.

Via den beskrevne række af definitioner af fornuft og selv, er vores selv-opfattelse blevet transformeret, sådan at vi er kommet til at opfatte den nye tids begreber om værdighed og selv-ansvar som *idealer*, det er naturligt at stræbe imod. Teorihistorisk betragtet er der sket en refleksiv forandring, som har ført

til, at vi nu *har* et selv. Vores handlekraft eller 'agency' er knyttet sammen med denne selv-forståelse, og vi kan påtage os ansvar på en særlig ny måde: "Det var mig selv, der gjorde det!". – Vi har kort sagt fået midler og motivation til at sætte vores egen indre natur på begreb.

6. Den indre natur

Taylor's bestræbelse har bestået i at følge bevægelsen fra antikken og frem til 1600-tallet mod en tiltagende indadvendthed; en drejning mod den erfaring, at vi har indre dybder, eller at vi er selvberoeende subjekter. Med Locke's bestemmelse af det punktlige selv har vi fået en selv-forståelse, der siger, at vi kan objektivere os selv, sådan at vi kan betragte os selv fra en privilegeret position. Fra denne uantastelige position er det muligt at anskue selvet som en genstand for en gennemgribende reformation eller ombygning. Det vellykkede reparationsarbejde er ikke knyttet sammen med forudgivne idealer om en kosmisk harmoni eller orden. De 'rette' justeringer af selvet sker derimod på baggrund af det, der medfører de bedste resultater i instrumentel henseende, dvs. *målelig* nydelse eller lykke, jævnfør den utilitaristiske morallære. At kunne indtage et sådant nøgternt standpunkt i forhold til sig selv er at være et punktligt selv. Man kan dermed identificere sig med evnen til at kunne objektivere og genopbygge samt begribe muligheden for – som udeleligt punkt – at lægge afstand til det, der potentielt skal ombygges i en selv, f.eks. griskhed, smålighed eller måske endda overdreven selv-optagethed(!).

Det er fremgået, hvordan der kunne spores en anden bevægelse i vesteuropæisk identitetsdannelse, som også angik selv-udforskningen. Men hvor Descartes og Locke argumenterede for en objektivering og en uhildethed i betragtningen af os selv, argumenterede Michel de Montaigne for muligheden af en individuel selv-ransagelse. Hvor de førstnævnte gav begrundelse for den videnskabelige, objektive selvforståelse, så angav Montaigne grunde for en subjektiv, personlig granskning af det indre. Hans selv-ransagelse angår ikke vores universelle natur, men derimod den partikulære persons perspektiv på verden og sig selv; derfor er denne ransagelse en personlig opgave.

Dette peger hen på et vedvarende tema i den moderne del af verden, som blev nævnt ovenfor, nemlig spændingen mellem det universelle og det partikulære i forståelsen af os selv. Spændingsfeltets omfang kan formuleres med den amerikanske erkendelsesteoretiker og moralfilosof, Thomas Nagel:

how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included. It is a problem that faces every creature with the impulse and the capacity to transcend its particular point of view and to conceive of the world as a whole [...] If one could say how the internal and external standpoints are related, how each of them can be developed and modified in order to take the other into account, and how in conjunction they are to govern the thought and action of each person, it would amount to a worldview. (Thomas Nagel *The View from Nowhere*, 1986, s. 3).

Opgaven er derfor at søge at kombinere eller sammentænke de to tendenser i forståelsen af os selv. En ikke ringe opgave, hvor det mest synlige fællestræk i henhold til Taylor vil være den tiltagende indadvendthed.

Man kan måske også skelne mellem de to perspektiver ved at sige, at: Descartes og Locke repræsenterer bestemmelsen af *det fælles selv*: selv-forvaltet uafhængighed (3.-person), mens Montaigne repræsenterer bestemmelsen af *det forskellige selv*: erkendt partikularitet (1.-person). Begge standpunkter er velkendte i moderniteten, og gennem Taylors analyser kan vi således konstatere, at de har et fælles udspring i den bevægelse mod radikal refleksivitet, som for alvor satte igennem omkring 16-1700-tallet.

Taylor peger endvidere på en tredje følge af den radikal refleksivitet og individualisering, som ikke vil blive uddybet nærmere, nemlig den form for individualisme, der angår *personlig forpligtelse* (s. 185ff). Den vedgåede, individuelle forpligtethed er vigtig for denne del af personligheden: det er kun gennem *min egen* villighed eller viljestyrke, at livet kan lykkes for mig. Dette mål for selvrealisering ville være meget forskelligt fra det ideal, det homer'ske menneske vil søge at leve op til, jævnfør ovenfor.

7. Den moderne identitet

Den moderne identitet er i væsentligt omfang konstitueret igennem den treleddede individualisme karakteriseret ved selv-forvaltet uafhængighed, erkendt partikularitet og personlig forpligtelse: "It has helped to fix that sense of self which gives off the illusion of being anchored in our very being, perennial and independent of interpretation." (ibid. s. 185). Denne individualisme indebærer nogle principielle træk, hvoraf Taylor nævner den 'moderne lokalisering' og 'atomisme'.

Lokalisering i moderne betydning angår det forhold, at vi opfatter tankerne som værende *i* bevidstheden. Før fandt mennesket sig selv gennem en

lokalisering af det idémæssige grundlag *i verden* omkring det, dvs. ude i virkeligheden. Mennesket var derfor i en afgørende forstand afhængig af verden som basis for sin egen realisering. Det var kun gennem at relatere sig til det omgivende liv på den rette måde – herunder til de betydninger tingene allerede besidder i ontologisk henseende – at man kunne få del i den rette erkendelse og værdisætning. Kun når en sådan tilknytning var opnået, ville den rette erkendelse og værdisætning blive etableret. Den lokalisering, der omtales her, er med andre ord af *ontisk* karakter, dvs. den angår det værensmæssige grundlag for at finde sandhed og værdier. Man kunne derfor ikke forlade sig på individuelle 'psykologiske' evner som udgangspunkt for viden og handlingsvalg.

I modsætning til denne klassiske bestemmelse gælder det i den moderne opfattelse og terminologi, at sjælen eller det indre udgør *locus* for tankerne og værdisætningen. Denne forskydning har flere konsekvenser. For det første, at det etableres en adskillelse mellem subjekt og objekt på en særlig ny måde, hvor det sande skal findes i det erkendende subjekt, der ikke behøver den ydre (objekternes) verden som ontologisk garant. Teoriudvikling og udformning af sand viden kan nu med fordel løsrives fra den foranderlige og ustabile verden 'derude'.

For det andet sker der en radikal spaltning mellem det fysiske og det psykiske. Et karakteristisk udslag af denne spaltning kan ses i den moderne erfaring af sygdomme. Når nutidens læger taler om *psyko-somatiske sygdomme* som stress, underforstår de, at to principielt adskilte domæner bindes sammen for at skabe en helhedsforståelse af sygdommens årsag og udvikling. I denne sammenkædning vil der endvidere blive stillet strenge krav om at angive de *kausale* forbindelser mellem de to domæner: det psykiske og det fysiske; og man vil tale om korrelation og vekselvirkning, men ikke om enhed.

Sammenhængende mellem sort galde og melankoli kan tjene til at eksemplificere den ændrede forståelse af fænomenerne. Medicinalhistorisk svarede de to fænomener: 'sort galde' og 'melankoli' til hinanden i henhold til den græske læge, Galen's, temperamentslære fra det 2. århundrede: sort galde er det samme som melankoli ligesom f.eks. flegma er det samme som slim.⁷ Selv om – eller måske netop fordi – vi med den organiske kemis

⁷Den humorale (af det latinske *humor* 'væske') typologi, eller temperamentslære kan føres tilbage til oldtidslægen, Hippokrates (460-379 f.Kr.). Senere blev denne sygdomslære

gennembrud og udvikling længe har lagt temperamentslærens typologi bag os, ville vi moderne subjekter i givet fald beskrive forholdet mellem melankoli og sort galde som: 'for megen sort galde kan forårsage melankoli'. I den moderne medicinske verden er den *psyko-fysiske dikotomi* så basal, at 'holistisk medicin' henregnes til den fremmedartede klasse af 'alternativ behandling', som – underforstået – ikke er en relevant klasse for erkendelsens udvikling. Lokalisering af sammenhænge er med andre ord underlagt de nye betingelser, hvor udgangspunktet er, at psyken og det fysiske er klart adskilte.

Taylor fremhæver i den sammenhæng *magi* som et fænomen, der trods alt har overlevet den moderne adskillelse mellem det psykiske og det fysiske. Selv om magien har sine tilhængere og udøves i en række sammenhænge, kan man konstatere, at med den moderne tænkning og de moderne institutioner forsvandt muligheden for en samfundsmæssig tro på det magiske. Taylor anfører den interessante pointe, at den moderne bestemmelse af frihed som et individuelt anliggende, kom til at stå i et spændingsforhold til magien. Magien fremstod jo i forhold til denne selv-beroende frihedstrang som en *ydre* kraft, dvs. som noget upersonligt, der kan intervenere i den enkeltes bestræbelse på at sætte sig fri. Derfor voksede der en modstand frem over for muligheden af magiske fænomener og kræfter: formål er inden i os, ikke i det ydre. Magien fik derved, ligesom holismen en perifer plads i den moderne identitet og verden.⁸

Atomisme er det andet principielle træk, der kendetegner den moderne identitet. I herværende sammenhæng angår atomiseringen ikke mindst vores opfattelse af sociale forpligtelser. Taylor nævner Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), som oplysningstidens repræsentant for atomistisk *kontraktteori*, dvs. teoretiske overvejelser om samfundsdannelsen som en social kontrakt indgået mellem frie, partikulære individer.⁹ Vi er således opfattet som politiske

videreudviklet af en anden græsk læge, Galen (129-200 e.Kr.). Formålet var at blive i stand til at identificere sygdomme på grundlag af kropsvæskerne. Mennesker blev således inddelt i *sangvinikere, kolerikere, melankolikere og flegmatikere*. Man mente, at de tilsvarende kropsvæsker: blod, galde, sort galde og slim, havde indflydelse på temperamentet. Eksempelvis mente Galen, at følelserne hos en melankoliker er langsomme og stærke, mens de er hurtige og svage hos sangvinikere. Mange anvender stadig disse begreber som en slags generel karakteristik af eget og andres temperament, men nu i en moderne svækket betydning, hvor den psyko-fysiske dikotomi er forudsat. Se Ackerknecht (1982).

⁸Det er dog interessant, at Vatikanet, en overleveret institution, fortsat sender 'mirakel-patrujer' ud for at evaluere lødigheden og rigtigheden af hævdede mirakler. Se også Thomas (1971).

⁹Rousseau skrev netop et værk med titlen, *Du Contrat Social* (1762). Heri argumenterer han for en samfundsdannelse, der skal foregå på grundlag af *folkets fælles vilje*, som i virkeligheden blot repræsenterer borgernes individuelle, men helt overensstemmende viljer – jævnfør vores

atomer med individuelle rettigheder, og er i princippet u-bundne i forhold til autoriteterne. Spørger man nu, hvad der kan skabe autoritetstro, vil svaret være: personlig forpligtelse. Det er ud fra en sådan opfattelse individer, der påtager sig ansvaret for at skabe samfundet. Fordi ingen af natur er bundet til en autoritet, er det nødvendigt for udarbejdelsen af den sociale kontrakt, at hvert enkelte individ giver sin tilslutning til samfundsannelsen. Det er konstitutivt for dannelsen af det moderne, borgerlige samfund, og angår kernen i kontraktteoretisk tænkning.

Den *autoritet*, som tidligere blev tildelt Gud, svandt ind i takt med den voksende tillid til vores egne, indre epistemiske og moralske ressourcer. Men uden autoriteter opstår der let socialt kaos og anarki. Taylor fremhæver, hvorledes der bl.a. kan konstateres en række omtolkninger af teologien i 16-1700-tallet, som søger at tage højde for den nye situation. Helt afgørende sker der en overførsel af autoritet til kongen *Dei Gratia*, dvs. ved Guds nåde, hvorved kongemagten kan træde i stedet for den guddommelige magt. Når kongen råder, er det en menneskelig og ikke en metatysisk magt, vi står til ansvar for. Man mindes om mottoet: Gud, Konge, Fædreland. Overførslen af magt fra Gud til den menneskelige hersker er bl.a. kommet til udtryk i James Boswell's velkendte bog fra 1700-tallet om det engelske sindelag, *The Life of Dr. Samuel Johnson*. Heri giver den navnkundige Johnson (1709-84) på et tidspunkt en ung pige en kompliment ved at udtrykke håbet om, at hun er "Jacobit" – med reference til Kong James d. 2. og hans efterkommere. Johnson uddyber over for pigens onkel, hvad en Jacobit står for:

Sir, en Jacobit tror paa Kongernes guddommelige Ret. Den, som tror paa Kongernes guddommelige Ret, tror paa Kristendommens guddommelige Myndighed. Derfor er den, der er Jacobit, hverken Atheist eller Deist. (Boswell, 1942(1789), s. 77f).

Man tør på baggrund af citatet antage, at overførslen af himmelsk autoritet til royale, ikke-teologiske 'bestyrere' allerede havde stået på i nogen tid ved udgangen af 1700-tallet.

I nøje overensstemmelse med denne bevægelse er der foregået en transformation af de individer, som styres af kongemagten. Dette fremgår måske mest tydeligt i det engelske sprog, hvor kongens undersætter netop

fælles-menneskelige naturgrundlag. Samfundet er derved bedst indrettet, når det er konstitueret på grundlag af en pagt mellem borgerne.

betegnes som hans 'subjects'. Denne betydning af subjektet som en person, der er underkastet en royal dominans, er på en tankevækkende måde videreført i nutidig engelsk sprogbrug, f.eks. 'British subjects'. Selv når der tales positivt om 'liberties of the subject' dækker det over en frihedsgrad *i forhold til* et (politisk) herredømme. Man kan vel konstatere, at opfattelsen af individualisering som frigørelse fra ydre magter ikke dækker over noget universelt relationsforhold, når både 'ydre' og 'selv' er begreber med et foranderligt indhold.¹⁰

Disse overvejelser til trods, er det afgørende i begrebet om samfundsmæssig atomisme imidlertid, at det partikulære selv er sat i centrum af det moderne samfund som selv-ansvarligt og selv-organiseret socialt individ. Blandt andet er selvet centralt placeret i de europæiske retssystemer indholdsbestemmelse, eftersom individets frihed (under ansvar) er gjort til et ukrænkeligt retsprincip. Atomiseringen af det moderne selv synes således tydelig, hvis man ser på de samfundsmæssige institutioner og deres generelle orientering. Hvor udskillelsen i individuelle identiteter tidligere blev opfattet som en konsekvens af statslig og social handlen, er individerne nu årsag til sociale hændelser og fænomener. Individet kan nu opfattes som *eksplikans* i samfundsforståelsen – det der kan forklare noget andet, mens de sociale klasser og staten er blevet til *eksplikandum* – det der skal forklares. Det peger på et helt alment debatpunkt i samfundsforskningen, om det er individuelle aktører eller sociale grupper og institutioner, der udgør samfundets grundkategori.

8. Afslutning

Hvad skal vi så lægge i den filosofiske undersøgelse, Taylor har præsenteret os for? I Kapitel 12 diskuterer han selv, hvad man skal konkludere ud af det foregående, eller snarere hvor vidtgående konklusioner, man kan drage. – Det er ikke en historisk analyse, siger han, med historiske forklaringer på tingenes sammenhæng; snarere er det en dvælen ved bestemte udviklingstræk i filosofien og i religionshistorien samt en fremhævelse af visse træk af en given tids almene overbevisninger. Blandt manglerne peger han på, at under-

¹⁰Men dette elastiske frihedsbegreb kan gøres mere meningsfuldt, hvis man ser det i forhold til den bestemmelse, der siger at 'frihed er retten til selv at vælge sine lænker'? Bestemmelsen blev netop udtrykt af Jean-Jacques Rousseau, og dækker over, at friheden består i at indse det *nødvendige* i at underkaste sig den upersonlige stats love og regler. Underkastelsen er dermed gjort til et personligt ansvar! Rousseau's bestemmelse forblev heldigvis ikke uanfægtet.

søgelsen mangler en nærmere udforskning af de omvæltninger og justeringer, som til alle tider har fundet sted i samfundenes politiske, økonomiske, militære og bureaukratiske institutioner.

Taylor mener endvidere ikke, at han har frembragt en idéhistorisk udredning, for det ville have krævet en bredere beskrivelse af de kulturelle strømninger, som mere eller mindre tilfældigt er løbet sammen i den moderne identitet. Ej heller berøres kunstens rolle, f.eks. i renæssancen med det perceptuelle nybrud knyttet til udviklingen af centralperspektivet og den nyorientering, som skete i kunstnerens selv-opfattelse i kraft af sekulariseringen. Taylor vil nærmest, at man skal betragte hans analyse af selvets ændrede status som et partielt bidrag til at forstå os selv og vores identitet.

Hvor andre forfattere – både før og siden – har afsværget selvet som identitetsdannende ideal på grund af dets kontingente, mangfoldige og kulturrelativ status, synes Taylor at holde fast i "...a certain affection for the regime of the self as it has taken shape historically, and for the moral values to which it has been attached. In this he is somewhat unusual" som den fremtrædende, engelske foucauldianer, filosofen Nikolas Rose, tørt konstaterer. (Rose 1998, s. 6). Rose fremhæver i den sammenhæng feministiske filosofers kritik af det moderne selv som intet andet end et billede på det individuelle, *mandlige* subjekt, der repræsenterer det universelle menneske på bekostning af den anden/de andre. Hvor manden ses som et tydeligt selvberørende individ med retten til selvbestemmelse og ejendom i kraft af sin fornuftbaserede natur, bliver kvinden i dette billede opfattet som afhængig af manden, fordi hun – ligeledes af natur – er ufornuftig og underlagt sine følelsers vold. I Roses fremstilling lyder den feministiske kritik således, at dette billede siden sin oprindelse i 1600-tallet har tjent som model for mandekønnets selvforståelse og -udvikling, mens det omvendt har undertrykt kvinders mulighed for selvstændigt at skabe deres egen identitet. Det moderne selv som kønsneutralt filosofisk og politisk ideal for det selvstændige, handledygtige subjekt med indre ressourcer afhænger således direkte af disse modsætninger mellem de to køn for at være virksomt.

Man kunne også pege tilbage på en af de mest sønderlemmende kritikere af det moderne (apollinske) selv og dets 'slavemoral', nemlig Friedrich Nietzsche. I sit sene skrift *Moralens oprindelse* fra 1887 skildrer han udviklingen mod individets frivillige, moralsk begrundede selvdisciplinering. Moralens oprindelse skal findes i udviklingen af menneskets (dårlige)

samvittighed og de dermed forbundne forestillinger om synd og skam, der leder til selvtugt, selvhad og askese og derigennem til en selv-fornægtelse – der jo i sin negation anerkender eksistensen af det indre! For Nietzsche slavebinder denne slavemoralens kultur det oprindeligt stærke (dionysiske) menneskes vilje til magt således, at væsentlige sider af denne vilje drejes indad mod det indre og bliver til genstand for en *selvjustits*: "Hele den indre verden, oprindeligt tynd som var den spændt inde mellem to stykker hud, har videt sig ud til alle sider, har fået dybde, bredde, højde, efterhånden som menneskets udladninger udadtil er blevet *hæmmet*." (Nietzsche 1993, s. 89).¹¹ Selv om Nietzsche ikke lægger afstand til subjektivismen, skaber hans begreb om det indre som det moderne menneskes selvskabte fængsel unægtelig en – indvendig – følelse af ubekvemmelighed.

I mere eller mindre direkte forlængelse af Nietzsches "postmoderne" tænkning kunne man pege på en hel række af forfattere, der i de seneste år har argumenteret for en opgivelse af den moderne, individbaserede identitet, det, jeg vil betegne som *forestillingen om det fritstående subjekt*. Fælles for deres kritik er, at den aktuelle virkelighed er blevet mere og mere opløst i heterogene, sociotekniske netværk og diskurser, der udfordrer forestillingen om unikke, individualpsykologiske handlings- og erkendelsesprocesser. Mest kontant kan man her pege på N. Katherine Hayles værk *How We Became Posthuman* (1999), hvori hun beskriver de seneste tiårs bevægelse væk fra det liberale, humane subjekt og henimod *cyborgens* kultur, hvor bl.a. kroppen er opløst i, og styret af digitale koder (deraf navnet 'cyborg' der er en sammentrækning af 'cybernetic organism').

Cyborgbegrebet, med rødder i 60'ernes rumfartsforskning, fik en helt central plads i den kritiske samfundsteori med Donna Haraways skrift 'Cyborg Manifesto' fra midten af 80'erne (genoptrykt i Haraway 1991; se også Haraway 1997). Heri argumenterer hun, at naturen er konstrueret mere end den er opdaget; det fritstående subjekt er således selv en frembringelse med historiske rødder. Cyborgen kommer hos Haraway nærmest til at fungere som en frigørelsesfigur i den feministiske kritik af nutidig, undertrykkende videnskabsideologi. Ved siden af Haraway er det værd at nævne den form for posthuman sociologi, der er blevet advokeret af franskmanden, Bruno Latour,

¹¹Det er værd at betone, at Nietzsches 'moralfilosofi' kraftigt inspirerede Freuds ideer om, hvordan over-jeget er opstået ud af jeget, hvorefter over-jeget som samvittighed kan rette sig mod jeget.

og andre mikrosociologisk orienterede videnskabs- og kulturteoretikere. For Latour er det ikke frugtbart at fastholde illusionen om subjektet, som den rationelle *homo faber*, der er årsag til fakta og artefakter. Subjektet er selv en effekt af en lang række vedvarende transformationer og oversættelser i sociotekniske netværk (se bl.a. Latour 1993, 1999). Vi skal derfor lære at studere forholdet mellem menneskelige og ikke-menneskelige aktanter i mere indeterminerede og kontekstuelle betydninger end der tilbydes inden for rammerne af det modernes horisont.

Om fastholdelsen af det moderne selv fortsat er et frugtbart ideal for identitetsdannelsen kan således diskuteres, men med *Sources of the Self* har Charles Taylor givet os et tankestimulerende bidrag til en diskussion om den moderne identitets konstitution. – Via sin filosofisk-hermeneutiske ekskursion i selvets historie har han skabt basis for at raffinere(sic!) tænkningen om de filosofisk-refleksive vilkår i moderniteten. Ikke mindst har han gjort det lidt lettere for os at undgå den faldgrube, der består i at tage den menneskelige natur for givet som en ahistorisk, uforanderlig monolit. Han har vist, at vi ikke kan tillade os at forbigå den historisk givne virkelighed, som til hver en tid omkranser selvforståelsen. Men vi må også være parate til at ned- eller ombryde en række vanlige forestillinger om 'virkeligheden derude', for så vidt denne region er konstitueret som modpol til 'det indre'. Taylor har kort sagt givet os en række overbevisende argumenter for, hvordan refleksiviteten til enhver tid kan sætte sig igennem på måder, vi ikke vil kunne overskue fra de positioner, samtiden henviser os til.

Litteratur

- Ackerknecht, Erwin H., 1982. *A Short History of Medicine*. (3. udg.) Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Augustin, 1923. *Augustins Bekendelser*. København: Hjemmenes bogsamling.
- Boswell, James, 1942(1789). *Dr. Johnson*. København: Martins Forlag.
- Descartes, René, 1937(1637). *Om metoden — Discourse de la méthode*. København: Munksgaard.
- Descartes, René, 1991 (1641). *Metafysiske meditationer*. (2. udg.) København: Munksgaard.
- Dewey, John 1958(1929). *Experience and Nature*. (2. udg.) New York: Dover Publications.
- Hacking, Ian, 1992. "'Style' for Historians and Philosophers". I *Studies in the History and Philosophy of Science*, årg. 23, 1, s. 1-20.
- Haraway, Donna, 1991. *Simians, Cyborgs, and Women — The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna, 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™ – Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Hayles, N. Katherine, 1999. *How We Became Posthuman – Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester-Wheatsheaf.
- Latour, Bruno, 1999. *Pandora's Hope – Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Locke, John, 1993 (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Everyman.
- Nagel, Thomas, 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich, 1993(1887). *Moralens oprindelse*. København: DET lille FORLAG.
- Platon, 1980. *Staten*. København: Hans Reitzel.
- Rose, Nikolas, 1998. *Inventing Our Selves – Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1968(1762). *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Shannon, Claude E. & Warren Weaver, 1969(1949). *The Mathematical Theory of Communication*. (4. udg.) Urbana: University of Illinois Press.
- Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Thomas, Keith, 1971. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Oxford University Press.

