

Filosofiske Anmeldelser

Nr. 1

Årgang 2, 2014

Dansk Filosofisk Selskab, DFS har blandt andet til formål at udbrede filosofisk interesse og forståelse i samfundet.

Meningen med nærværende tidsskrift, *Filosofiske Anmeldelser*, som udgives af DFS, er således at stimulere til læsning af nyere, dansksproget filosofisk litteratur. Tidsskriftet vil i tillæg bringe anmeldelser af oversat, udenlandsk filosofisk litteratur. Anmeldelserne er skrevet af filosofistuderende og yngre filosoffer. *Filosofiske Anmeldelser* redigeres af cand. mag. Finn Jespersen.

Indhold

Det protestantiske selv. Matias Møl Dalsgaard: *Det protestantiske selv*, v/ Bjørn Rabjerg.....side 2

Mennesket er et ceremonielt dyr. Peter K. Westergaard: *Mennesket er et ceremonielt dyr* (Ludwig Wittgensteins *Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'*), v/ Martin Hauberg-Lund.....side 8

At vide mere end man kan sige - en tavs dimension. Michael Polanyi: *Den tavse dimension*, v/ Raket Blöndal Sveinsdóttir.....side 10

Søren Kierkegaard og græciteteten. Peter Thielst: *Kierkegaard i Grækenland. På øhop i forfatterskabet*, v/ Anders Dræby Sørensen.....side 14

Om revolution. Hannah Arendt: *Om Revolution*, v/ Zeynep Üsüdü.....side 21

Det protestantiske selv

Matias Møl Dalsgaard

Det protestantiske selv

Anis, 2012

279 sider

Kr. 299,-

v/ *Bjørn Rabjerg, cand.mag., ph.d.*

I et år, hvor Kierkegaard er blevet brugt i alle mulige forskellige sammenhænge til at sige alle mulige forskellige ting, er det en lettelse at finde en bog, hvor Kierkegaard ikke sættes i en ny kontekst, men i sin egen. I *Det protestantiske selv* kommer Kierkegaard 'hjem' efter at have været slæbt på besøg hos tanter og onkler, fætre og kusiner og alles venner og veninder. Anliggendet i Matias Møl Dalsgaards bog, en revideret udgave af hans ph.d.-afhandling, kommer frem allerede i undertitlen: *Kravet om autenticitet i Kierkegaards tænkning*. Tilsammen sætter titel og undertitel således rammen for undersøgelsen: Det krav om autenticitet, om at blive sig selv, som Kierkegaard knytter til begrebet om selvet, stammer fra protestantismen og er således udtryk for et luthersk-protestantisk bestemt livs- og menneskesyn. Dalsgaard toner rent flag allerede fra udgangspunktet: Autenticitetskravet rummer en etik og en antropologi, som ikke blot er "præget af", men er en udfoldning af "den luthersk-protestantiske kristendom" (s. 10). "Kierkegaards tænkning om selvet er betinget af protestantismen og de særlige fordringer denne tradition stiller til mennesket" (s. 262). Kierkegaard er en kristen tænker – mere specifikt: han er en luthersk-protestantisk tænker.

I indledningen præsenteres selve projektet og problemstillingen: at afdække, hvad Kierkegaard mener om selvet og dets krav om autenticitet og at pege på det forhold, at ikke kun Kierkegaards horisont, men også nutidsmenneskets moderne livs- og menneskesyn, er bestemt af luthersk-protestantisk kristendom. Kierkegaards og vor tids opfattelse af, hvad mennesket er, kan artikuleres gennem en analyse af lutherdommen. Vores *selv*-forståelse (!) rummer et krav om, at vi skal være autentiske, vinde vores eksistens, hvilket Dalsgaard indfanger i en spidsformulering: "I kravet er indeholdt en forestilling om hvad

mennesket i sandhed *er*, og om at mennesket kan være i enten sandhed eller usandhed i forhold til denne væren. I autenticitetskravet ligger med andre ord ikke blot en etik, men også en antropologi – en etisk bestemt antropologi” (s. 11 f). Det betones i denne forbindelse, at det er ”en bærende tese at det sekulariserede selv også er et kristent selv” (s. 19). I lyset af dette fremhæver Dalsgaard to kristen-protestantiske bestemmelser af mennesket, der har afgørende betydning for Kierkegaards opfattelse af selvet og dets autenticitetskrav, nemlig (1) kravet om menneskets fuldstændige og helhjertede lydighed mod Gud sammenholdt med en antropologisk bestemmelse af mennesket, hvor viljen problematiseres, idet den ses som splittet; dette modsætningsforhold mellem lydighedskravet og viljens splittede natur fører til (2) en afvisning af tanken om, at mennesket kan leve op til kravet – altså at kravet er uopfyldeligt (s. 24).

Dalsgaard vedkender sig et slægtskab med undersøgelser af protestantismen hos Charles Taylor og Max Weber, men hvor disse orienterer sig mod calvinsk protestantisme, adskiller Dalsgaards afhandling sig ved at fokusere på den lutherske protestantisme (s. 16).

Anden del, *Kravet om fuldstændighed*, undersøger kristendommens bestemmelse af mennesket som vilje og bestemmelsen af viljen som splittet. Vi finder altså her en fremstilling af det, som hos Dalsgaard fører til den luthersk-protestantiske antropologi og dertilhørende etik, og som Kierkegaards bestemmelse af selvet har sin grund i. Først fokuseres der på en analyse af forholdet mellem vilje og lydighed. Fremstillingen centrerer sig (efter en afgrænsning af viljesbegrebet) omkring en analyse af den kristne viljesantropologi, sådan som vi finder den hos Augustin. Som kontrast bruges stoicismens viljesbegreb. Hvor viljen i stoicismen må ses som en vilje til perfektionering af sig selv, hvorfor den stoiske viljes opgave kan siges at være sig selv (s. 61 og 64), er viljens opgave i kristendommen gennem lydigheden at komme ud af sig selv (ss.) – en opgave mennesket ikke kan løse, men som ikke desto mindre bliver stående som kravet til mennesket. Luthers bestemmelse af synden som *incurvatus in se* (menneskets indkrogethed i sig selv) fremhæves her (s. 65).

I tredje del, *Selvet uden selvhjælp*, optages problemet, hvad mennesket kan og skal foretage sig, når det er stillet under den umulige fordring om at samle sin

splittede vilje og være udelt lydige over for en uforståelig Gud. Problematikken fokuseres i undertitlen "[d]en lutherske protestantismes opgør med gerningsretfærdigheden" (s. 79). Denne udgør sammen med den kristne viljeantropologi fra anden del "den ramme hvor indenfor jeg udlægger Kierkegaards begreb om selvet" (ss.).

Kierkegaard introduceres som den, der løfter arven fra Luthers opgør med gerningsretfærdigheden, nemlig i et opgør med *tænkningens* gerningsretfærdighed: forståelsen eller erkendelsen. Hermed rettes mennesket mod et bestemt sindelag: troen. Opgøret med erkendelsen får sin form gennem Kierkegaards betoning af, at kristentroen er paradoksal og derfor kun kan vindes i et diskontinuert spring (på de 70.000 favne vand) – modsat forståelsens kontinuerte skridt. Dalsgaard belyser problematikken gennem et dobbelt greb, hvor han behandler erkendelsens begrænsninger i forhold til henholdsvis den kristne teologi (centreret omkring *Philosophiske Smuler*) og den kristne antropologi (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*). Ifølge den kierkegaardske kristendom er mennesket et væsen, der ikke kan afgøre sig (og derved blive kristen i egentlig forstand) i tænkningen, og troen er som paradoks uerkendelig og derved også utilgængelig gennem tænkningen og erkendelsen. At være kristen er således at være stedt i en evig usikkerhed.

Herefter følger en fremstilling af Luthers bestemmelse af menneskets vilje som selvisk og dermed ufri. Dette leder frem til et af de centrale steder i bogen: påvisningen af sammenhængen mellem protestantisme og sekularisering. Menneskets opgave kan det ikke selv løse: Det skal forbedre sig og samle sig, men har ikke midlerne til at opfylde kravet. Derfor er det protestantiske selv jævnfør navnet på kapitlet "Selvet uden selvhjælp". Magtesløsheden fører til, at mennesket sættes fri. Når der ikke findes nogen særlige kristne gerninger, er alle livets almindelige gerninger vundet: "Spis og drik med glæde og vid, at dine gerninger er Gud velbehagelige", som Dalsgaard citerer Luther og *Prædikernes bog* for (s. 115). Frisættelsen udadtil skal imidlertid ses som modstykke til en inderliggørelse, idet troen bliver den opgave, som den kristne lydighed står i forhold til. Dalsgaard berører her det pietistiske element i Kierkegaards trosbestemmelse, og han fremhæver, at troens indre gerning ligesom de ydre gerninger ingen sikkerhed giver.

Analysen rammer nerven i såvel Kierkegaards protestantisme som det *selv*, Dalsgaard er på jagt efter: kapitlet kan derfor læses med stort udbytte. Man kan dog rette den kritik mod Dalsgaard, at han i to omgange vælger den deskriptive analyse, hvor man kunne have ønsket sig en mere kritisk undersøgelse. Jeg tænker her på de forbundne spørgsmål om, hvorvidt den kristne ifølge Kierkegaard (og Luther) faktisk *skal handle*, eller om troen og synderkendelsen er målet – og om troen i så fald kan ses som en egentlig (pietistisk) opgave (henholdsvis kapitel 3.1.2. og 3.2.)? Dalsgaard kan for så vidt indvende, at han ikke er forpligtet på at forsvare Kierkegaard, men da hans anliggende er en analyse af selvet, og da dette angiveligt har den struktur, som man finder i analysen af Kierkegaards protestantisme, er spørgsmål som disse ikke kun relevante for Kierkegaard-receptionen, men også for Dalsgaards eget projekt. Det hyppigt foretrukne svar: at mennesket blot må handle og leve i usikkerhed, er her ligeså utilstrækkeligt som altid.

Del fire, *Muligheder for autenticitet*, præsenterer os for en læsning af Kierkegaard, der sætter ham inden for den ramme, der er blevet etableret for det protestantiske selv. Der stilles to spørgsmål: På hvilken måde kaster Kierkegaard lys over beskrivelsen af selvet (rammen), og hvordan udfylder han selv denne ramme? Svaret finder vi gennem fire undersøgelser i form af analyser af: (1) den vilje, der sandt vil være sig selv hos Kierkegaard i *Sydommen til døden* og *Enten-Eller*; (2) henholdsvis de romantiske og kristne træk ved Kierkegaards begreb om selvet; (3) menneskets muligheder for at gøre sin vilje god; og (4) et bredere udblik i Kierkegaards forfatterskab med særligt henblik på at analysere eksemplariske fænomener, nemlig glæde, frimodighed og humor. Her finder vi også en direkte diskussion med dele af Kierkegaard-receptionen, idet Dalsgaard angriber tendensen til at læse Kierkegaards analyser eksistentielt neutrale og altså uden kristne forudsætninger. Heroverfor betoner Dalsgaard, at Kierkegaard *udlægger* de eksemplariske fænomener ud fra en luthersk-protestantisk hermeneutik – en kristelig forforståelse af fænomenerne. Forestillingen om en ikke-hermeneutisk fortolket, neutral fænomenologi afvises således for Kierkegaards vedkommende.

I del fem, *Tre dramatiske figurer*, præsenteres vi for tre illustrationer af det protestantiske selv fra filmens verden. Denne del er afgjort bogens svageste. I

bedste fald kan den ses som en ikke særligt præcis eller oplysende illustration. Men reelt er der tale om illustrationer, der faktisk skaber problemer i forhold til den særdeles klare og oplysende undersøgelse, som bogen ellers rummer. Illustrationer skal jo gerne tjene til at fremhæve det vigtige, men i dette tilfælde virker illustrationerne som karikaturer, unuancerede figurer, der giver indtryk af en alt for stereotyp opfattelse af luthersk protestantisme. Det ærgerlige er, at illustrationerne dermed skaber problemer. De er enten for lidt illustrative (for eksempel Agent Cooper fra *Twin Peaks*, der skal vise konflikten mellem stoisk vilje og det almindelige liv – fortjener denne pointe virkelig syv sider?), for upræcise (*The Dude* fra *The big Lebowski* illustrerer ”noget idealt, noget syndfrit” (s. 206), der ikke rigtig kan konkretiseres) eller for karikerede (Maria fra *The sound of music*, der gennem sit pligtforhold til livet og sit rene hjerte fremstilles som ideal: en samlet vilje i et almindeligt liv). Her bliver det tydeligt for læseren, at etiketten *protestantisme* spænder over et meget stort register, og at den aftapning, vi finder her, er så nært knyttet til romantikken, at den måske drukner i romantik.

Bogens sidste del, *Protestantisme og det moderne liv*, sætter undersøgelsen i relation til det moderne menneske. Protestantismen med dens sekulariserende træk stiller den kristne i en særlig livsopgave, der imidlertid ikke alene har betydning for den bekendende protestant. Fordi protestantismen er ’gået ind i’ historien og kulturen, protestantismens ’picture of the good’, som Dalsgaard kalder det med henvisning til Charles Taylor, er det moderne menneske præget af den samme livsopgave. Hvilken er så denne kristen-protestantisk men dog almene og moderne livsopgave? Jo, via Dalsgaards analyse ser vi, at protestantismens sekulariserende kristendom ”fastholder det jordiske i en relativitet der dæmmer op over for jordisk totalitarisme eller absolutisme” (s. 230). Den fælles livsopgave er derfor at ikke lade sig bestemme ved verden, men at opretholde en relaterende distance til den, hvor man husker det kierkegaardske dictum om, at mennesket skal forholde sig relativt til det relative og absolut til det absolutte – vel vidende at mennesket hele tiden tenderer mod absoluteringen af det relative.

Den protestantiske etik må ses som det konstante korrektiv, den vedvarende afsløring, af enhver tids absolutter og enhver tids etik(ker). Positionen gøres klar gennem en diskussion med Alasdair MacIntyres historisk-relativistiske

dydsetik: "Protestantismen [...] fjerner begrundelser, bryder en given tids etisk-praktiske paradigme. MacIntyres etik er helhed, protestantismens er brud i helheden" (s. 251). Den etik, som sekulariteten tilbyder ifølge Dalsgaard, er ikke en udtømmende etik, der leverer handlingsforeskrivende direktiver, men det er en omfattende etik "i den forstand at den angår menneskets forhold til livet i det hele taget" (s. 232). I sit opgør med MacIntyre betoner Dalsgaard, at hvor MacIntyre tilbyder en etik, der skal indtræde som en ny totalitet, så betoner protestantismen "en etik der i sit ideal fastholder en verden som sekulær" (s. 259).

Den protestantiske etik, som Dalsgaard tilbyder, er altså noget så særpræget som en absolutistisk funderet relativisme.

Dalsgaards bog er en overordentligt velskrevet og klar undersøgelse af selvet. Den leverer en perspektivrig analyse af, hvad menneskelivet er, og hvad der ligger bag vore spørgsmål om mening og etik. Det er store spørgsmål – ikke kun i kraft af deres åbenhed, men også i kraft af hvor store greb, man må foretage i en bog, der skal forblive overskuelig og læselig. Et af de bedste skudsmål, man kan give et filosofisk værk, er vel, at læsningen af det afslører og udfordrer – at det tænder et lys, der fra en ny vinkel kaster skygger og derved aftegner tilværelsen på en ny måde. Analysen i *Det protestantiske selv* gør netop dette. Også selv om grebene nogle steder, måske endda på det vigtigste sted, bliver for store. Dalsgaard demonstrerer, at han er klar over dette, når han åbner spørgsmålet om forholdet mellem protestantisme og romantik helt til sidst i bogen: "Hører disse to fænomener sammen?" spørger han (s. 256). Selvom han svarer, at de ikke nødvendigvis gør, må man konstatere, at de gør det i Dalsgaards analyse, og dermed bliver billedet af protestantismen noget ensidigt. Hvor er den dialektisk-teologiske kritik af al naturalisering (herunder romantiseringen af mennesket)? Og hvor er 'skabelsesteologien', der fastholder absolut værdi i det jordiske – uden at forfalde til katolsk humanistisk optimisme? Disse udeladelser skaber imidlertid ikke egentlige problemer for den analyse, Dalsgaard leverer. De medfører blot, at analysen må suppleres. Her har Dalsgaards bog givet særdeles gode muligheder for at tage tråden op.

Mennesket er et ceremonielt dyr

Peter K. Westergaard

Mennesket er et ceremonielt dyr (Ludwig Wittgensteins *Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'*)

Anis, 2013

221 sider

Kr. 249,-.

v/ Martin Hauberg-Lund

Peter K. Westergaards monografi *Mennesket er et ceremonielt dyr* søger skolastisk velfunderet at indfælde Ludwig Wittgensteins *Bemærkninger om Frazers 'Den gyldne gren'* (herefter *Bemærkninger*) i Wittgensteins filosofiske udvikling, så der – som det hedder på bogens bagside – kastes nyt lys over Wittgensteins religionsfilosofiske tænkning. (Udover Westergaards take på Wittgensteins *Bemærkninger* rummer bogen også Westergaards egne oversættelser af både *Bemærkninger* og væsentlige passager fra Frazers *Den gyldne gren*, så man har rig mulighed for at gå Westergaard efter i sømmene ved at konsultere teksten selv.)

Bogen er struktureret således, at vi efter et forord, en indledning og et afsnit, der introducerer til George Frazers indflydelsesrige antropologiske værk *Den gyldne gren*, af Westergaard indføres i den første af *Bemærkningers* to dele. Efter at have kridtet banen op for den første del af Wittgensteins *Bemærkninger* gennemgår Westergaard på adækvat vis de indtil videre lancerede læsninger af *Bemærkninger*. Efter endt redegørelse for disse fremlægger Westergaard sin egen fortolkning af *Bemærkningers* første del under overskriften "En rapsodi", da det fragmenterede, ufærdige og med løs hånd strøede ifølge Westergaard mere end noget andet karakteriserer Wittgensteins *Bemærkninger*. Med Pace Barrett, Clack, Motturi og mange flere kvalificerer Westergaard på overbevisende maner sin påstand om, at *Bemærkninger* i al sin enkelthed ikke kan siges at være udtryk for én bestemt intention, men derimod bør betragtes som udtryk for netop en rapsodisk samling udfald og sentenser, der dog har det til fælles, at de indvarsler Wittgensteins bevægelse fra hans tidlige til hans sene filosofiske indstilling.

Anden del af *Bemærkninger* fortolker Westergaard som udtryk for en religionsfilosofisk parallel til Wittgensteins psykologifilosofiske tænkning. Ifølge Westergaard, så svarer vores forholdsmåde til en på overfladen uforståelig religiøs ceremoni til vores forholdsmåde i mødet med et andet menneske, da "der foreligger et slægtskab mellem de psykologiske og de religiøse begrebsanvendelser." (s. 149). Anden del af Wittgensteins *Bemærkninger* til Frazers *Den gyldne gren* skal altså fra Westergaards perspektiv betragtes som en forskydning af det, som blandt andet Gilbert Ryle senere var med til at lancere som 'theory of mind'. Denne læsning søger Westergaard at redegøre for og kvalificerer op imod Clacks, Cioffis, Motturis og Rhees' respektive fortolkninger. Kontrasten til de allerede forefundne fortolkninger af *Bemærkningers* anden del synes imidlertid mindre klar at få øje på, og efter endt læsning forekommer Westergaards egen 'filosofisk psykologiske læsning' mere at være et supplement til det, som af de andre allerede er blevet sagt. For yderligere at betone og understrege, hvordan *Bemærkningers* anden del indvarsler overgangen til Wittgensteins senfilosofi trækker Westergaard klare veksler på Wittgensteins posthumt udgivne hoved-værk *Filosofiske Under søgelser* fra 1953.

Westergaards *Mennesket er et ceremonielt dyr* kan således ikke med speciel god mening og som samlet værk anbefales til folk, som blot leder efter en introduktion til Wittgensteins religionsfilosofiske overvejelser, men kan derimod med mere end god mening anbefales til folk, som i forvejen er enten bekendt med eller måske endda velbevandrede i Wittgensteins filosofiske arbejder. Westergaards værk er som sagt skolastisk velfunderet i en sådan grad, at teksten endog til tider stikker af udad en filologisk tangent, så man pludselig sidder og læser om de i centimeter angivne dimensioner på Wittgensteins løse papirer, lapper og sedler (cf. s. 110-111). Hvori pointen med redegørelsen for sådanne detaljer kan siges at bestå i henhold til Wittgensteins overordnede religionsfilosofiske projekt og livtag med Frazer, er svært at få øje på, men for den mere end gennemsnitligt energiske Wittgenstein-entusiast vil Westergaards filologiske nørderier givetvis være saftig læsning. Men som sagt har undertegnede anmelder svært ved at se, hvorledes et sådant *close up* af Wittgensteins kontorartikler skulle kunne være med til at kaste nyt lys over dennes religionsfilosofiske tænkning.

Nuvel! Lad det afslutningsvist være sagt, at Westergaards bog er overmåde velargumenteret, nøgtern og af gennemgribende saglig karakter. Hans filologiske akkuratesser er forbilledlig, og evnen til klart og sobert at ridse egne påstande op i tydelig kontrast til allerede eksisterende hypoteser på området er noget, som enhver akademiker med respekt for sig selv både kan og bør tage ved lære af. Især som akademisk afhandling kan bogen anbefales, men som sagt vil undertegnede råde dem, som blot søger en introduktion til Wittgensteins religionsfilosofiske arbejder til at gå efter andre titler. Men så er det jo godt, at Jens Glebe-Møller og Westergaard selv allerede i 1993 forfattede en religionsfilosofisk introduktion til Wittgensteins tænkning. Denne hedder *Ludwig Wittgenstein* og er ligesom *Mennesket er et ceremonielt dyr* udkommet på forlaget Anis.

At vide mere end man kan sige - en tavs dimension

Michael Polanyi.

Den tavse dimension (Original titel: *The Tacit Dimension*.)

Oversat af Tom Bøgeskov.

Forlaget Mindspace, 2012

Kr 198,-

134 sider

V/ Raket Blöndal Sveinsdóttir, cand. pæd. fil.

...sindet er sjælens øje, der kan se den "sande" virkelighed i fornuftens lys - Nej siger Polanyi, menneskelig erkendelse sker i en forening mellem krop og bevidsthed. "Vi kan vide mere end vi kan redegøre for" (s. 28).

Det intellektuelle syn på den menneskelige erkendelse, som beror på det krav at adskille bevidstheden fra kroppens handlinger, har sit ophav i Platons skrifter og er særlig synligt i hans berømte "hulelignelse". Hulelignelsens fokuspunkt er, hvordan menneskene skal undslippe sansernes tyranni ved at sætte deres lid til sindets evne til at føre dem ud af uvidenhedens hule og ind i de rene ideers klare lys. Sindet optræder i ligningen som sjælens øje i den forstand, at det er i stand til at se den "sande" virkelighed i fornuftens lys. Mange af filosofihistoriens store filosoffer så som Kant og Descartes har fulgt i

Platons spor, men Michael Polanyi (1891 - 1976) er uenig i dette syn på den menneskelige erkendelse, og i hans værk *Den tavse dimension* er det Polanyis filosofiske projekt at bevise sammenhængen mellem krop og bevidsthed. I den forbindelse diskuterer han forskelle og ligheder mellem sin egen teori og andre filosofiske traditioner som for eksempel fænomenologien.

Polanyi så sin værens- eller vidensontologi som en brobygning, hvor integration af viden (tavs og eksplicit) sker via emergens som organiserende princip. Begreb som intuition, og igennem den at handle og "vælge" rigtigt i situationen, er ifølge Polanyi et udtryk for tavs viden.

Det uforklarlige eller uudsigelige ved tavs viden kan også forklares ved, at når det gælder så forholdsvis simple, og alligevel ufattelig komplicerede, bevægelser som at svømme, gå eller cykle, hævder Polanyi, at færdigheden i stor grad bygger på den uforklarlige tavse dimension, altså nuets integration af handling og intention. Aktiviteten eller handlingen foregår "automatisk" og tavst og er meningsfuld for udøveren. Polanyi kalder dog ikke denne viden for automatisk, idet kroppen tager hensyn til omgivelser og situationen og kan ændre adfærd og foretage hensigtsmæssige justeringer af aktiviteten efter behov. Den slags regulering ville ikke finde sted automatisk og tilfældigt, erfaringen må derfor på en eller anden måde forefindes "lagret" i kroppen. Bevægelsen foregår altså på baggrund af kropslig erfaring og kan ikke redegøres for på sproglig vis.

Vi opfatter det omkringliggende, ud fra de enkelte kropslige sanseindtryk, og forholder os, ud fra disse interne processer, til det omkringliggende eksterne miljø. "At bruge en teori for at forstå naturen er at internalisere den. For vi retter opmærksomheden fra teorien mod de ting, vi ser i lyset af den, og vi er bevidste om teorien, mens vi bruger den på denne måde, i kraft af de fænomener, den tjener til at forklare. Det er derfor, matematisk teori kun kan læres ved at anvende den; den sande erkendelse af den ligger i vores evne til at bruge den" (s. 42). Citatet leder tankerne hen mod det erfaringsmæssige aspekt af tavs viden. At jeg har fået noget fortalt er ikke ensbetydende med, at jeg også kan anvende denne viden i praksis. Der ligger noget erfaringsafhængigt i tavs viden, og således ved vi mere, end vi sprogligt kan videreformidle. "*Øvelse gør mester*".

Bogens opbygning

Den tavse dimensions teoretiske indhold er opdelt i tre hovedafsnit opkaldt efter tre forelæsninger holdt af Polanyi i 1962; 1. *Tavs viden*, 2. *Emergens* og 3. *Et samfund af opdagere*. Udover disse indeholder bogen som det første en glimrende introduktion ved psykolog Allan Holmgren, hvor han kort, men præcist skitserer det videnskabelige landskab Polanyi befandt sig i, da han dannede teorien. Derudover præsenterer han en sammenfatning af mange af bogens hovedpointer og giver læseren et godt udgangspunkt til at læse videre. Dernæst følger forord ved økonom og nobelprisvinder Amartya Sen, der ligesom introduktionen bringer mange af bogens hovedpointer. Sen og Holmgren lader til at være enige om, at her foreligger en bemærkelsesværdig bog, hvis genudgivelse, og nu danske oversættelse, fortjener opmærksomhed, hvilket jeg erklærer mig enig i og kan anbefale den til alle læreanstalter, der beskæftiger sig med menneskelig viden og erkendelse indenfor en lang række humanistiske fag, såsom filosofi, pædagogik, sociologi og psykologi, samt indenfor sundhedsfag og vidensdesign. Udover de førnævnte afsnit rummer bogen en indledning af forfatteren, hvor han præsenterer bogens udgangspunkt, og afslutningsvis følger Polanyis uddybende noter samt indeks, der tilsammen gør bogen let at manøvrere rundt i.

Bogens budskab

På trods af bogens meget lille format, især sammenlignet med mange filosofiske hovedværker, skal man ikke tro, at den ikke rummer store opdagelser. Polanyi så selv sin opdagelse af strukturen i tavs viden, som sit vigtigste bidrag til filosofien. Hans hovedpointer i bogen er for det første, at vi ved mere, end vi kan sige, for det andet at vi besidder viden, selv om vi ikke er bevidst om den, for det tredje at al objektiv, eksplicit og bevidst viden forudsætter tavs viden, og for det fjerde at man ikke kan redegøre for sin erkendelse og perception på basis af et eksplicit regelsæt, procedurer eller algoritmer. Desuden mener Polanyi, at kroppen er forudsætningen for al viden, både den praktiske og den intellektuelle.

Man kan spørge sig selv, om ikke det vestlige civilisationsprojekt mister sin mening, når man håndhæver idealer som gennemsigtighed og eksplicitet? Og om ikke Michael Polanyi mænger sig med "videnskabens undergravere", såsom Kierkegaard, Nietzsche og Derrida, når han afviser muligheden for at

give den et rationelt fundament. Imidlertid distancerer Polanyi sig dog fra kritikken om skepticisme, som han anser for objektivismens tendens til at undergrave sig selv og påpeger, at når den kritiske refleksion, der kendetegner videnskaben, anvendes på dens egne forudsætninger, smuldrer dens fundament. Skepticisme skyldes ifølge Polanyi en ulykkelig kærlighed til selve det objektivistiske ideal. Polanyis budskab er, at de videnskabsformer, som vi spontant tager del i, kan rehabiliteres gennem vore erfaringer og kulturelle tilhørsforhold, altså ønsker han at vise, hvorledes videnskabens kreative impulser netop er forankret heri. Polanyi skriver endvidere, at videnskaben, fortsat, er den menneskelige ånds ypperste udtryksform. Mens det traditionelle fokus på objektiv (upersonlig) metode har mystificeret dette udtryk, ønsker Polanyi at kaste lys over den tilslørede forbindelse mellem videnskab og den menneskelige væremåde. Han problematiserer den moderne videnskabs mål om denne strenge objektive videnskab. Hvis tavs viden er fundamental for al viden, så ville tanken om at fjerne alle personlige elementer i videnskaben i grunden være at ødelægge den. Idealet om en objektiv videnskab ville dermed vise sig at være fundamentalt vildledende og en mulig kilde til katastrofale vildfarelser. Et eksempel på dette tager Polanyi direkte fra naturvidenskaberne. For at kunne opdage noget nyt er forskeren nødt til at kunne få øje på et problem, han ikke kender endnu, og for at forskningen skal blive original og spændende, skal dette problem være noget, ingen anden har fået øje på. At se et problem er at se noget, der er skjult eller have en anelse om en forbindelse mellem dele, som man endnu ikke har opfattet. Dette forhold søger han at belyse med sin teori om den tavse vidensdimension. Polanyi forsøger ikke at komme med den endegyldige sandhed, men netop afmystificere måden, hvorpå menneskets opdagelser om verden bliver til, med paralleller til Thomas Kuhns syn på eksplicitte og implicitte kognitive faktorer, der gør opdagelse mulig.

Tavs viden er blevet beskrevet som "knowing-how" i modsætning til "knowing-that" og indebærer, at man mestrer en færdighed, som er svær sprogligt at formidle til andre. Denne form for kropsforankret viden er karakteristisk for eksperten, der handler uden eksplicit at reflektere over "reglerne" eller delementerne i sin handling. Tavs viden ligger i kroppen og kan erhverves uden brug af sprog. Og som ovenfor diskuteret bygger tavs viden på erfaring, imitation og observation, den er således praktisk. Det, John

Dewey så berømt påpegede: "we learn by doing", kan udlægges i forhold til, hvordan læringsprocessen involverer, at vi "lever" os ind i handlingen i sådan en grad, at den, efter megen øvelse, til sidst "dvæler" i os. Den eneste måde, hvorpå vi kan demonstrere, at vi mestrer en færdighed, er ved at vise det i praksis, som ved for eksempel at løse en sudoku opgave, hvor det først er muligt at vise, at man forstår spillets regler, når man indsætter de manglende tal på den rigtige måde. Dermed er det sagt, at det er logisk at påstå, at man lige så lidt kan løse sudoku "i teorien", som man "i teorien", kan hamre søm i et bræt.

Til videre læsning kan jeg anbefale; *Michael Polanyi. The art of Knowing* af Mark Mitchell og *The Tacit Mode. Michael Polanyi's Postmodern Philosophy* af Jerry H. Gill.

Rakel Blöndal Sveinsdóttir er 34 år og islænding. BA fra Storstrømsseminariet i 2005 med fem års praksiserfaring indenfor det socialpædagogiske område. Har netop afleveret speciale med titlen: *Dannelsens etiske dimension - the ethical aspects of education* på Aarhus Universitet.

Søren Kierkegaard og græciteteten

Peter Thielst

Kierkegaard i Grækenland. På øhop i forfatterskabet

Det lille Forlag, 2013

144 sider

Kr. 188,-

v/ Anders Dræby Sørensen

Søren Kierkegaard i et idé- og filosofihistorisk perspektiv

Hvis vi vil forsøge at forstå Søren Kierkegaard ud fra et idé- og filosofihistorisk perspektiv, så er det muligt at åbne for hans forfatterskab med tre forskellige hovednøgler. For det første kan vi åbne Kierkegaard forfra og begribe hans forfatterskab som en forløber for især det 20. århundredes eksistensfilosofiske og -psykologiske tradition. For det andet kan vi kaste et sidevendt blik på Kierkegaard, og på den måde kan vi forstå forfatterskabets temaer og figurer

som et spejl af samtidens romantiske og idealistiske strømninger inden for filosofi og litteratur. Endelig kan vi åbne Kierkegaard bagfra og opfatte forfatterskabet som en særartet udløber af de vestlige tankesystemers to grundkilder, nemlig henholdsvis den jødisk-kristne og den græsk-romerske kulturtradition.

Den bagudvendte åbning af forfatterskabet

Den danske filosof og idéhistoriker Peter Thielst har beskæftiget sig med levende og lettilgængelig formidling af Kierkegaards tanker i mere end 30 år. I sin seneste bog kaster Thielst sig for første gang over den bagudvendte åbning af Kierkegaards forfatterskab. De tolv kapitler i *Kierkegaard i Grækenland* omhandler således Kierkegaards særlige mellemværende med græciteten.

Allerede i bogens første kapitel demonstrerer Thielst, at påvirkningen fra den antikke græske kultur ikke er tilfældig. Som borgerbarn fra en formuende familie gennemgår Kierkegaard nemlig en klassisk dannelse på Borgerdydskolen i København. Dermed bliver Kierkegaard ikke alene opflasket i det gammel- og nytestamentlige univers. Han får også en grundig indføring i grækernes og romernes oldtidscivilisation.

Thielst's ambition er netop at forfølge sporene af denne skolelærdom ved at gå kronologisk og eksegetisk til værks i Kierkegaards forfatterskab. På den måde kan Thielst demonstrere, at sporene bliver svagere efterhånden, som forfatterskabet skrider frem. Thielst kunne også have valgt en mere tematisk fortolkningsstrategi, som jeg vil lægge til grund for min anmeldelse. På den måde ville hans bog ikke alene have været mere brugervenlig. En tematisk strategi ville også have gjort det nemmere at spørge til, hvorvidt Kierkegaard ikke blot direkte refererer og bruger de oldgræske tekster men også adopterer og inkarnerer græciteten i sit forfatterskab. Hvor befinder vi os egentlig på skalaen mellem en distanceret eksegesi og en mere omfattende gentagelse?

Sokrates

I bogens andet, syvende og tolvte kapitel undersøger Thielst den centrale betydning, som Sokrates har for Kierkegaard. Bogens andet kapitel tager fat på Kierkegaards magisterafhandling *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates* fra 1841. Titlen angiver afhandlingens formål, der består i at diskutere ironien som metodebegreb. Ifølge Kierkegaard er ironien nemlig den

filosofiske metode, som Sokrates benytter i Xenofons, Aristofanes og Platons overleverede skildringer af ham. Men Kierkegaard finder også ironien interessant, fordi den tyske filosof Georg Wilhelm Friedrich Hegel langer ud efter samtidens romantiske strømninger for at netop at være forankret i ironien. Ifølge Hegel består miséren ved denne forankring i, at romantikken dermed ender med at reducere alle alvorlige og moralske spørgsmål til pjank og nihilisme. Kierkegaard spænder buen for kritikken endnu mere stramt og påpeger, at romantikkens ironi i sidste ende leder den til at relativere alt, og dermed fører ironien til intet. Som Thielst viser, benytter Kierkegaard både Sokrates til at indkredse og overskride sin kritik af romantikernes ironi. I slutningen af sin afhandling demonstrerer Kierkegaard således, at Sokrates ikke bare er en forløber for romantikkens destruktive ironi. Kierkegaard har også sans for en behersket og dermed langt mere konstruktiv brug af ironien. En særlig brug af ironien, der ikke bare er negativ og problematiserende, men som derimod kan lægge et engageret tryk på virkeligheden og dermed fungere opbyggeligt.

I syvende kapitel tager Thielst os med omkring Kierkegaards værk *Philosophiske Smuler* fra 1844, og nu er det for at diskutere Sokrates som repræsentant for Platons læringsteori. Da mennesket har direkte del i logos, kan det ifølge Platon bringes til at generindre den evige indsigt i det værendes orden. Filosofien inkarnerer netop en længsel efter denne indsigt, visdommen, og Sokrates spiller rollen som en jordmoder, der skal hjælpe den enkelte frem til en fødsel af den visdom, som hviler i den enkelte selv. For Kierkegaard udgør det filosofiske imidlertid et underordnet anliggende, og derfor modstiller han Sokrates med Jesus, der er underviser i troen som sandheden i det personlige liv og ikke sandheden i fornuften.

I tolvte kapitel viser Thielst, hvordan vi genfinder modstillingen af det sokratiske og det kristne i *Sygdommen til døden* fra 1849. Heri konstruerer Kierkegaard en sokratiske definition af synd ved at påpege, hvordan Platon begrunder ondskaben i menneskets uvidenhed. Samtidig afviser Kierkegaard denne definition som naiv, idet han formår at mobilisere en særlig psykologisk indsigt i menneskenaturen. En indsigt, der er blevet central for moralpsykologien og den aktuelle revitalisering af ondskabsbegrebet, og som på sin vis var afgørende for, at retspsykiatrien fik en særlig interesse i for psykopaten

som psykopatologisk figur i slutningen af 1800-tallet. Ifølge Kierkegaard er det nemlig menneskets vilje og ikke dets viden, der er afgørende for, om det handler i ond eller god hensigt. Her kan man indvende, at Kierkegaard får forenklet den oldgræske etik lidt rigeligt, og at den vestlige begrebsliggørelse af det onde har en særlig forankring i den jødisk-kristne kulturtradition.

Tragedien

I bogens tredje, fjerde og femte kapitel tager Thielst fat på Kierkegaards behandling af de oldgræske tragedier om henholdsvis Antigone, Narkissos og Agamemnon i værkerne *Enten-Eller* og *Frygt og Bæven* fra 1843. Ifølge Thielst er det Kierkegaards afsluttede forlovelse med Regine Olsen, der udgør den egentlige anledning til hans interesse for Antigone. Ved hjælp af figuren Antigone kan Kierkegaard demonstrere, hvordan det centrale moment i den græske tragedie består i den fatale handling, som er forbundet med skyld og fører til sorg. Hermed viser den græske mentalitet sig i en næsten naiv simpelhed, som danner en skærende kontrast til det moderne menneskes - og dermed Kierkegaards egen - gennemreflekterende forplumring i sine psykologiske dramaer.

På tilsvarende vis handler Kierkegaards interesse for Narkissos egentlig om at anvende en græsk tragediefigur til at iscenesætte en eksistentiel problematik, som hører hjemme i moderniteten. Nu er det blot ikke i form af en kontrast - men derimod en parallelfigur, idet Kierkegaard bruger Narkissos til at illustrere, hvordan æstetikerens fortvivlelse over ikke at ville være sig selv paradoksalt nok kan vise sig i form af en kompenserende selvoptagethed. I 1989 udgav Thielst en lille bog om narcissismeteorien. Derfor er han udmærket klar over, at den amerikanske psykoanalytiker Heinz Kohut mere end hundrede år senere baserer sin teori om den narcissistiske personlighedsforstyrrelse på præcis den samme pointe. Det er nok også grunden til, at Thielst på netop dette sted i bogen afviger fra den bagudvendte fortolkningsstrategi for at give plads til en kort tematisering af overlappet mellem Kierkegaards illustration af æstetikerens Johannes Forførelsen og den psykoanalytiske narcissismediskurs.

Til gengæld er Thielst ikke alene tilbage på den bagudvendte fortolkningskurs i kapitlet, der handler om Kierkegaards interesse for Agamemnon. Thielst får

også lavet en ny biografisk kobling til den afsluttede forlovelse med Regine Olsen. Nu er det bare ikke spørgsmålet om skyld og sorg men derimod om selve det tragiske valg, som ifølge Thielst både er Kierkegaards personlige og intellektuelle anledning. Kierkegaard laver nemlig en sammenligning mellem Abrahams ofring af Isak og Agamemnons ofring af Ifigenia for at kunne undersøge, om det på nogen måde kan forsvares at undvige fra den etiske pligt og ansvarlighed. Kierkegaards radikalitet viser sig ved, at han dumper Agamemnons beslutning men derimod forsvare Abrahams handling med henvisning til, at Abraham blot følger Guds ord. Det er lige netop kun den kristne tro, og dermed Guds sandhed, som kan sanktionere en suspension af det etiske.

Bogen kunne have glimret ved en mere dybdeborende behandling af den tragiske dimension i Kierkegaards forfatterskab, men Thielst får taget os pænt omkring de mest åbenlyse spor fra den oldgræske tragedie.

De førsokratiske filosoffer

En del filosofihistorikere har for vane at kategorisere de græske filosoffer før Sokrates under ét. I bogens sjette kapitel gentager Thielst denne kategorisering. Han lader den nemlig fungere som en underbygning af Kierkegaards diskussion af netop gentagelsen i værket af samme navn fra 1843. Kierkegaards udgangspunkt er en modstilling af Eleaternes (Parmenides' og Zenons) antagelse om, at bevægelse er umulig med Heraklits antagelse om, at alt er bevægelse. Kierkegaard bruger Hegels dialektik til at mediere denne modstilling, og gentagelsen udgør derfor en syntese, som får en forskellig form i det æstetiske, etiske og religiøse eksistensstadium. Her påpeger Thielst, at Kierkegaard mangler at inddrage et tredje græsk gentagelsestema, nemlig Empedokles' idé om den evige genkomst, der får en vis betydning hos Friedrich Nietzsche.

Symposium og Eros

I kapitel otte og ni tager Thielst os med omkring Kierkegaards inspiration fra Platons berømte dialog *Symposium*. I *Begrebet Angst* fra 1844 beskriver Kierkegaard, hvordan åndens tilsynekomst er en forudsætning for arvesynden, der muliggør kønsforskellen som sanselig og fysisk seksualitet. Samtidig er åndens tilsynekomst en forudsætning for angsten, og angsten melder sig

klarest i seksualakten, hvor åndeligheden til gengæld sættes helt ud af kraft. Ifølge Kierkegaard er denne kønslige angstfuldhed stærkest hos kvinden, og hendes bestemmelse i skønheden gør hende naiv og åndsforladt og dermed beskyttet for den alvorlige, eksistentielle angst. Den græske kultur er netop præget af den samme naivitet i forholdet til seksualiteten, og dens kvindagtige fokusering på skønheden betyder i en vis forstand, at græciteten er åndløs og derfor indeholder en latent angst. Her mener Thielst, at Kierkegaard forenkler grækernes idé om Eros, men det ender han på sin vis også selv med at gøre. I stil med den franske idéhistoriker Michel Foucault vil Thielst vise, at grækerne havde en etisk (og æstetisk) tilgang til begær og erotik, som derfor ikke handlede om angst. Hvis vi derimod følger den franske filosofihistoriker Pierre Hadot, kan vi sige, at omdrejningspunktet i grækernes kultur var en bestræbelse på at beskytte og kultivere det sårbare menneskeliv gennem en udvikling af rationelle livspraksisser, der var knyttet til en spirituel erfaringsramme. I dialogen *Symposium* fortæller Sokrates os netop, at vi kan overvinde vores sårbare menneskelivs udleverethed til vores egne dyriske vildskab og uvished gennem en spirituel tilnærmelse til Eros. Nemlig som en guddommelig kraft, der kan transformere vores sjæl og forene os med det guddommelige. Og hermed er der ikke så langt fra Platons dialog til Kierkegaards værk *Kjerlighedens Gjerninger* fra 1847.

I teksten *In vino veritas* fra 1845 gentager Kierkegaard set-uppet fra *Symposium*, nu som et andet drikkelag blandt fiktive personer. I bogens niende kapitel viser Thielst os, at emnet for drikkelagets taler ikke er Eros men derimod kvindens væsen. For en nutidig læser forekommer mange af talerne en smule komiske og stærkt prægede af datidens kvindesyn. Alligevel er der også i dag relevant indsigt at hente i Kierkegaards tekst, først og fremmest i Kierkegaards skildring af forførerens forbrugsorienterede forhold til andre mennesker.

Komedien

Umberto Ecos roman *Rosens navn* fra 1980 gjorde det almindeligt kendt, at Aristoteles' skrift *Poetikken* indeholdt en anden del, som er gået tabt for eftertiden. Mens den første del især kredser om tragedien, tager anden del fat på komedien. I kapitel elleve viser Thielst os, hvordan poetikkens første del dog indeholder en definition af komedien, som finder vej til Kierkegaards

beskrivelse af forskellen på ironikeren og humoristen - som forskellen på tragikeren og komikeren. Mens det tragiske udspringer af den lidende modsigelse, består det komiske således i den smerteløse modsigelse og er dermed tættere på den eksistentielle heling i sandhed. Samtidig bærer humoristen på en skjult smerte, og gennem sin interesse for det latterlige røber humoristen i sin nøgne ærlighed det tragiske ved sin egen eksistens. Selv om netop denne pointe udgør en del af det dramaturgiske grundlag for vor tids stand up comedy, ville Kierkegaard næppe mene, at komikere som Casper Christensen og Frank Hvam er særligt dybe eksistenser. Deres komedieren er nemlig ikke drevet af det samme etiske sindelag, som udmærker Kierkegaards humorist.

En formidlingsbog

Thielst inddrager også et kort kapitel omkring figuren Periander i sin glimrende kortlægning af Kierkegaards interesse for græciteten. Generelt er Thielst ude i et relevant og spændende men derimod hverken originalt eller nyt forehavende. Da målet med bogen først og fremmest er formidling og ikke forskning, kan det i et vist omfang godtgøre, at Thielst ikke får inddraget den aktuelle forskning i emnet, for eksempel det dobbeltbind om Kierkegaard og den græske verden, som Søren Kierkegaard Forskningscentret udgav i 2010 via forlaget Ashgate. Eller for den sags skyld de seneste års diskussioner af den amerikanske filosof Alistair MacIntyres modstilling af Kierkegaard og den græskfødte dydsetik. Derfor er bogen også mest velegnet til undervisningsbrug i gymnasieskolen eller som en populær introduktion til en særlig idé-historisk tone i Kierkegaards forfatterskab.

Om revolution

Hannah Arendt

Om Revolution

Oversat af Joachim Wrang og efterskrift ved Mikkel Thorup

Forlaget Klim, 2012

362 sider

Kr. 329,-

v/ Zeynep Üsüdü

Hannah Arendts *Om revolution* er 50 år efter originaludgaven på amerikansk endelig oversat til dansk. Umiddelbart kan titlen give associationer til en forældet marxistisk dagsorden, men nej. *Om Revolution* er på alle måder en relevant udgivelse. Ikke blot med tanke på de seneste års råb og kamp for frihed i forbindelse med det arabiske forår, men også på grund af Arendts tematisering af højaktuelle politiske problemstillinger, for eksempel spørgsmålet om legitimering af krig og vold i frihedens navn, forholdet mellem offentlig frihed og privat lykke samt hendes kritik af det repræsentative demokrati og de frihedsbegreber, som fortsat ligger til grund for liberale og sociale selvforståelser.

Om Revolution er ikke blandt Arendts mest læste værker. Muligvis fordi hendes begreb om offentlig frihed som mål for revolutioner både adskiller sig fra det liberalistiske negative frihedsbegreb og de socialistiske positioners forankring af frihed i sociale forhold. På dette punkt er værket både originalt og provokerende. Konstruktivt peger Arendt på muligheden for et liberalt (ikke liberalistisk!) positivt begreb om frihed som mål for det politiske. Men samtidig kommer denne frihed til udtryk i en meget skarp adskillelse mellem politisk frihed og social nødvendighed. Det medfører en bestemmelse af det politiske, som kan synes distanceret i forhold til mere dagligdags politiske spørgsmål vedrørende indretningen af vores samfund i overensstemmelse med basale menneskelige behov.

Om revolution indledes af Hannah Arendt selv og efterfølges af seks kapitler, som hver beskæftiger sig med forskellige aspekter af revolutions-

problematikken. I sin indledning introducerer Hannah Arendt den moderne tænkings tilbøjelighed til at sammentænke krig og revolution ud fra fænomenet vold som fællesnævner. Da målet med revolution er frihed, kommer denne sammentækning til udtryk i spørgsmålet om, hvordan vi kan legitimere brugen af vold (eksempelvis i forbindelse med krig). Vold tænkes her som et middel til opnåelsen af frihed. Arendt stiller sig kritisk i forhold til denne præmis og udfolder sin kritik i idéhistoriske læsninger af henholdsvis den franske og den amerikanske revolution og de politisk-teoretiske og filosofiske implikationer heraf. Arendts negative syn på den franske revolution og hendes positive tolkning af den amerikanske revolution etablerer den primære historiske reference gennem hele bogen.

Første kapitel omhandler revolutionsbegrebets betydning. Arendt påviser, på hvilken måde revolutionsbegrebet, i modsætning til beslægtede begreber som revolte, oprør, opstand og lignende, essentielt er bestemt ved forestillingen om muligheden for etableringen af en ny begyndelse. Målet med en revolution er herved ikke blot befrielse fra eksisterende magtstrukturer, men derimod etableringen af politisk frihed. Helt konkret vil det sige etableringen af en forfatning og en republik.

Arendt giver etymologiske uddybninger af begrebet revolution ved at pege på fremkomsten af begrebet i moderne tid (under den franske revolution) i betydningen noget uafvendeligt. I forhold til begrebets etymologiske kilder i det antikke begreb om tid som en cyklus af tilbagevendende begivenheder, udtrykker det moderne revolutionsbegreb en forskydning fra det tilbagevendende til det historisk nødvendige.

Kapitel to og tre er måske bogens mest provokerende. Det højeste politiske gode for Hannah Arendt er offentlig frihed. Frihed står her i modsætning til nødvendighed, som danner grundlag for det sociale spørgsmål, det vil sige spørgsmålet om, hvem der har brug for hvad. Hendes pointe er, at det sociale spørgsmål, som udtrykker folkets behov for lykke, er et præ-politisk spørgsmål. Arendt anerkender, at der kan gives nødvendige sociale betingelser og behov på andre præmisser end politiske, men hun forholder sig stærkt kritisk til forestillingen om, at politikens væsen består i at sikre disse. En direkte og meget relevant følge heraf er en problematisering af statens funktion som en

tilvejebringelse af privat lykke for flest mulige mennesker. Arendt udfolder dette forhold mellem læsninger af de forskellige motivationsfaktorer, som gjorde sig gældende under den franske og den amerikanske revolution. Meget kort er hendes præmis, at den massive fattigdom i Frankrig, i modsætning til Amerika, medførte, at det sociale spørgsmål formåede at fortrænge frihed som målet for den franske revolution.

I de efterfølgende to kapitler (fjerde og femte) behandler Arendt revolutionens iboende grundlæggelsesproblematik. Da revolutioner udspringer af en situation, hvor den eksisterende stat har mistet autoritet og et nyt grundlag for frihed ønskes, opstår der i selve grundlæggelsen af en ny republik et legitimeringsproblem. Med reference til det forskellige historiske udgangspunkt for henholdsvis den franske og den amerikanske revolution viser Arendt, på hvilken måde de amerikanske revolutionære (i modsætning til de franske) formåede at overkomme dette problem. Med distinktionen mellem nationalstatsprincippet (Frankrig) og det føderale system (Amerika) forklarer Arendt, at republikken i Amerika fik autoritet i kraft af at blive konstitueret med udgangspunkt i allerede eksisterende underordnede selvstyreenheder (distrikter, amter, *townships*). Det amerikanske udgangspunkt muliggjorde herved en fjernelse fra den kontinentale tradition for at tænke legitimeringen af enhver ny begyndelse ud fra absolutter (for eksempel udtrykt i evnældige herskere). Som følge heraf peger Arendt på den afgørende politiske fornyelse i de amerikanske revolutionæres insisteren på en adskillelse af magt og autoritet. Dette kom konkret til udtryk i, at senatet som lovgivende magt skulle stå til ansvar for domstolenes autoritet. Arendt trækker idéhistoriske linjer tilbage til det romerske senat i sin udfoldelse af den amerikanske idéverdens inspirationskilder og teoretiske mulighedsbetingelser.

I sjette og sidste kapitel søger Hannah Arendt at understrege revolutionens tabte arv, nemlig erkendelsen af, at revolutioner udtrykker et behov for etableringen af frihed. Hun kritiserer de sociale såvel som liberale demokratier for deres manglende ressourcer for etableringen af politisk frihed, som på den ene side ikke kan etableres på et rent negativt frihedsbegreb og på den anden side ikke kan identificeres med positive borgerrettigheder. Politisk frihed etableres i en republik, hvor den politiske magt resideres i folket. Fortsat

meget vedkommende kritiserer Arendt det repræsentative demokrati med dets partisystemer, fireårige valg og politikeres administration af folkets private interesser. Denne styreform er i Arendts tolkning udtryk for folkets frivillige afgivelse af magt til en regering, hvilket medfører frasigelsen af muligheden for offentlig frihed. Folket trækker sig tilbage til en sfære af rene private interesser, og politikere bliver til administrative ledere og bureaukrater. I forlængelse heraf peger Arendt på nødvendigheden af et politisk rum, hvor folket har mulighed for at agere som borgere og handle politisk. I sit forsøg på at pege på en konkret udformning af en sådan styreform beskriver Arendt muligheden for lokale, selvstyrende organer, som hver især organiserer sig blandt ligemænd og konstituerer sig politisk.

Arendts egen tekst efterfølges af slutnoter, efterskrift ved Mikkil Thorup samt et personregister. Thorups efterskrift er meget givtigt. Både som introduktion til hovedtematikkerne i bogen og ved en indskrivning af *Om Revolution* i Arendts øvrige forfatterskab såvel som i revolutionsteorien. Endelig formår det meget præcist at sætte begreb på teoretiske svagheder ved og udfordringer for Arendts tænkning.

Arendt skriver klart og forståeligt og meget vidende. Hun balancerer sin kritiske læsning i krydsfeltet mellem idéhistorie, politisk teori og filosofi. Hendes referencer trækker på Frankrigs og Amerikas revolutions- og forfatningshistorie, på de revolutionæres egen selvforståelse (som kommer til udtryk i datidens beskrivelser), på moderne politiske tænkere og endelig på antikkens tankeverden. Bogen kræver derfor meget af sin læser. Men selv uden større kendskab til Arendts øvrige tænkning eller forudsætninger for at kunne tage stilling til hendes historiske tolkning burde enhver læser, der interesserer sig for grundlæggende kategorier som frihed, politik, stat, revolution m.fl. få stof til eftertanke. Arendt er den type tænker, som formår at give sine ord så megen vægt, at man, uanset om man er enig med hende eller ej, får lyst til at læse mere af alt det, hun skriver om – hvilket ikke er så lidt.