

Carl Erik Kühl

OM MIT PRAXIOLOGISKE ARBEJDE

(1980?)

Det er væsentligt at kigge bag over skulderen, men det er en pokkers umagelig stilling. Gud ske lov at min egen næse og mine egne støvlers næse normalt vender samme vej, og lad det gennem forsynet være forklaret, at rekonstruktionen af den tilbagelagte vej må ske i lyset af, hvad vejen førte til - dvs. *fra* det sted, hvor man lod sig foranledige til at strække halsen.

Jeg er oprindeligt skolet i den Oxford-analytiske filosofi. Det var den sene Wittgenstein, man studerede mest intensivt. Det giver god mening at sige, at de første konturer af det praxiologiske område kommer til syne, idet vi følger Wittgenstein loyalt på vej og samtidig opdager, at vi hermed har fjernet os fra den analytiske filosofi:

Ved sine begreber om sprogets *brug* træder Wittgenstein op imod det videnskabelige sprogs primat, dvs. mod en tradition, som er så gammel som logikken og metafysikken selv. Domsudsagnet - dommen, påstanden - er naturligvis også "sprog i brug". Men netop fordi domsudsagnet skal formidle et egentligt, sagligt erkendelsesindhold - blotlægge et sagsforhold - og *ikke mere* end det, må den videnskabelige sproglighed finde sted i glemsel af sin egen handlingskarakter, sin kontekst, sin historie: sin *konkretisering*. Når sprogfilosofien giver sig til at betone sproget i brug, må den også skifte paradigme: domsudsagnet, sprogbrugen i udtrykkelig glemsel af sin egen brugskarakter, må blive et *afledt* fænomen, en afledt form for sprogbrug. Samtidig med at hele filosofiens historie, vor egen filosofiske praxis og herunder vor egen hævde af saglighedens sammenhæng med glemslen - det hele må finde sted på saglighedens grund.

Wittgenstein opsøger sproget i brug i enkle praktiske situationer: En håndværksmester har en dreng stående med værktøjskassen; når han får brug for et nyt stykke værktøj, beder han drengen række det, idet han simpelthen siger navnet på værktøjet; når han er færdig med et stykke værktøj, rækker han det - uden ord - tilbage igen. Wittgenstein viser, hvorledes et sprogligt udsagn får sin bestemte mening ved at udsiges i en bestemt (praktisk) sammenhæng, et bestemt (praktisk) rum. Og praxiologien drager heraf den lære, at overhovedet det praktiske rum, brugssammenhængen, redskabernes samhørighed med hinanden, med materialerne og med de folk, der håndterer dem, må studeres, før analysen af selve sprogligheden kan genoptages. Hvad er overhovedet en specifikt sproglig handling i den skitserede situation? At give en ordre er det vel; men hvorledes med det at adlyde den - uden - ord? Og når håndværkeren rækker det færdigbrugte værktøj tilbage - uden ord - giver han så en ordre? I konsekvens af Wittgenstein's sprogfilosofiske projekt er man tilsyneladende henvist til at suspendere den specifikt sproglige praxis som tema og vende sig mod menneskelig praxis slet og ret.

Hvad Wittgenstein i dag betyder for praxiologien, er især - sådan som jeg ser det - en bestemt "arbejdsetik", som imidlertid er nok så substantiel i praxiologisk tænkning: et krav om, at al begrebsdannelse sker ud fra eksempler. Jeg siger "ud fra", fordi eksemplet skal, være mere end en eksemplificerende instans af et - i øvrigt allerede bestemt - almenbegreb. Praxiologien studerer snarere eksemplet for at finde, ud af, hvad det eksemplificerer!

Analysen af opgaver, landskaber og redskaber optager en mærkbar del af praxiologien til i dag; selv har jeg i det sidste år udarbejdet en del få-siders analyser under titlen *Ting i verden*. Om end kravet om at være "konkret" er i høj kurs for tiden, har det undertiden været vanskeligt at formidle netop de praxiologiske case studies som filosofisk indsigt. Personligt er jeg meget fascineret af, hvorledes en række klassiske filosoffer og problemstillinger kommer ud i kød og blod, når jeg forsøger at udlægge den forståelse, som bor i f.eks. et skomagerværksted, og som meddeler

håndværker, redskaber og lokaliteter en konstitutiv samhørighed, afdækker en verden. Filosofien *er* nemlig af kød og blod, og på jorden står enhver filosofisk foranlediget abstraktion sin prøve: ordet skal på ny kunne blive kød! Det er der for så vidt ikke noget nyt i. Aristoteles henter sine begreber om form og stof fra ét eksempel: frembringelsen af en lerkrukke. Det er kun vis-a-vis dette eksempel, begreberne virkelig passer som hånd i handske. Alligevel får Aristoteles gennem denne iagttagelse øjne at se meget langt med.

Ethvert moment af praktisk forståelse er selv *forstående* funderet i en verden, som den specifikke praxis kalder sin. Og praxiologien arbejder som *hermeneutisk* disciplin under lede-spørgsmål som dette: Hvad er det, skomageren allerede har forstået, for så vidt 1) han netop nu banker læderet til; for så vidt 2) det at banke læderet indgår i det at lave sko; og for så vidt 3) vi - idet vi kalder ham skomager - lader ham, at han forstår at lave sko? Besvarelsen af spørgsmålet sker tendentielt som rekonstruktion af en verden *som* verden. Hermed er det også antydnet, hvorledes Heidegger med hovedværket *Sein und Zeit* og en række senere skrifter kommer til at stå centralt. Hos Heidegger sker udviklingen af begreber som In-der-Welt-sein, Zuhandenheit/Vorhandenheit, Verstehen, Besorgen, Bedeutsamkeit etc. i en - for ham - højere sags tjeneste, idet den skal sætte ham i stand til på ny at stille filosofiens dybeste og første spørgsmål: værensspørgsmålet. Så vidt kommer han ikke. Det skyldes ikke, at han senere genkender rekursen til den forståelse af tilværelsen, mennesket netop er *til* med - den forståelse af verden, mennesket netop er i verden, med - som en fejlposition. Det er projektet selv, han kommer i tvivl om. Derfor kan den publicerede *del* af projektet *Sein und Zeit* stå som én af de "klassikere", praxiologien mest umiddelbart træder i dialog med.

I høstsemestret 1974(?) har jeg i Tromsø holdt forelæsninger og seminar over *Sein und Zeit*. Jeg har løbende ladet forelæsningerne stencilere som "Noter til Heidegger's 'Sein und Zeit'". De udgør nu et ca. 50-siders kompendium til en række af de Daseinsanalyser, som står praxiologien nærmest.

Tidsanalyserne i *Sein und Zeit* betegner bogens anden halvdel og er næppe mindre væsentlige for praxiologien. Men vi er nok først ved at tage ved lære af dem nu. En god del af de praxiologiske skrifter fra de første år har efter min mening sin svaghed i de tidskonceptioner, de implicit kolporterer. Selv har jeg på grund af mit tilhørsforhold til musik og musikvidenskab haft "dobbelt" foranledning til at beskæftige mig med tid og tidslighed. Afhandlingen *Tiden Høren Væren* (ca. 100 sider) fra 1973 tager i så henseende ved lære af Heidegger. I afhandlingens tredje del "Musikalske omgangsformer" forsøger jeg at bygge tidstolkningen ind i en i øvrigt streng praxiologisk analyse. "Musikalske omgangsformer" bringes i Norsk Filosofisk Tidsskrift", nr. 3 1974.

Heidegger har undertiden hørt kritik, fordi han henter mange af sine praktiske eksempler fra en verden af i går. Praxiologiens eksempler minder om Heideggers. Hvad vil vi da med bønder med hest og plov, håndskomagere, brændehuggere og andre folk, andet arbejde og anden teknologi, som i vort samfund - begræd det eller lad være - prægede verden i forgårs? Svar: vi opsøger først praxis, hvor praxis er gennemsigtig for sig selv. Det er det produktive arbejde ikke i det industrialiserede, kapitalistiske samfund - til gengæld er det dér, vi lever. Men den gode karakteristisk af ugenomsigtigheden forudsætter kendskab til, hvad gennemomsigtigheden måtte bestå i. Først de, som har været oppe i solen, vender tilbage til de bundne i hulen med indsigt i, hvad blindhed vil sige. Det er da en god strategi ved analyse af fremmedgørelsen først at tænke en oprindelig samhørighed imellem mennesker indbyrdes og imellem mennesker og ting, for *derefter* at udlægge og karakterisere de tilslørende instanser ved det, de tilslører, og ved måden, på hvilken tilsløringen iværksættes.

Det sidste bringer Marx ind. *Kapitalen* forholder sig ganske vist - til dels programmatisk - uinteressert til "tilsløringens fænomenologi", og på 30-40 sider gør den sig på en gang - over kategorien brugsværdi - færdig med redskaber, værktøj, værksteder, værkstedsindretninger osv. Alligevel bliver "Kapitalen" nok praxiologiens tredje klassiker med sin eksponering af den *logik*, som enhver lønarbejder i sit *virke* er subsumeret, og som selv den mest minutiøse hermeneutisk-praxiologiske analyse af arbejdets *virkelighed* principielt ikke *kan* opdage!

Den sene Marx har bl.a. det til fælles med den sene Wittgenstein og den sene Heidegger, at dét at tage ham på ordet er at fornægte hans værk som mulig håndbog eller lige frem som bibel for sin

egen tænkning, sin egen filosofiske eller politiske praxis. Marx' indignation er grundlæggende vendt imod varebyttet af den menneskelige arbejdskraft. For at komme til orde vedrørende spaltningen imellem reproduceret og akkumuleret arbejdskraft må Marx et langt stykke vej dele platform med genstanden for sin kritik: hævde, at tingene er til for, og at arbejdet sker for at tjene menneskelige formål.

Forholder det sig da ikke således? Jo, det gør det rigtignok. Men ikke ved en evig sandhed. Før kapitalismen effektuerer - og *kan* effektuere - arbejderens fremmedgørelse fra produktet, har en nok så afgørende spaltning fundet sted. Ved den lades en del af menneskelivet, arbejdet, tjenende underordne resten af menneskelivet - som da bliver det egentlige liv - som middel til mål. Denne spaltning er en nødvendig forudsætning for, at et samfund nogensinde kan give spillerum for et fænomen "produktivkræfternes udvikling", som atter, er en nødvendig forudsætning for kapitalismens opkomst. "Med redskab B frembringer vi hurtigere det-og-det gode end med redskab A - altså erstatter vi det gamle redskab A med det ny redskab B!": Dette ræsonnement er som form bare gyldigt, dersom "vi" er de samme, hvad enten "vi" bruger A eller B. I modsat fald er det meningsløst. Og det er netop tilfældet, så længe reproduktionsmåden selv er indeholdt i begrebet om det reproducerede liv. I artiklen "Sokrates og, samfundets tilblivelse" (Tromsø 1974) udlægger jeg spaltningens teori. Det sker ud fra en - lidet påagtet passage - i Platons *Staten*, hvor Sokrates indledningsvis bestemmer det ægte samfund, ikke som det retfærdige samfund, men som det samfund, der ikke giver spillerum for retfærdighed/uretfærdighed. "Sokrates og samfundets tilblivelse" bringes i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr. 4 1974 eller nr. 1 1975.

Beslægtet i sin problematik er "Om Frembringelser" (Tromsø 1974). Artiklens grundbegreb er *den konstitutive akt*: Om enhver akt siger vi, at den *fuldbyrdes* i sit udfald. Rejsen hjem fuldbyrdes i hjemkomsten. Tællingen af objekter fuldbyrdes i antallets afdækning. Frembringelsen fuldbyrdes i det frembragte. Aktens udfald er ikke "noget" til *forskel fra* akten "selv", og kun noget *andet end* akten ved at være "det", akten fuldbyrdes i. Men akten må tænkes ved sin fuldbyrdelse. Og fuldbyrdelsen må tænkes som en opgåen-i-udfaldet. En konstituerende akt er da en akt, hvis udfald det er, at noget er det, det er. Skriftets projekt er at tænke enhver frembringende akt som en konstituerende akt. Udfaldet af den skabende akt kaldes *værket*. Vi omgås den skabte ting som værk, så længe vi omgås den som konstitueret ved et virke. Det er imidlertid muligt at finde den og at omgås den - at bruge den - og dog se bort fra den. Vi omgås den da som et *produkt*. Det karakteristiske ved "den tekniske tidsalder" er i denne forbindelse ikke tendensen til at se bort fra værket som værk, men snarere, at der ikke er noget at se bort fra. Skabelse er afløst af *produktion*: den frembringende akt, der fuldbyrdes i sit udfald, idet den skiller sig fra dette udfald - eller: den frembringende akt, der fuldbyrdes, idet den bevilger sig selv til glemsel.

Disse betragtninger er klart beslægtede med de bemærkninger, jeg indledningsvis gjorde til Wittgensteins projekt. Måske er det i det hele taget muligt at karakterisere 2000 års europæisk historie - metafysikkens historie - som historien om, hvorledes glemslen sætter sig igennem som livsform. Det er i alt fald en flot påstand - dybde og substans får den selvfølgelig først ved udarbejdelsen af det begreb 'glemsel', som åbenbart skal karakterisere en livsform i sine dybeste lag snarere end et klæbehjernernes forfald. Når Nietzsche karakteriserer mennesket som et dyr, der har lært at love, kan vi måske karakterisere Zarathustras skygge som et menneske, der hen på eftermiddagen har lært sig at - glemme.

"Sokrates og samfundets tilblivelse" og "Om frembringelser" er fælles om moralen: Menneskets samhørighed med andre mennesker er åbenbar som en samhørighed imellem lige, i den grad menneskets samhørighed med tingene er åbenbar som en samhørighed imellem mennesket og noget ganske andet. Frigørelsen fra den reificerede eksistens kan aldrig bringe mennesket til værdighed ved at ofre tingenes værdighed.

I nøje forbindelse hermed står det syn på filosofien og filosofiens historie, som anlægges i *Indsigstens topologi* (Tromsø 1974). Sandheden er noget, som sker. En filosof er - i det mindste siden renæssancen - en mand, der vidner om, hvad han har ind-set. Men ethvert udtrykkeligt vidnesbyrd om det sete er allerede et tavst vidnesbyrd om stedet, hvorfra det sete lod sig se. Hermed bliver indsigten ikke på nogen måde relativiseret eller subjektiveret. Tværtimod sikres indsigten som

sådan gennem stedets begreb, idet stedets offentlighed er historien.

Af denne topologiske model giver sig en god del. Lad mig f.eks. nævne, at man ikke for indsigtens "skyld kan nærme sig sin genstand uden samtidig at fjerne sig fra andre ting. *Indsigt skygger for indsigt*. Vort sprog er særdeles følsomt overfor topiske forskydninger, samtidig med at det i rigt mål forvarer sporene af forskydningerne. Hos Heidegger klinger ordene ikke *af* den moderne virkelighed; det skyldes, at det, de skal sige *om* den, ikke bor på sprogets overflade, dvs. det moderne dagligsprogs overflade: Det ligger ikke lige for at sige det, som Heidegger skal sige. Der vil altid være noget, som er nært, og noget, som er fjernt. Det fjerne er det, du må se forbi det nære for at se. Og det dybe er det, som det nære hviler på - og derved skjuler! Det er da bedragerisk og farligt at insistere på hvilen i det selvtilstrækkelighedens perspektiv, med hvilket naturvidenskab og teknik bemægtiger sig en stadig større del af selve udsynets dimension. Men det er altså såre - nærliggende!

Indsigtens topologi er en gruppe skrifter. Hovedskriftet forsøger en læsning af Descartes. Et andet skrift "Augustins tid" går ud fra Augustins berømte sentens: "Hvad er da tid? Når jeg ikke tænker på det, ved jeg det godt. Når jeg bliver spurgt og skal forklare, ved jeg det ikke." Augustin er den filosof, som med størst stringens udvikler, hvad Heidegger kalder "det vulgære tidsbegreb". Men som en inderlighedens tænker blotlægger han selve tænkningens vej og giver dermed - og netop hvor tænkningen mislykkes - et tavst signalement af det landskab, han opererer i. På den måde er Augustin i dialog med den ekstatiske tidstolkning. Lige som denne dialog - og det er den tredje betydning af titlen "Augustins tid" - ved sit blotte faktum taler om Augustins egen epoke.

I teksterne til "Matematikkens topologi", som stadig er under udarbejdelse, undersøges transcendentale betingelser for så kaldte elementære matematiske operationer. Der lægges stor vægt på deres operationelle karakter, deres fænomenologiske afklaring og tidstolkning, *før* de transcendentale spørgsmål stilles.