

# Carl Erik Kühl

## *Sokrates og samfundets tilblivelse*

Væsentligste ændring: bortfjernelse af en del understregninger og ”Heidegger-bindestreger”.

Jeg kan ikke finde fodnoterne, og teksten slutter midt i en sætning. Stor mappe findes med til dels velredigerede notater.

1975/2004.

Platons erklærede ærinde i *Staten* er retfærdigheden. Retfærdigheden er først og fremmest noget, som findes - eller netop savnes - hos den enkelte. Men den findes også i samfundet, til og med ”i større mængde i det større” (368). Hvis vi først ser retfærdigheden og uretfærdigheden i stor målestok, vil vi også lettere genkende den i den enkelte menneskesjæl, og måske vil vi da også bedre kunne varetage retfærdighedens sag: vi vil bedre kunne godtgøre, at kun den retfærdige i sand forstand er god og lykkelig.

Således kommer det da til en undersøgelse af samfundet. Sokrates fortæller. Fortællingen udspiller sig i en dialog. Meget bliver sagt, lige som meget ikke bliver sagt. Både det sagte og det usagte taler dog til os gennem fortællingens faktum. Vi vil da forsøge at spørge til dette faktum.

### 1.

Sokrates foreslår, at vi tænker os et samfund *blive til*. Thi da vil vi *eo ipso* tænke retfærdigheden og uretfærdigheden mellem mennesker blive til.

Platon spørger tilsyneladende ikke efter retfærdighedens eller samfundets *væsen*. Ikke blot ”mangler” han termerne dertil. Han stiller et spørgsmål, hvis forskel fra et væsensspørgsmål vi bør forsøge at spørge *til*. Hans spørgsmål til samfundet skal tydelig nok have en lige så principiel dybde som metafysikkens væsensspørgsmål. Men princippet er ikke væsen, men tilblivelse.

Det kan være et sundt pædagogisk princip at udlægge væsenet i en beretning: lade beretningens diskursivitet - dens nødvendige successive karakter - *visé* sammenhænge fra ... til ... Men uanset om vi på rationalistisk vis forlanger diskursiviteten omsat til det intuitive, før vi holder indsigten for den højeste, eller vi hævder, at det væsentlige er sagt i beretningen, så *er* dog væsenet det ”første”: det udlæggelige, hvis faktiske udlægning finder sted i beretningen. Og Platon arbejder ikke på denne måde. Snarere lader han gennem beretningen - i fortællingen - tilblivelsen forsamle sig for det blik, der kan skue et væsen i tilblivelsen, ”se en idé i den”. Hans princip er dog aldrig et væsen, heller ikke tilblivelsens væsen.

”To know what is a good man, you must equally know what a man is good for.”<sup>1</sup> Således udlægger Randall den sokratiske og platoniske phronesis. Det kan let klinge af en instrumentalistisk reduktion af menneskelivet, fordi det klinger i et rum, hvor den typiske henvisning til mulighedens område sker gennem tjenlighedens kategori. Naturligvis er dette ikke den græske tanke. Langt snarere bør vi for at komme Sokrates og Platon i møde fra vort

eget ståsted foretage reduktionens absolutte modbevægelse: opgive menneskets patent på tilværelsen.

At være er at være-til. Så længe dette ikke bliver sagt, men netop er metafysikkens rekonstruktion af det sted, hvorfra dens forgængere taler, så længe er det heller ikke en sandhed om det værende. Men *vi* taler i dag fra et sted, hvor vi må *gøre* det til en sandhed, hvis vi vil sige noget om tilblivelsens princip hos Platon.

Træet er til. Om foråret sætter det knopper. Det springer ud i blade og blomster. Det blomstrer af og bærer frugt. Det slipper frugt, som året går på hæld. Om vinteren står det nøgent og venter på et nyt signal. Alt sammen *sker* træet som træ? Javist, men det er alligevel vanskeligt at få et *væsen* ud af træet. Hvorledes f.eks. *tegne* træet? Hvornår er det mest træ? Skal vi tegne træet i forårsudgave, i sommerudgave eller hvordan? Og alligevel ved vi - vi har i alt fald mulighed for at vide det - når som helst, hvor træet skal hen. Vi ved, hvad der er godt for træet, og vi kan tale om, at det har fået godt med sol, men at frosten kom for tidligt. Vi ved altså også, hvad der er ondt. Vi ved - i samme åndedrag - hvad et godt træ vil sige: Det gode træ er det træ, der klarer at komme derhen, hvor det skal - i givet fald i kamp med det ondt bekæmpende. På denne måde har vi ikke givet nogen væsensmæssig - væsentlig - karakteristisk af træet. Vi har heller ikke sagt, hvad træet er til. Men vi har tænkt træet som til-værende.

Dersom vi nu tænker træet som til-værende, *før* vi tænker det som værende, da er træet heller ikke først bestemt ved sin fremtræden, men ved sin til-blivelse. Det til-værende er det, som er-blevet-til. Træets bestemmelse er noget, som *sker*. Træet findes som udfaldet af den tilblivelse, som fandt sted: den tildragelse, som gjorde træet til-værende.

Træet kender sine årstider. Mennesket har glemt sine. Men som til-værende er det dog fri til søge det gode, som det ved sin til-blivelse er skilt fra og bestemt ved. Den platoniske tænkning er en skuen - altså en tænkning, der som metafysikken tænker væren som nærvær (*parousia*). Samtidig medtænker den - i modsætning til metafysikken - det lys, i hvilket det værende bliver synligt for de seende. Det gode "kommer før" det værende, lader bare det værende fri som til-værende og bestemmer det ved sin til-blivelse. Det gode er transcendenten, slet og ret.

"Wesen ist, was gewesen ist", siger Hegel. Betyder det, at det væsentlige er det, som har været - (eller er "havende-været")? Betyder det, at det væsentlige er det første, også i den forstand at væsenet er sin egen væsentlige tilblivelse? Er det sidste alligevel Platons princip? Og er det da i dette princip, Platons væsen-lignende begreb, eidos, forlenes med tilblivelsen? Nok tænker Hegel mere i aristoteliske end i platoniske kategorier. På den anden side er Aristoteles "analytiker", hvor Platon og Hegel på sandhedens vej er fælles om at kende vejens sandhed: de er "dialektikere".

Tilblivelsen som princip er metafysikken fremmed, fortællingen som fortælling er den lige gyldig. Men som fortælling om et samfunds tilblivelse begynder Sokrates' beretning at ligne en myte. Hvad adskiller den da fra en myte om et folks herkomst?

På vejen fra mytologi til metafysik har vi grund til at regne med at finde mytogen erfaring latent i filosofien - filosofisk "lutret", men ikke destrueret. Vi [som filosoffer] skal naturligvis ikke lede efter mytologiske "synspunkter", "argumenter" og "begreber". Hvis der overhovedet findes noget sådant som - eksempelvis - mytologiske begreber, så er de jo ikke bare forskellige fra filosofiens i deres indhold. De har overhovedet en anden måde "være" begreber på, eller de er slet og ret begreber i en anden forstand af ordet. Mytogen erfaring i filosofien kan egentlig først genkendes, dersom vi tænker filosofien som omgangsform, som mulig menneskelig væremåde; tænker filosofi som dét at filosofere; afleder teorien fra det teoretiserende virke i stedet for at lade dette virke stå i et rent betingende forhold til teoriens faktum; tænker teorien, som virkets værk og ikke som dets produkt.<sup>2</sup> Dette er imidlertid vanskeligt for os at gennemføre, fordi vor egen filosofi som omgangsform - filosofien - finder sted i hævde af sin egen stedløshed. Lad historien specifikt være medreflekteret i

den næste tanke - ja, lad det være stedløsheden selv - stadig er "det" det samme, om vi/du/jeg læser det i en bog eller i et håndskrift, skriver det, tænker det stumt eller siger det højt, siger det ene eller til nogen, siger det i det eller det samvær, etc. Selve hovedkilden til Platons filosofi (som filosofien) forbliver dog også hans skrifter. Og som opslåede bøger på mit bord meddeler disse mig, hvad en klog mand har sagt. Og i Anden Bog af *Staten* beretter han om et samfunds tilblivelse. En bog med mytetekster ville for så vidt ikke fremtræde på anden måde.

Skal vi forstå Platons skrifter som konstitueret ved en filosoferende - herunder også nedskrivende - omgangsform, giver begreber og argumenter ingen oplysning. Det er snarere disse, som skal oplyses ved en rekonstruktion af konstitutionen. Vore kilder bliver da - snarere - de almindelige kilder til det græske samfundsliv. Men hvorledes spørge? Her er Platon selv alligevel den bedste kilde. Thi hvad Platon lader sagt, er den *dialoge sigen*; "Sokrates, Adeimantos, Glaukon m.fl. siger: '...!'" Er dialogformen hos Platon bare en form, et heuristisk eller pædagogisk fif, da er de yderste anførselstegn også ganske udvendige: filosofien "står" imellem de inderste. Således er det næppe. Men hvorledes er den dialoge sigen mere end og forud for det dialogt sagte? Og hvad betyder dette at skrive dialoger om det-og-det med sin egen (store, elskede, henrettede) lærer som hovedaktør i Platons egen filosofiske væremåde? Omtrent således kan vi af Platons egne skrifter lære at spørge til disses egen konstitution i den filosoferende omgangsform. (Heraklit er vanskeligere - han har jo ikke skrevet fragmenter. Sokrates er ikke så vanskelig som Heraklit - for Sokrates har "positivt" ikke skrevet noget!)

Hvis det er muligt at placere Platon et sted undervejs fra mytologi til metafysik - hvis det overhovedet giver mening at tale om en sådan vej - må det være i metafysikkens umiddelbare nærhed, bogstaveligt talt "en generation derfra". Den platoniske - sokratiske - beretning om et samfunds tilblivelse er følgelig allerede som "abstrakt" tekst vanskelig at forstå som myte eller mytogen. Det er vanskeligt at rekonstruere et samfund, hvor beretningen kunne have været det fortalte i en mytologisk fortællende omgangsform. Fremfor alt fordi den ikke handler om tilblivelsen af en "vor kultur", en "vor verden", et "vort samfund". Heidegger lader "*Jemeinigkeit*" karakterisere *Dasein*.<sup>3</sup> Det betyder, at vi, når vi taler om *Dasein*, må huske, at personalpronominerne "jeg (er)" og "du (er)" allerede er medagt. Få lignende måde kan vi vel lade "*Jeunserigkeit*" karakterisere mytens væremåde: Mytefortælleren er en af *os*, der beretter om *vor* herkomst. Sokrates fortæller, hvorledes "et samfund" bliver til.

Sokrates' facit ligner på mange måder hans eget samfund, og beretningens brugbarhed i sammenhængen beror på mange måder på denne lighed. Men han har ikke fortalt det fortalte som fortællingen om sit eget "vort samfund"s tilblivelse. Det er ikke - ja, det må ikke være - en sådan beretning.

"Et samfund opstår (...) når enhver af os ikke er sig selv nok, men har brug for mange andre." (369) Hvem er da "vi", når der tales om "enhver af os"? Klart nok ikke "vi, som tilhører det samfund, som bliver til ved sammenslutningen". Snarere "vi, som ved realiseringen af fornødenheder har brug for hinanden og evner til at finde sammen med hinanden", altså - groft sagt i første omgang - "vi mennesker". Enhver af os ved netop som menneske, hvad det vil sige ikke at være sig selv nok., men have brug for andre.

"Idet nu således det ene menneske slutter sig til det andet (...), så giver vi denne sammenslutning navn af samfund." (369) Også en sådan tildragelse kan "vi" vel forestille os, eftersom (a) det samfund, den indebærer, ikke specifikt er "vort eget", og (b) der ikke er noget til hinder for, at tildragelsens deltagere selv kommer fra andre samfund.

Det enestående i tildragelsen - dette, at "vi" bliver det, "vi" overhovedet først er: "vort folk", lige som "verden" bliver det, "verden" overhovedet først er: "vor verden" - dét er mytens anliggende. Sokrates bespørger ikke sin egen grund gennem beretningen. Dét gør myten, og netop i den forstand taler myten overhovedet dybere. Sokrates beretter ikke om sin egen "vor verden"s og sit eget "vort folk"s tilblivelse og behøver således ingen guder til at

skabe verden og ingen helte til at befolke den. Dét gør myten, og i den forstand taler myten dybere om, hvem vi er.

## 2.

Det, der skal danne samfundet, er vore - og det må vel betyde: de potentielle samfundsmedlemmers - fornødenheder i rækkefølgen føde, bolig, klæder. Det sparsomt udstyrede samfund består da af fire-fem mænd, som deler arbejdet imellem sig, fordi (a) dette er lettere og bedre, og fordi (b) det er naturligere ud fra de forskelligheder, vi er født med, end at enhver passer alle funktioner.

Men de principper, der begrunder den første arbejdsdeling i landmand, bygmester og skrædder/skomager, begrunder videre flere andre folks tilstedeværelse, idet teknologien, som hører de første kunster til, tematiseres. Producenter af redskaber og nytte dyr bliver næste kategori. Det samfund, vi har at gøre med, er åbenbart af en sådan teknologi og/eller med sådanne ressourcetilgange, at det "så at sige er umuligt at anlægge den på et sådant sted, at den ikke vil få brug for tilførsler." (370) Altså kræves flere producenter, end nødvendigt er til eget forbrug, og desuden en ny kategori af folk: fragtmænd, handelsmænd, sømænd.

Efter således at have indført den "eksterne" udveksling, vender Sokrates tilbage til den oprindelige, "interne" udveksling; den, samfundet blev til for: At "vi" deler "arbejdet" med at skaffe fornødenheder imellem os, implicerer allerede - om end det er en yderst formel bestemmelse - en *orden* for udvekslingen af de ting, vi hver for sig fremstiller. Den eksterne udveksling tænkes altid at kunne foregå som direkte udveksling af goder. Den interne derimod, den kræver "torv og mønt" (371). Mønten må forstås som rent middel for omsætningen, torvet som det sted, hvor omsætningen foregår. Og da produktion og omsætning ikke kan foregå samme sted, må vi have *kræmmere* i samfundet. Kræmmerne er folk, som (a) sædvanligvis selv er "svagest på legemet og ikke dur til noget arbejde" (371), således at den tid, de "praktiserer" på torvet som kræmmere, ikke tages fra egentligt - dvs. skaffende, produktivt - arbejde; som (b) ved at tilbytte sig f.eks. landmandens produkter for penge på ét tidspunkt og bytte dem bort for (flere) penge på et senere tidspunkt, frigør landmanden til at passe sit arbejde i den mellemværende tid; og som (c) ved at have tilbyttet sig de produkter, landmanden selv skal købe, på et tidligere tidspunkt, frigør landmanden til at passe sit arbejde i tiden ind til sådanne produkter bringes til torvs næste gang.

Hvor vi i kræmmerne finder folk, som ikke er legemligt i stand til arbejde, men som åndeligt set er vel i stand, finder vi i *lønarbejderne* "folk, som af hensyn til deres åndelige egenskaber ikke just er egnede til at optages i fællesskabet, men som har legemlige kræfter, der er tilstrækkelige til hårdt arbejde." (371) Begge kategorier betegnes "medhjælpere".

Teksten siger ikke eksplicit noget om kræmmernes åndelige habitus. Men (a) da kræmmerne åbenbart ikke er ringere placeret eller agtet end lønarbejderne, (b) da lønarbejderne har et plus i arbejdsduelighed, og (c) da vi må antage, at Sokrates ikke ville undlade at omtale et tredje aspekt, dersom netop dette var afgørende for kræmmernes værdighed i forhold til lønarbejderne, da må kræmmerne have åndelige egenskaber i en grad eller af en art, som lønarbejderne mangler.

Teksten siger heller intet eksplicit om, hvorvidt det både er lønarbejderne og kræmmerne eller bare lønarbejderne, som ikke er egnede til at optages i fællesskabet. I én væsentlig henseende står de begge udenfor: Kræmmeren er af legemlige grunde, lønarbejderen af åndelige, ikke i stand til at *have* dvs. *passé* sit eget arbejde, sin egen produktive (skaffende) husholdning, sin egen arbejdsplads. De bliver, hvad de er, ved det, de alligevel kan.

I en afgørende forstand er altså heller ikke lønarbejderen defineret ved sit arbejde i og for fællesskabet. Han sælger, hedder det, brugen af sine kræfter, og prisen derfor kalder han løn. Han kan nok udføre et stykke arbejde, men han har ikke selv udstykket det. Der findes ikke

et arbejde, som *eo ipso* refererer sig til netop lønarbejderen som noget, han passer eller forsømmer i og for fællesskabet. Men den, som *har* et sådant arbejde, kan gøre brug af lønarbejderens evner, således at arbejdet passes og ikke forsømmes. Vi siger til og med, at f.eks. landmanden har passet sit arbejde, dersom han ved aflønning af lønarbejderen har sørget for, at dette eller hint af ham selv aflæste stykke af arbejdet bringes til udførelse. "Mit arbejde" er det arbejde - og stadig: det produktive, skaffende arbejde - jeg passer. "Mit arbejde" er som sådan konstitutivt for - under ét - min plads og identitet i fællesskabet: Jeg kan ikke passe et andet arbejde end dette, da vi ikke kan skille det, som ligger i "jeg", fra det, som ligger i "dette"; hvis jeg passede et andet arbejde, end det jeg faktisk passer, ville ordet 'jeg' referere til to forskellige ting i sine to forekomster og selve hypotesen følgelig være meningsløs.<sup>4</sup> At angive en mands arbejde er ikke blot at fortælle noget om, *hvad* han er, men også om, *hvem* han er. Hverken kræmmeren eller lønarbejderen har et "mit arbejde". Netop i den forstand er de da udenfor fællesskabet. Hvilket vel at mærke også er en måde at tilhøre samfundet på.

Deres sociale status har intet at gøre med deres effektivitet eller eventuelle undværlighed: Samfundet ville formentlig hurtigt blive afhængigt af kræmmernes tilstedeværelse. Og man kunne sikkert stille et regnestykke op, der viste, at én krøbling på torvet som praktiserende kræmmer pr. dag frigør mere end en hel arbejdsdag i alt for de skomagere, bønder etc., hvis produkter han forhandler. Regnestykket ville dog ikke blot forekomme abstrakt ved sin addition af dele af forskellige folks arbejde. Nej, det ville i det hele taget kun fortælle om omfanget af kræmmerens betydning og som sådan være misvisende. Den operative lighed i ligningen er nemlig ikke en lighed, men en ulighed: At lave en plov, således at landmanden kan passe sit arbejde, dét er for håndværkeren selv at passe sit. Men at fritage landmanden for det uproduktive hverv, som det er at afsætte sine produkter til forbrugeren af disse - at fritage ham fra det uproduktive hverv ved at overtage det og derved frigøre ham til at passe sit arbejde: dét er ikke for kræmmeren selv at passe *sit* arbejde i og for fællesskabet.

På samme måde med lønarbejderne. Også de kan vel tænkes at være uundværlige. Deres "produktive arbejdsdag" er det overordentligt simpelt at aflæse omfanget af. Måske skal vi til og med opfatte dem som en slags "eksperter" i hårdt arbejde (se ovenfor). Men at lade (stykker af) en andens arbejde blive passet gennem brugen af egne kræfter: det er ikke for lønarbejderen selv at passe *sit* arbejde i og for fællesskabet. *Hverken kræmmer eller lønarbejder har sin egen produktive husholdning. Kræmmeren fordi han ikke er produktiv i fællesskabet. Lønarbejderen fordi han ikke holder hus for fællesskabet.*

Det egentlige arbejde - det arbejde, som definerer en plads i fællesskabet - er det produktive arbejde i en "min produktive husholdning". Det produktive hushold "skaffer os" de og de fornødenheder, som er at skaffe. Således bliver købmand og handelsmand - de, som varetager udvekslingen med andre samfund - produktive. De holder hus for fællesskabet; og gennem disse hushold skaffes os de og de fornødenheder, "vi" ikke selv kan lave.

### III

Sokrates mener, at vi her har at gøre med det ægte, sunde og ubetændte samfund. Det er derfor heller ikke underligt, at uretfærdigheden ikke findes heri. Men, hævder Sokrates, det gør retfærdigheden heller ikke! Hvorledes skal nu dette forstås?

Adeimantos, den ene af Sokrates' partnere i samtalen, synes at give et vink. Han er indforstået med Sokrates' replik om, at retfærdigheden og uretfærdigheden ikke med det samme kan være opstået "... i nogen af dem [de elementer, de folk], som vi har undersøgt." Det skulle da lige være, siger han så, "... i den måde, hvorpå selve disse mennesker optræder overfor hinanden". (371-372)

Adeimantos lader sig vel tolke derhen, at skomagarskabet, købmandsskabet, lønarbejderskabet etc. ikke *som sådan* er retfærdigt eller uretfærdigt i protosamfundet - måske de kan være det i andre samfund - men forvaltningen af hverv eller opgaver kan være det. At skaffe sig vinding gennem andres nød, f.eks. i priskravene ved salget af egne produkter; at samle sig skatte eller danne kapital; at betale sig fra sin arbejdsdag: det er alt sammen noget, som *kan* ske i forvaltningen af de enkelte hverv og opgaver, og det til og med under påberåbelse af disse. Dét er uretfærdigt. - Et begreb om det retfærdige kan vel også dannes, enten som begrebet om den ikke-uretfærdige handle måde, eller som begrebet om det stik modsatte af den uretfærdige handle måde: at hjælpe andre i nød; at dele ud af et akut overskud, etc.

Sokrates tager ikke uden videre stilling til Adeimantos' forsigtige forbehold. Han giver sig derimod til at undersøge, hvorledes de tilvejebragte mennesker "faktisk" skal leve deres liv. Han giver dem ikke forordninger at følge: forordninger, som lader sig følge; forordninger, som - selv retfærdige - følges af de retfærdige og frygtsomme. Men lige som han har givet et design for et samfund i og med sin konkrete sammenbringelse af landmænd, håndværkere, kræmmere, etc., giver han nu design for det levede liv i samfundet: folk skal lave fødevarer, vin og klæder, bygge huse, lave mad, nyde mad og vin, bære kranser og lovsynge guderne, ligge på et leje redt med konvaller og myrter, gøre sig til gode med hinanden, etc. Som sådan følger Sokrates intet væsentligt til billedet. Han uddyber det bare, og uddybningen sker i en selvfølgelighedens modus.

Hermed tilbageviser Sokrates i virkeligheden Adeimantos' betragtningsmåde. At redegøre for, hvorledes folk holder hus, og for, hvorledes de lever, viser sig netop at være det samme. Adeimantos' sondring imellem (eksempelvis) skomagarskabet og forvaltningen af dette er således bare anvendelig ved oprettelsen af et begreb om den gode og den mindre gode skomager, og ikke ved oprettelsen af begreber om retfærdighed og uretfærdighed - hos skomageren så lidt som andre steder. Retfærdighedens spillerum er differensen imellem "du skal" og "du er", og Sokrates åbner ikke et sådant spillerum.

Lad os da prøve at opsummere det sokratiske protosamfund i en række principper:

- (A) Samfundet er én Husholdning, delt i flere husholdninger.
- (B) Det, "vi" holder Hus med, er "vore" fornødenheder.
- (C) Disse fornødenheder er fornødenheder til "opretholdelsen af livet" eller "opretholdelsen af tilværelsen".

(D) Idet vi holder hus med vore fornødenheder til opretholdelsen af tilværelsen, bliver tilværelsen en "vor tilværelse og hermed først tilværelse overhovedet. Den menneskelige væremåde i protosamfundet er karakteriseret ved "Jeuserigkeit" (se ovenfor, s. 3).

(E) Princippet for delingen af Husholdningen er princippet om Arbejdets deling. "Vi" holder f.eks. hus med fodtøjet, idet vi lader skomageren lave sko til os. Skomagerens egen tilværelse er først ved hans deltagelse i Husholdningen gennem varetagelse af skomagerhvervet, skomagarskabet, skomagerhusholdningen.

"Vor tilværelse" er for så vidt ikke andet end, at vi holder hus med vore fornødenheder til samme "vor tilværelse"s opretholdelse. Men dét er heller ikke noget snævert begreb om en tilværelse. "Vi" holder jo ikke bare hus, når vi arbejder og lagrer op. Når vi hviler, hviler vi fra arbejdet. Når vi spiser og drikker, nyder vi arbejdets frugt. Når skomageren Kallikles gør sig til gode med sine børn, er det skomagerens børn, før det er Kallikles'. Og dersom vi da siger, at han forsørger sine børn ved at lave sko, kan vi ikke spørge, hvorfor han netop gør det på den måde, eftersom vi ikke kan skille og skelne ham fra måden, på hvilken han forsørger sine børn.

Og "vore fornødenheder" er ikke bare, hvad nødvendigt er, for at vi holder os "i live". Vore fornødenheder er, hvad nødvendigt er for opretholdelsen af den tilværelse, som er, at vi holder hus med vore fornødenheder. Vore fornødenheder er m.a.o. hvad nødvendigt er for opretholdelsen af livet i en konkret og total form. Kallikles, skomageren, har lige godt behov

for sit værktøj, når han bryder op fra hvilen og giver sig i kast med arbejdet, og for sin mad og sin vin, når han har endt sit dagværk. Når han er brudt op fra hvilen for at arbejde, stilles han tilfreds, idet han finder værktøjet, materialerne etc. i orden. Når han er vendt tilbage fra arbejdet for at hvile, stilles han tilfreds, idet han spiser og drikker. "Vore fornødenheder" kan måske siges at forholde sig til "vor opretholdelse af livet" som midlet til målet; men kun dersom målets begreb kan indbefatte mål-middelkomplekset i sin fulde konkretion, således at en forandring i middel er en forandring i mål!

Hvis dette samfund overhovedet - så at sige "bare én gang" - klarer at holde sit Hus, vil det aldrig af sig selv gå i opløsning eller blot forandre sig: der aldrig blive "en anden gang".

"Der var engang ...", begynder en god historie - og det kan være sandt nok. Men som sådan har dette samfund også kun én - eller kun én slags - historie: historien om sin egen tilblivelse. Derudover har det "kun" beretninger om dygtige og snilde folk, ved hvis indsats den truede homøostasis blev reddet. Disse store mænd og kvinder er ikke store, fordi de ændrede vore kår og historiens gang, men fordi de netop sørgede for, at der ingen ændring skete: at der ikke blev nogen historie ud af det. Vi lærer af vore forfædre: ikke for at ændre vore kår, men fordi det er sandt at kende dem.

#### IV

Det ejendommelige er nu, at diskussionsdeltagerne - og måske med dem Sokrates selv - fornemmer, at ikke blot retfærdigheden og uretfærdigheden udebliver: den blotte "menneskelighed" øjnes heller ikke i protosamfundet. I al fald ikke, dersom det hører med til menneskers menneskelighed, at de kalder sig selv og forstår sig selv som mennesker. Menneskeligheden behøver jo ikke at være den "oplyste" menneskelighed, der lader den enkelte - jeg, du, han og hun - slå sig for brystet over sin individuelle menneskelighed i bestemmelsen af og kravene til sin egen tilværelse. Menneskeligheden kan jo udmærket være det, der først bestemmer "os" som mennesker og "vort" samfund som et samfund af mennesker.

Glaukon, Adeimantos' bror, bemærker til en begyndelse, at Sokrates åbenbart vil "... lade folk holde gilde uden at give dem andet end ganske tarvelige retter."<sup>5</sup> (372) Sokrates kommer ham i møde: "Ja, det har du ret i ... jeg glemte, at de også skal have salt og oliven og ost og løg og grønsager, tilberedt sådan som man kan tilberede dem på landet. Og så vil vi også sætte for dem dessert af figner og ærter og bønner, og myrtebær og agern kan de riste på ilden, medens de drikker med mådehold dertil. Idet de lever livet på den måde, i fred og nydende sundhed, vil de efter al rimelighed dø i en høj alder og ligeledes efterlade deres børn et liv af samme slags." (372)

Glaukon er dog stadig ikke tilfreds. Han beklager sig på ny over den nøjsomhed, som Sokrates efter hans mening lægger for dagen i sine udkast til, hvorledes folk skal gøre sig til gode og holde gilde. Men han giver sin beklagelse en drejning mod det ægte sokratiske: "Hvis det var for svin, du indrettede et samfund, Sokrates, hvad andet ville du så fodre dem med end dette her?" (372) Kanske folk vil være fornøjede med de af Sokrates udbudte "goder". Men bør de være det? "Better a Socrates dissatisfied than a pig satisfied!"<sup>6</sup>, er en ægte sokratiske sandhed - og bliver det ikke mindre ved ikke at være formuleret af Sokrates selv (men af John Stuart Mill).

Glaukon kan vel se forskel på det sokratiske protosamfund og et samfund af svin: svin går ikke med sko, forhandler ikke varer på et torv, lovsynger ikke guderne, etc. Han finder sikkert heller ikke disse forskelligheder ubetydelige. Men til det, der giver protosamfundet dets specifikke menneskelighed; til det, der i sandhed bestemmer samfundet som et samfund af mennesker; til det, der bestemmer samfundets indbyggere som noget mere end - som værende af højere værdighed end - svin: til dét hører også, mener Glaukon, arten og

omfanget af de “goder”, det væsentligt tilkommer mennesker at nyde. Som han videre siger:” ... hvis det er meningen, at de ikke skal lide nød, må de ligge på sofaer, tænker jeg, og spise ved borde og få de retter og den dessert, folk nu har.” (372)

Som sagt: Glaukons spørgsmål synes at rumme et ægte sokratiske islæt, samtidig med at hans tolkning af menneskeligheden er lidt småborgerlig, forbrugeristisk. Lad os derfor straks slå fast, at protosamfundet - selv med en anden tolkning af menneskeligheden end Glaukons - ikke kan være et menneskeligt samfund i betydningen: et samfund, der giver menneskelige vilkår for menneskers liv. Grunden dertil er den enkle, at der i protosamfundet ikke gives et skel imellem (a) samfundet som vilkår for liv, og (b) det liv, samfundet er vilkår for. Samfundet som vilkår for liv kaldes også *samfundsordenen*: den orden, mennesker hører under, for så vidt de hører til samfundet. Og det liv, som er bragt under samfundets orden, kaldes *samfundslivet*. Livet i protosamfundet er overhovedet først som “vort liv”, menneskelivet er først og er først *konkretiseret som* samfundsliv. Protomenneskenes samfundsorden bliver således ikke en (mere eller mindre) menneskelig orden for menneskers liv: først samfundsordenen “blæser liv” i menneskene. Liv og orden passer ikke blot til hinanden som hånd og handske - hvem ville dog tale om en hånd, der først blev hånd i handsken, eller om en handske, der først blev handske, når den sad på hånden?! Der bliver ikke noget spillerum imellem liv og orden, så længe livet ikke i øvrigt er af en egen orden. Således kan heller ikke tilværelsen i sin udfoldelse i protosamfundet kaldes menneskelig. Der findes ikke menneskelighed og umenneskelighed i protosamfundet, lige som der ikke findes retfærdighed og uretfærdighed (se ovenfor). Menneskelighedens spillerum synes at falde sammen med retfærdighedens.

Men Sokrates, Glaukon og de andre som indretter samfundet, kan vel på egne vegne kalde en sådan forfatning af mennesker-i-verden for “umenneskelig”, al den stund den med konstitutiv nødvendighed end ikke giver menneskelivet mulighed for at reflektere sin egen menneskelighed? Svineriet bliver vel ikke mindre ved at fremstå som tautologi? Igennem disse spørgsmål hævder det sokratiske menneske sin egen menneskelighed: Et menneskeliv er ikke uden videre menneskeligt. Menneskeligheden er en faktisk menneskelig mulighed. Det er menneskeligt muligt at være til uden egentligt at være menneske. I spændingsfeltet mellem egentlighed og uegentlighed udfoldes enhver eksistens. Men først filosofien, først en Sokrates, aflæser egentligheden og gør den til en form. Menneskelig bliver den, fordi vi, som drøfter eksistensen i den filosofiske dialog, ikke er mere - og ikke er noget mere specifikt - end mennesker. Konklusionen kan vel være: “Vær konkret - følg dit folks sæd og skik og lov og orden!” Den forbliver dog stedløse menneskers opfordring til sig selv om at vende tilbage. Netop mennesker: dét er både vi, som skabte, og de, som lever i protosamfundet. Men vi skabte protosamfundet på vor egen stedløse - tendentielt abstrakte - menneskelighed, og dét er fuldt foreneligt med, at vi ikke har gjort den protomenneskelige egentlighed menneskelig. Undertiden skaber guder i deres eget billede, undertiden trækker de sig leende tilbage. Vi - sokratiske mennesker - skabte protosamfundet og blev fremmede. Protomenneskene kender egentlig ikke Sokrates, og de kender ikke vor - guddommelighed. Hvorledes finde det gode uden at søge? Og hvorledes søge det gode, når du aldrig er blevet skilt fra det? Menneskelighed er ikke bare det, ved hvilket vi mennesker hører sammen, men er også det, der skiller os.

Glaukons spørgsmål er ikke et stykke samfundskritik. Snarere er det - som samfundskritik undertiden kan være det - den ene skabende guds vink til den anden om at skabe en anden verden, og i dette tilfælde helst i eget billede: Sokrates' nøjsomhed er overhovedet bare nøjsomhed, idet Glaukon konfererer den skitserede mængde af protomenneskelige “goder” med en udvendig standard, nemlig livsformen i hans eget fællesskab. Sokrates lader jo protomenneskene ligge på et leje redt med konvaller, drikke vin, bære krans etc. Deres fornødheder er tydeligt nok - som allerede tidligere påpeget (s.###) - ikke bestemt som det, der er nødvendigt for at holde sig “i live”, men som det, der er nødvendigt for opretholdelsen



af en total livsform. Hvad der skal tælle som “vore fornødenheder” i protosamfundet, er overhovedet givet ved selve konstitueringen af samfundet, og kendes ikke ved andre grænser end den, at det hele skal være - muligt.

## V

Hvor går så denne grænse? Det er vanskeligt at sige. Iflg. en og anden variant af den historiske materialisme vil protosamfundet allerede med sine lønarbejdere, sit varebytte, sin mønt, sin handel og sit dybe fællesskab være en umulighed, en modsigelse i sig selv. Vi skal ikke hér drøfte dette synspunkt, blot medgive, at lønarbejde, varebytte, mønt, handel som “socio-materielle” former betegner en række forfaldsmuligheder for det konstituerede fællesskab. Det forbliver dog et spørgsmål, hvad det er, som udløser disse muligheder i det reelle forfald - eller evt. netop sikrer imod en sådan udløsning.

Vi har tidligere set, hvorledes Sokrates med sin omtale af det levede liv i protosamfundet ikke leverer stort andet end en “grammatisk” transformation af sin redegørelse for samfundet som arbejdsdelte husholdning. Dette er i sig selv væsentligt nok. Og så gør Sokrates endda alligevel en enkelt tilføjelse: “Børn sætter de ikke i verden, udover hvad de har råd til, fordi de er bange for enten fattigdom eller krig.” (372) Stadig giver han dem ingen forordninger eller blot forordningens mulighed. Der er intet grundlag for og ingen grund til at indstifte - grundfæste - forordninger. Heller ikke om børnebegrænsning.

Men han giver dem frygt. Eller måske burde vi sige: Givet den protomenneskelige livsform i øvrigt, er frygtsomheden overfor fattigdom og krig allerede med-givet. I det mindste implicerer frygten i sin form et rum for forståelse af det truede *som* truet, og en sådan forståelse hører allerede til praxis. Det er ikke sikkert, at praxis faktisk genkender truslen som sådan, men med den praktiske forståelse er givet en forståelse af, hvad det til syvende og sidst betyder, at noget truer. Dog, frygtsomheden selv betyder overhovedet noget andet og noget mere end en genkendelsens evne. At protomenneskene frygter fattigdom og krig, betyder, at de stedse vogter sig derfor. Den, som hver dag går gennem skoven, må vogte sig for ulven. Således følger han de lyse, brede stier, og da har han intet at frygte. Måske ser han aldrig ulven. Hvorfor? Fordi han i frygtsomheden altid har haft blik for ulven og således har søgt og set en sikker vej.

Protomenneskene sætter ikke børn i verden, udover hvad de har råd til, fordi de stedse vogter sig for enten fattigdom eller krig. Men da må 'krig' betyde en strid, som det er muligt at vogte sig for; en strid, som er protomenneskenes egen i den forstand, at dens tilblivelse skyldes protomenneskenes gøren og laden; altså ikke så meget andres røveriske overfald som egen indre strid og egne udfald. I ingen af formerne, bliver striden dog noget, protomenneskene regner med på anden måde, end at de vogter sig for den. Den dag, “vi” gør udfald mod andre, er “vi” ikke længere de samme. Thi fra da af vil “vi” høre under stridens orden. Hvorledes kæmpe uden at forsømme sit arbejde? Hvorledes kæmpe uden at kende krigens kunst (techne), uden våben (teknologi) og uden soldater (teknikere)? Og den dag, “vi” - og ikke blot enkelte iblandt “os” - bliver uenige, er “vi” ikke længere de samme. Thi “vi” kan ikke eksistere i uenighed og kan bare komme ud af uenigheden ved at melde “os” under en magts eller en rettens orden. Når protomenneskene frygter krigen, er det deres egen tilværelse i sin fulde konkretion, de frygter for. De kan således ikke selv iværksætte deres egen strid. For at bringe det til strid med sig selv eller andre må protomenneskene først være “ude af sig selv”. Dét kommer de først og fremmest ved fattigdommens tildragelse.

Fattig kaldes nemlig den, som mangler sine fornødenheder - herunder det som er fornødent ved tilvejebringelse af det fornødne.<sup>7</sup> I protosamfundet *er* tilværelsen først som “vor tilværelse”. Og “vor tilværelse” er ikke andet end, at vi holder hus med vore fornødenheder til samme tilværelses opretholdelse (se s.###). “Vor fattigdom” betyder da

simpelthen “vor tilværelses umulighed”. Bliver “vi” fattige, kan vi ikke egentlig være til. Hvad der da sker; hvem “vi” bliver til, dersom nogle af os eller vi alle overhovedet forbliver i live; om hver enkelt vil bjærge sit liv, eller nogle ofre sig for andre: dét kan “vi” ikke sige noget om. Også når protomenneskene frygter fattigdommen, er det deres egen tilværelse i sin fulde konkretion, de frygter for: “Vi” vogter os for krig, “vi” vogter os for fattigdom - forholdet imellem de to bliver omtrent således: I en strid, som er “vor-egen”, op-hæves “vor tilværelse” i en fremmed tilværelse, idet “vi” kommer *under en orden*. En strid, som er “vor egen”, og som “vi” kan vogte os for, er en strid, “vi” selv bringer det til. Så vidt kommer det bare, når “vor tilværelse” bliver umulig, dvs. ved fattigdommens tildragelse. “Vi” vogter os stedse for krigen, idet “vi” virker med blik for det, der bringer den truende nær. “Vi” vogter os følgelig for krig, idet “vi” vogter os for fattigdommen. Med fattigdommens tildragelse bringes protomenneskene “ud af sig selv” uden *eo ipso* at bringes under en orden. Således muliggøres u-enigheden. Og således muliggøres det, at “vore” forestillinger om fattigdommen artikulerer sig i “vor” praksis: at “vi” positivt vogter os for fattigdommen. Men hører ikke dette at opretholde husholdningens mulighed med til selve husholdningen? Jo vist, og derfor nævner Sokrates heller ikke, at protomenneskene lagrer op for vinteren, at de slider deres redskaber længe og med omhu, etc. Han nævner, at de ikke sætter flere børn i verden, end de har midler til at forsørge. Thi idet “vi” sikrer “vor tilværelse” ved at betænke “vort antal”, opererer “vi” på husholdningens grænse: “Vi” holder hus med det det, som bare er fornødent i den specielle forstand, at fornødenheder som føde, klæder, redskaber osv. i sig selv har et “subjekt” fornødent at være fornødent for, nemlig os selv!

Sokrates mener åbenbart, at han med sit eget udkast til protosamfundet holder sig indenfor det muliges grænser. Han kender ganske vist ikke så nøje til disse grænser. De må jo variere med jordbundsforhold, klima, ressourcetilgange etc. Men bymennesket Sokrates har en tro på, at menneske og jord er afstemt således i forhold til hinanden, at den protomenneskelige livsform i sine principper (se s.###) er mulig. Og for så vidt protosamfundet grundlægges i et landskab, Sokrates kender, tør han også sige noget om - eksempelvis - hvilke kornsorter, frugt og bær protomenneskene skal nyde godt af. Lige som han tør holde en samfundskonstitution, der yderligere optager de glaukoniske “goder” som fornødenheder, for uforenelig med den protomenneskelige model i øvrigt.

Sokrates er forsigtig på dette punkt: først kommer han Glaukon i møde (se ovenfor, s.###). Men da Glaukon afslører, at det er de borgerlige “goder” i hans eget fællesskab, han tager mål efter, siger Sokrates. “Nå ja ...; det forstår jeg nok; det lader til, at vi ikke blot undersøger, hvordan et samfund bliver til, men også et luksussamfund. Det er måske heller ikke så galt; for ved at undersøge et sådant samfund kan vi vel nok blive klare over, hvordan retfærdigheden og uretfærdigheden opstår i samfundene. Det ægte samfund forekommer mig nu at være det, som vi har beskrevet, det, som vi må regne for et sundt samfund; men hvis I har lyst, så lad os også betragte et betændt samfund; det er der ikke noget i vejen for.” (372)

Et samfund, hvor folk nyder godt af sofaer, borde, lækkerier og desserter, må selvsagt også være et samfund, hvor den slags ting kan fremskaffes, produceres. Men det, der iflg. Glaukon hæver samfundet op over samfundet af svin, er konsumtionen af goderne, ikke produktionen af dem eller overhovedet det at holde hus med dem. Værdigheden finder sted i nydelsen af de goder, som bare kan gå umiddelbart op i det menneskelige ved at ansætte deres egen frembringelse som det middelbare. Produktion og konsumtion forbliver momenter i samfundets Husholdning, men den orden, som *inden for* Husholdningen konstituerer produktionen som formidlet nødvendighed, kan ikke være Husholdningens egen. For så vidt Husholdningen dog stadig er “vor”, vil “vor tilværelse” ikke længere sige, at “vi” holder hus med vore fornødenheder til samme “vor tilværelses opretholdelse”s; og “vore fornødenheder” vil ikke længere være, hvad nødvendigt er for opretholdelsen af en sådan tilværelse (se s.###).

Glaukon bestemmer, hvad der skal tælle som fornødenheder i samfundet, før han indlader sig med de bestemmelser, der allerede giver sig af samfundets dialog - menneskets stofskifte - med naturen, med omgivelserne.<sup>8</sup> Det indebærer, at fornødenhederne ikke på protomenneskelig vis allerede er "talt med" ved selve konstitueringen af samfundet (se s.19), dvs. ved selve den konstituerende indretning af samfundet i naturen. Husholdningens egen orden skal ikke længere være en naturens orden. Den protomenneskelige natursandhed lyder: "Hvad naturen vil sige, hører samfundet til; og hvad samfundet vil sige, hører naturen til." Glaukon vil noget mere end denne dialog og kommer derfor til at iværksætte noget ganske andet.

Glaukon vil noget, som i sin forfatning er noget ganske andet end det protomenneskelige. Men selv om vi ikke udtrykkeligt medreflekterer forfatningen, vil vi se protomenneskene gå til grunde. Selv om Sokrates giver en vis margin, mener han dog, at de specifikke glaukoniske "goder"s indførelse *som fornødenheder* overskrider det muliges grænser. Det væsentlige er imidlertid, at godernes indførelse *som goder* i glaukonisk forstand overhovedet betegner den ophævelse af den protomenneskelige natursandhed, som selvstændiggør menneskene overfor naturen ved at oprette et skel imellem, hvad mennesker kan holde for fornødent, og hvad naturen kan byde. At oprette dette skel er *eo ipso* at nedlægge det værn mod fattigdommens tildragelse, som hos protomenneskene var givet med konstitutiv nødvendighed. Fattigdom - manglen på det, som holdes for fornødent - betyder uenighed og krig. Og selv de protomennesker, der i enighed besejrer naboen og tager et stykke af hans land, er jo for længst holdt op med at være protomennesker!

Sådan går det altså, når man "kaster sig ud i en ubegrænset tilegnelse af gods og overskrider den grænse, som sættes af fornødenhederne".<sup>9</sup> (373) Sokrates taler om "det betændte samfund", og hævder videre, at det netop er betændelsen, der åbner et retfærdighedens spillerum (se s.###). Med sine krav til det levede livs fornødenheder skaber Glaukon det for en retfærdighedens diskurs nødvendige skel imellem (a) samfundet som vilkår for liv og (b) det liv, samfundet er vilkår for (se s.###). Og retfærdigheden var dog også det erklærede ærinde.

Vi skal ikke her drøfte, om det retfærdige samfund slet og ret er det samfund, der har restitueret sig fra betændelsen. Givet er det, at restitutionen aldrig bliver en tilbagevenden til det protomenneskelige. Det restituerede samfund hviler på og plejes ved en indsigt, der aldrig var plads til - og slet ikke brug for - hos protomenneskene. Således er det også med det retfærdige samfund. Derfor går Sokrates ikke blot med til at forlade det protomenneskelige for at komme i gang med retfærdigheden. Han følger dets forfald som selve indstiftelsen af et indsigtsfelt, som allerede er hans eget; han iagttager, hvorledes der åbner sig et råderum for en retfærdighed, som han i *sit* samfund kunne kalde "vor egen"; han tænker sit eget samfund - ja, den verden han lever i - ved en tilblivelse, der antager det protomenneskelige forfald som moment.

En sådan identifikation holdes af Glaukon for en selvfølgelig mulighed: han praktiserer den allerede overfor protomenneskene, når han på deres vegne hævder det menneskelige. Sokrates ved at vægre sig. Hvori består identifikationernes mulighed og umulighed? Den, der digter om et andet liv, kan digte, hvad han lyster, så længe, han ikke selv skal spille med. Men hvis han ønsker at spille med, må han ikke digte videre end dertil, hvor den, der får ønsket opfyldt, stadig er den samme som den, der ønsker. Glaukons absolutte fremmedhed overfor protomenneskene bestemmes altså ikke ud fra hans faktiske - mere eller mindre "småborgerlige" - identifikationer, men ved stedet, hvorfra Glaukon foretager og er henvist til at foretage sine identifikationer.

## VI

Glaukon taler af værdighed om værdighed. Han er en fin mand i sit eget samfund, i Athen.<sup>10</sup> Den Glaukon, der vil hævde det menneskelige ved de goder, menneskene konsumerer, tager ikke selv del i godernes produktion. Glaukon arbejder ikke, det er ikke nødvendigt.

Glaukon behøver ikke arbejde: Han behøver ikke arbejde for at opretholde livet, sit eget og sine egne liv. Hvem, der er Glaukons egne, får stå hen. Måske er det dem, der hører til Glaukons hus og husholdning, måske er det dem, der hører til samfundet og Husholdningen. Fællesskabet er den instans - det "vi" - som kan behøve eller netop ikke-behøve Glaukons arbejdsindsats. Og Glaukon tilhører ikke et fællesskab, der ved *sine* behov sætter, at Glaukon behøver at arbejde.

Glaukon behøver ikke arbejde: Det liv, han lever, genkender ikke i sig selv et behov for at arbejde. Måske glæder Glaukon i ny og næ slægt og venner med fisk, han selv har fanget. Vi kan for den sags skyld lade ham være en passioneret lystfisker. Netop lystfisker forbliver han, så længe det ikke er nødvendigt, at han fisker. Fiskeriet er ikke hans arbejde. Det finder nemlig ikke sted på en plads, der er indstiftet i, af og for en husholdning og i sidste ende den samfundsmæssige Husholdning, som arbejdet ved Arbejdets deling er blevet en del af.<sup>11</sup> Netop pladsen karakteriserer den samfundsmæssige nødvendighed, hvormed arbejdet sker. Glaukon fisker ikke ud af en sådan nødvendighed. Hans plads i samfundet er ikke en arbejdsplads, og han genkender heller ikke i sig selv et behov for, at det skulle være sådan. Han har ikke brug for, at der er brug for hans arbejdsindsats.

Glaukon behøver ikke arbejde: Hans værdighed tilsiger ham tværtimod et behov for ikke at behøve at arbejde. Dette behov har fået sin tilfredsstillelse ordnet gennem samfundets egen indstiftelse af ikke-arbejdspladser; og Glaukon opretholder netop sin værdighed, idet han indtager en sådan plads og nyder godt af den tilfredsstillende ordening.

Arbejdets udkomme behøver i sig selv udarbejdelsen af sig selv, dvs. produktet behøver sin egen udarbejdelse. Og således behøver Glaukon. arbejdet, for så vidt han behøver arbejdets udkomme til konsumtion. Det liv, han lever, genkender i sig selv (a) behovet for at nyde af arbejdets udkomme, så vel som (b) behovet for ikke at yde til udkommets udarbejdelse. Glaukon behøver ikke at arbejde: Det betyder altså også, at han har behov for ikke selv at behøve at arbejde for at kunne tilfredsstillende behovet for arbejdets udkom. Og netop som sådan behøver Glaukon ikke *selv* at arbejde, så længe en *anden* arbejder for ham, dvs. i stedet for ham, i hans sted. Og "hans sted" forbliver det, så længe det er angivet af hans behov. "For ham" arbejdes der, så længe arbejdsgangen betegner tilbagelægningen af vejen frem dertil, hvor hans egen behovstilfredsstillende finder sted. Behovet for arbejde er middelbart, for så vidt det først skriver sig af det behov for arbejdets udkom, som det levede liv genkender som sit eget. Dette behov, behovet for at konsumere, gælder da for u-middelbart. Denne umiddelbarhed kan altså bare tænkes indenfor en produktiv husholdning, og bare for så vidt den ansætter produktionen som det middelbare.

Glaukon arbejder ikke. Han holder ikke produktivt hus for fællesskabet. Det gjorde kræmmerne og lønarbejderne heller ikke i protosamfundet. Men netop i den forstand havde de heller ikke plads i fællesskabet (se s.###). Vi kan også sige, at for så vidt de dog i deres virke netop orienterede sig ud fra arbejdspladserne, var der plads til dem i "negativ" forstand: plads *udenfor* fællesskabet. Glaukon har derimod sin plads i fællesskabet. At han i sin værdighed er hævet over folk og arbejde i almindelighed, betyder ikke, at han står udenfor fællesskabet, men siger noget om, hvor han står i fællesskabet. I protosamfundet var alle pladser i fællesskabet arbejdspladser, idet samfundet overhovedet var konstitueret som én Husholdning delt i flere husholdninger ved princippet om Arbejdets deling. De enkelte produktive husholdninger udgjorde ved deres del i Husholdningen pladserne i fællesskabet. Glaukons plads i fællesskabet er en *ikke-arbejdsplads*. Det samfund, han lever i, er følgelig ikke konstitutivt bestemt - ikke fuldstændigt bestemt - som arbejdsdelt Husholdning.

Samtidig kender Glaukon et hus og en husholdning for sig og sine nærmeste. Denne husholdning har del i Husholdningen, for så vidt Glaukon holder hus ned fornødenheder, som er "vore", tænkt ud fra det "vi", som er givet med Husholdningen. Da Glaukon ikke holder produktivt hus for fællesskabet, kan der kun være tale om "vore" fornødenheder, for så vidt disse konsumeres hos Glaukon og i en i øvrigt endnu ubestemt forstand er produceret hos "os". I protosamfundet har den enkelte husholdning først og fremmest del i Husholdningen, for så vidt denne konstitutivt deler sig i husholdninger. Delingen sker ved princippet om Arbejdets deling, hvorved de enkelte husholdninger konstitueres som produktive husholdninger. Glaukons husholdning er - stadig samfundsmæssigt - ikke en produktiv, men en *konsumptiv husholdning*.<sup>12</sup> Dersom dens deltagelse i Husholdningen hidrører fra en konstitutiv deling af denne, må princippet være et andet end princippet om Arbejdets deling.

Jeg kan bare have plads i samfundsfællesskabet, for så vidt jeg bor - har til huse - i samfundet. Denne lokalisering er naturligvis ikke kun af geografisk eller topografisk art. Det er ganske vist af overmåde stor betydning for samfundet som offentlighed, at al bevægelse mellem huse, marker, torve og skove kan finde sted på en jord, som også er "vor". Men denne betydning finder først sin fulde belysning, når vi tænker de enkelte huse ved den del i samfundets Husholdning, som er givet husenes beboere *qua* husholdere.

I protosamfundet udgjorde de enkelte husholdninger allerede ved deres del i Husholdningen de enkelte pladser i fællesskabet. Skomageren tog del i Husholdningen gennem varetagelse af skomagerhusholdningen. Skomagerskabet var samtidig hans plads iblandt "os". Med Glaukon er det anderledes. Hans husholdning er samfundsmæssigt konsumptiv, hans deltagelse i Husholdningen er konsumptiv. Og hans plads i fællesskabet kan aldrig finde sin bestemmelse ved de samfundsskabte goder, han konsumerer. Hvis han spiser kongeligt, er det i bedste fald et tegn på, at han er konge. Det er muligt, man kan kende en konge på menuen: hans plads i samfundet udgør den dog ikke!

Vi må snarere gå den modsatte vej: Selv om Glaukon kun har plads i fællesskabet, for så vidt han har del i Husholdningen, er det alligevel pladsen, der bestemmer - specificerer - hvilken del: En konge skal spise kongeligt og gå med kongeligt fodtøj; en præst skal nyde, som det sømmer sig; en kapitalist skal æde, som han har råd til. Vi må da bestemme Glaukons plads og videre afklare, hvorledes den bestemmer hans konsumptive deltagelse i Husholdningen.

Indtil videre har vi kun bestemt Glaukons plads i fællesskabet som en ikke-arbejdsplads, og det er uden videre en utilstrækkelig bestemmelse i netop den forstand, hvor pladsen også som arbejdsplads bestemmes utilstrækkeligt. En arbejdsplads er jo altid pladsen for et *bestemt* arbejde: på skomagerens plads laves der sko, på bondens plads dyrkes der korn, etc. Kan ikke-arbejdspladsen på samme måde specificeres ved ikke-arbejdet? Er Glaukons plads det sted, hvor der netop ikke laves sko, netop ikke dyrkes korn, etc.? Hvad er da forskellen på ikke at lave sko og ikke dyrke korn, og hvorledes kan disse privationer nogensinde bestemme en plads? Det er et spørgsmål.

Det, vi søger, er den bestemmelse af Glaukons plads i fællesskabet, som videre sætter pladsen i stand til at bestemme husholdningens konsumptive deltagelse i Husholdningen. Således er Glaukons plads nødvendigvis allerede karakteriseret ved sin bestemmende evne, men naturligvis ikke bestemt derved. Lige som det nødvendigvis karakteriserer kongen, at han netop som konge - dvs. ved sin plads - bestemmer forskellige samfundsskabte goder som kongelige nydelser, uden at kongeligheden selv finder sin bestemmelse ved dette forhold. Kongen er i sin kongelighed mere end den, der med rette nyder de-og-de goder; men med kongelighedens faktum er der alligevel givet en orden, der lader os tale om, hvad en bestemt husholdning "med rette" konsumerer. Pladsen er det, der begrunder, at de-og-de samfundsskabte goder bliver Glaukon til del. Og netop som begrundende-bestemmende instans må pladsen lokaliseres udenfor den deltagelse i Husholdningen, som skal begrundes-

bestemmes. Pladsen bliver af en *egen orden*, for så vidt den netop ved bestemmelsen ansætter husholdningens konsumptive deltagelse i Husholdningen som det *underordnede*.

Den del, Glaukon ved sin husholdning tager i Husholdningen, må være "mere" end samlingen af goder, han faktisk - eller med hjemmel i sin plads - hjembringer og konsumerer i sit hus. Delen må have et hele at være del af. Mængden af goder, der konsumeres i samtlige husholdninger eller i samfundet slet og ret, udgør vel et sådant hele. Imidlertid er Husholdningen hverken identisk med dette hele eller med samlingen af husholdninger, der konsumerer heraf. At konsumere sin del af den samlede mængde af goder er altså ikke uden videre det samme som at tage del i Husholdningen, men bliver det, for så vidt goderne netop hører til i Husholdningen, før de i den for-delende bevægelse, distributionen, hjemføres af de enkelte konsumptive del-tagere. Et sådant tilhørsforhold bevilges goderne som *produkter*. Goderne hører til i Husholdningen - er Husholdningens egne goder - for så vidt de er *produceret* deri.<sup>13</sup> Og således må også ordningen af husholdningens konsumptive deltagelse i Husholdningen allerede være en ordening af goderne *som* produkter, *som* noget produceret. Ordningen må kort sagt være en ordening af den samfundsmæssige produktion. Som sådan sikrer ordningen ikke blot den menneskelige indsats, som den enkelte husholdning middelbart trækker på, når den hjemføre de goder, hvis faktiske konsumtion det tilkommer den at være stedet for. Ordningen bestemmer overhovedet den partikulære - den godevis fornødne - menneskelige indsats som en del af en samlet indsats: som produktiv deltagelse i Husholdningen.

Da må vi spørge: Hvornår betegner den produktive akt en produktiv deltagelse i Husholdningen? Og vi kan svare: Når produktet hører til Husholdningen. Men det er kun et svar, dersom produktet kan tilskrives et tilhørsforhold til Husholdningen, *før* det produceres. Et sådant tilhørsforhold finder vi i produktets tilegnelse til konsumtion i Husholdningen; dvs. i dets konsumabilitet i de husholdninger, der netop konsumptivt tager del i Husholdningen.

Cirklen er sluttet: Vi har defineret den konsumptive deltagelse ved de specifikke goders tilhørsforhold som produkter, og den produktive deltagelse ved de specifikke produkters tilhørsforhold som konsumabler. Cirklen er uproblematisk, for så vidt den afdækkede syntaktiske sammenhæng imellem produktion, konsumtion, produkt og konsumabel faktisk er cirkulær. Men den er ond, fordi den sluttelig forhindrer os i at gøre rede for, i hvilken forstand det overhovedet er den samfundsmæssige Husholdning, Glaukon ved sin husholdning tager konsumptivt del i.

Der er dog en vej ud af cirklen: Vi tænkte aktens deltagelse i Husholdningen ved genstandens tilhørsforhold til Husholdningen; vi tænkte den konsumptive deltagelse ved konsumablens tilhørsforhold til en samling af konsumabler, og den produktive deltagelse ved produktets tilhørsforhold til en samling af produkter. "Vi" er imidlertid de først forsamlede, og "vi" samles i vore fornødenheder, for så vidt "vi" deler Arbejdet med at skaffe dem imellem os. Således tænkt bliver den produktive akt ikke først deltagende, ved at produktet allerede hører til en samling af produkter. Tværtimod bevilges produktet et sådant tilhørsforhold, idet produktionen sker som en del af det Arbejde, hvis forsamlende moment akkurat er dets deling imellem "os".

Dette paradoksale forhold finder sin belysning - paradokset sin opløsning - ved et nøjere studium af de former for almenhed og offentlighed der er givet med Arbejdet og Arbejdets deling.

## VII

Ethvert fornødent produkt har selv et stykke arbejde, sin egen produktion, fornødent. Den, som har produktet fornødent, har således også arbejdet fornødent, men det fornødne arbejde - den projekterede produktion - er skilt fra den, som har arbejdet fornødent - den, som projekterer det. Hvis jeg skal bruge et par sko, er det skoene selv - herunder det, skoene i nærmere forstand er sko til: hjemmesko, vandresko etc. - som definerer det fornødne arbejde. Arbejdet er arbejdet med at fremskaffe et par sko i den-og-den udformning. Det projekterede arbejde er det samme, uanset hvem der konkret projekterer det. Det projekterede arbejde er offentligt. Skoene er til at gå med. Skoene er som sko til den, som har sko fornødent. Fornødenheden har sit tautologe subjekt, der i nærvær af fornødenheden bruger eller forbruger den, men i fravær af fornødenheden har brug for den og projekterer dens produktion. Arbejdet med at fremskaffe fornødenheden er umiddelbart tilegnet fornødenhedens tautologe subjekt. Arbejdets adskillelse fra det projekterende subjekt betyder altså, at det konkrete subjekt skilles fra, mens det tautologe subjekt optages i det projekterede arbejde. Projekteringen af arbejdet *almengør* produktet: *fra* det produkt, det konkrete subjekt har fornødent, *til* et produkt af den-og-den udformning. Projektet er dog, at arbejdet skal finde sted. Det sker bare ved konkret indsats af et producerende subjekt, ved en konkret producent. At det projekterede arbejde skilles fra det projekterende subjekt, må da betyde, at den, der projekterer arbejdet, ikke er givet som den, der udfører det. Arbejdet - det fornødne arbejde - med at fremskaffe skoene er det samme, uanset hvem der skal bruge skoene. At netop jeg skal bruge skoene, betyder ikke i sig selv, at jeg også er den, der udarbejder dem, dvs. udfører det fornødne arbejde. Men da må det være muligt, at en anden udfører akkurat det arbejde, der blev projekteret som "det fornødne arbejde med at lave et par sko i den-og-den udformning". Dvs. også det udførte arbejde er det samme, uanset hvem der konkret udfører det. Også det udførte arbejde er offentligt. Arbejdet finder ganske vist sted ved et konkret subjekt, men det fuldbyrdes i adskillelsen fra dette. Den fuldbyrdede produktion, produktet, står netop tilbage som "et stykke arbejde". Lige som det projekterede arbejde skilles fra det projekterende subjekt, skilles også det fuldbyrdede arbejde fra det producerende subjekt. Produktet har sit tautologe subjekt, der i fravær af produktet *arbejder* på det - arbejder på at skaffe det frem men *fuldbyrder* dets produktion - fuldfører arbejdet - i og med dets nærvær. Projekteringen af det fornødne arbejde ansætter umiddelbart den tautologe producent. Arbejdets adskillelse fra det producerende subjekt betyder altså, at det konkrete subjekt skilles fra, mens det tautologe subjekt optages i det fuldførte arbejde. Også fuldførelsen af arbejdet *almengør* produktet: *fra* det produkt, det konkrete subjekt arbejder på, *til* et produkt af den-og-den udformning.

Det produktive arbejde er givet med sin egen offentlighed, idet arbejdet er det samme, uanset hvem der projekterer det, og uanset hvem der udfører det. Som sådan er offentligheden allerede "befolket": et "uanset hvem" må være et "uanset hvem *af os*". Det "vi", som befolker arbejdets offentlighed, er forsamlingen af subjekter, der konkret har et produkt fornødent eller producerer en fornødenhed, men som netop skilles fra som konkrete subjekter ved produktionens ophævelse i arbejdet. "Vi" er "de uanselige": det er altid en - eller flere - af "os", man ser bort fra, når produktionen som arbejde netop er den samme, "uanset hvem" der projekterer eller udfører arbejdet. At producere bliver da at ud-stede produktet i Arbejdets offentlighed, at konsumere bliver at ind-drage produktet derfra. Med Arbejdet og Arbejdets offentlighed er uden videre givet den helhed, som ethvert stykke arbejde er et stykke - en del - af. Og da offentligheden nødvendigvis ansætter et mangefold af deltagende subjekter, *er* Arbejdet kun - er Arbejdet som helhed kun - for så vidt det er delt.

Det produktive arbejde kan betragtes som *stof*, for så vidt det enkelte stykke arbejde bare er, hvad det er, ved produktets *form*. Og enhver del af arbejdet er selv arbejde, lige som enhver del af stoffet selv er stof. Således antager ethvert stykke arbejde, som deles - deles

imellem flere - sin egen offentlighed, som omfattes af den offentlighed, det delte stykke arbejde selv måtte være en del af. Det arbejde, som ikke selv er en del af noget andet arbejde, er det samfundsmæssige arbejde som sådan, altså Arbejdet slet og ret. Og *Arbejdets offentlighed er Husholdningen*.

Den mindste del af Arbejdet, som ved sin egen deling er givet med sin egen offentlighed, er den arbejdsdelte *opgave*. Vi laver en stol: du saver, han høvler, jeg borer etc. - eller: du laver benene, han laver sædet, jeg laver ryggen etc. Det projekterede arbejde er bestemt ved opgavens løsning, og arbejdet er fuldført, når opgaven er løst. Ved sin form bestemmer stolen selv - eller bestemmer som anvist af den tautologe bruger - det projekterede arbejde, og arbejdet er fuldført, når stolen er udformet. Vi står *sammen*, for så vidt vi *deler* dette arbejde imellem os. Vi har overtaget projekteringen af arbejdet som helhed, arbejdet som helhed er *vor* opgave. Vi kan kun dele arbejdet imellem os – delingen kan kun være vor deling af arbejdet - for så vidt "vi" er opgavens subjekt: "vi" og ikke "du+han+jeg+... etc.". Men forsamlingen af "os" finder sted, idet vi deler arbejdet imellem os. Når arbejdet er givet som opgave - og kun det - befolker netop vi, som løser opgaven, arbejdets offentlighed. Det er altid en af os, der er set bort fra, når enhver del af arbejdet er den samme, uanset hvem der udfører det. Dog, idet arbejdsopgaven er givet som en del af et større projekteret arbejde, og idet produktet ved sin form, "stol", "gyngestol", "lænestol" etc., er ud-stedt i en større offentlighed, da omfatter arbejdets offentlighed allerede *mere* end os, "før" opgavens offentlighed omfatter os. Opgavens offentlighed åbner sig bare som et afskærmende moment i og af en foregående offentlighed.

At opgaven er givet os, betyder, at vi har fået arbejdet tildelt til deling imellem os. At opgaven er "vor", betyder, at vi har overtaget projekteringen af arbejdet: at det så at sige netop er os - og netop som producenter - der vil en stol! I tildelingen af opgaven finder opgavens egen offentlighed således sit åbnende-afskærmende moment.

Selv finder tildelingen sted i en offentlighed, der omfatter opgavens offentlighed og går forud for denne. I den omfattende offentlighed råder adskillelsen imellem det projekterende og det producerende subjekt som selve forudsætningen for producentens tildeling af opgaven og overtagelse af arbejdets projektering. Offentligheden befolkes af forsamlingen af subjekter, der projekterer produktets udarbejdelse eller udarbejder det projekterede produkt; og "vi" er de forsamlede *som* det projekterende-producerende subjekt. Kort sagt: Der er nogen, der har brug for en stol, og nogen, der laver en stol som den, der er brug for. Begge befolker arbejdets offentlighed. Arbejdet er det samme, uanset hvem af "os", der udarbejder stolen, og hvem af "os", der projekterer arbejdet.

Arbejdet er nu bundet til en bestemt lejlighed, hvor "vi" står sammen om at skaffe det, som er "os" fornødent, idet vi deler det til disse fornødenheders fremskaffelse fornødne arbejde. Som "vor" opgave vil dette arbejde måske komme til at gå ud på at skaffe en stol, fem brød, to fisk, et bål og et træben. Men opgaven tildeles i en offentlighed, hvor arbejdet er bestemt som arbejdet med at skaffe det til veje, der ved denne lejlighed er "os" fornødent. Det, som er os fornødent, kan være et bål, vi alle varmer os ved, så vel som Kallikles' træben hvis han er en af os og har et sådant fornødent. At Kallikles indbringer sin fornødenhed som en "vor" fornødenhed, betyder ikke, at vi alle skal til at gå med træben. Men det betyder heller ikke, at Kallikles' træben som sådan - dvs. ved sin form - er optaget i puljen af fornødenheder, som er indbragt af os alle. Det er ganske vist muligt at tale om, at en gruppe mennesker til sammen har samlingen af de enkeltes - og de enkeltes eventuelle fælles - fornødenheder fornødent. Blot røber en sådan tale ikke sit forsamlede moment. Fornødenhederne tilhører bare samlingen, for så vidt de er indbragt af de enkelte subjekter, som har brug for dem, og for så vidt de endnu ikke er forhånden. Og når de er forhånden, er de allerede tilegnet den, der konkret havde brug for dem. "Arbejdet med at skaffe det, som er 'os' fornødent" går forud for "det, som er 'os' fornødent" i den forstand, at det først er arbejdet, som kan forsamle "os" som subjekt. Kallikles' træben optages først som "vor"



fornødenhed, idet det fornødne stykke arbejde bliver en del af det arbejde, der som helhed går ud på at skaffe det til veje, som er ”os” fornødent. ”Vi” er det subjekt, der projekterer dette arbejde og befolker dets offentlighed. Dog, hvori består det netop af ”os” projekterede arbejdes realitet; hvad vil det sige, at det bliver til noget netop med ”os”; hvad menes der med, at ”vi” ved en bestemt lejlighed forsamles i vore fornødenheder, idet ”vi” projekterer arbejdet med at skaffe dem til veje? Hver enkelt del af arbejdet ud-steder sit produkt i samme offentlighed: i arbejdets offentlighed. I den forstand finder arbejdet *forsamlende* sted. Da arbejdet overhovedet kun finder sted ved del-tagelse af de konkrete subjekter, ”vi” er samlet af, bliver arbejdets deling imellem ”os” det forsamlede moment. Således er ”vi” kun det projekterende subjekt, for så vidt ”vi” i øvrigt er det projekterende-producerende subjekt. Når Arbejdet bindes til opgaven, befolkes offentligheden alene på producentsiden af levende mennesker. Når Arbejdet bindes til lejligheden, befolkes både den projekterende og den producerende side af levende mennesker. Derimod gives der ikke nogen instans, der kan binde Arbejdet, således at kun de projekterende subjekter befolker arbejdets offentlighed. Et arbejde, der ikke finder sted, kan heller ikke bindes.

Når arbejdet er givet som projekteret-udført ”ved lejlighed” - og kun det - befolker netop vi, som lejlighedsvis har fundet sammen i delingen af dette arbejde, arbejdets offentlighed. Det er altid en af os, der er set bort fra, når enhver del af arbejdet er den samme, uanset hvem der projekterer det, og uanset hvem der udfører det. Det er i den forbindelse vigtigt at mærke sig, at arbejdet med at skaffe det til veje, som er ”os” fornødent, ikke i sig selv bestemmer en tilordning imellem ydere og nydere. Det er altså ikke givet, at enhver af ”os” både yder og nyder. Givet er det alene, at enhver af ”os” er ”uanselig” i arbejdets offentlighed: at det arbejde, han udfører, og/eller det arbejde, han har fornødent, er det samme, *uanset* at det er ham og ikke en anden end ham, der udfører det og/eller projekterer det.

Det er Simonides, der laver det træben, Kallikles skal bruge. Cleon fanger den fisk, Callias skal spise. Etc. Alligevel er arbejdsdelingen ikke et system af bi- eller multilaterale ”aftaler”. Brødet går fra menneskehånd til menneskemund. Men imellem den ydendes hånd og den nydendes mund er det *offentligt* som et stykke arbejde, dvs. som en del af det arbejde, ”vi” har delt imellem ”os”. At Simonides overdrager Kallikles træbenet, at Cleon overdrager Callias fisken etc., er noget, ”vi” bringer det til.

Imidlertid er også det lejlighedsvis projekterede-udførte arbejde givet som en del af et større arbejde; produktet er ved sin form, ”en stol, fem brød, to fisk, et bål og et træben”, ud-stedt i en større offentlighed; en del af produktet, stolen og træbenet, måske også bålet, er ikke bare skabt til lejligheden. Således omfatter arbejdets offentlighed allerede mere end de lejlighedsvis forsamlede, ”før” disse omfattes af lejlighedens offentlighed. Lejlighedens offentlighed åbner sig bare som et afskærmende moment i og af en foregående offentlighed.

Idet vi *finder sammen*, finder lejlighedens egen offentlighed sit åbnende-afskærmende moment. Det sker i en offentlighed, der omfatter lejlighedens offentlighed og går forud for denne. I den omfattende offentlighed råder (a) brugbarhedens og færdighedens *almindelighed* og (b) fornødenhedens (de fornødne produkters) *almenhed* som selve forudsætningen for lejlighedens tildragelse:

(a) Melet er ikke bare mel til brød ved denne lejlighed. Det kan ganske vist kun bages én gang, men det kan være en hvilken som helst gang: derfor også denne gang. Melets brugbarhed i almindelighed betinger og åbner for dets anvendelse ved denne lejlighed. Kniven er ikke bare kniv ved denne lejlighed, hvor Simonides laver det træben, Kallikles skal bruge. Kniven er kniv ved enhver lejlighed, hvor der - som ved denne lejlighed - er brug for en kniv. Kniven er også kniv, når der ikke er brug for den; men med knivens brugbarhed i almindelighed er allerede draget et skel imellem praktiske lejligheder, der inddrager en kniv som denne, og praktiske lejligheder, der ikke gør det. Kniven bestemmer ved sin form, hvad den i praksis vil efterspørges på, og derved hvornår det er en kniv – eller mere specifikt: en kniv som denne kniv, en kniv af denne type - der er brug for.

Ikke blot ved denne lejlighed kan Simonides håndtere en kniv, udskære et træben, etc. Derimod er hans færdighed i almindelighed forudsætningen for, at der kan gives en "denne" lejlighed. Færdigheden efterspørges ved enhver lejlighed som denne: derfor også ved denne. At spørge efter en kunnen er at spørge efter nogen, som kan. Færdigheden kan som færdighed - dvs. netop i sin almindelighed - ikke skilles fra subjektet. Men når færdigheden er færdighed til arbejde., betyder færdighedens binding til subjektet ikke andet end, at arbejdet nødvendigvis finder sted *ved* subjektet og fuldbyrdes i adskillelsen *fra* subjektet (se s.###). Færdigheden til arbejdet realiseres i arbejdet. Ethvert stykke arbejde er en realisation af en færdighed og som sådan en færdighedens frigørelse fra subjektet.

(b) Vi siger, at Simonides kan håndtere en kniv: Når der er brug for redskabet, er det tid for den, der mestrer det. Således er brugbarhedens og færdighedens almindelighed afstemt efter hinanden. Men vi siger også, at Simonides kan udskære et træben: Når et stykke arbejde er projekteret og som sådan bestemt ved produktets form, er det tid for den, der kan udføre arbejdet, dvs. udarbejde produktet. Og når produktet *er*, så *var* der en gang, hvor færdigheden blev realiseret og det brugbare taget i brug. Hvis der er flere produkter af samme form, så var der flere gange. En "gang" svarer til et eksemplar. Når almindeligheden går over i det lejlighedsvise, går almenheden over i det partikulære. Således er brugbarhedens og færdighedens almindelighed afstemt efter produktets almenhed.

Den offentlighed, i hvilken melet slet-og-ret er til at bage brød af, hvor kniven slet-og-ret er til at skære med, og hvor færdigheden slet-og-ret er en færdighed i at håndtere en kniv eller i at udskære et træben, kan altså ikke være snævrere end den offentlighed, i hvilken produktet som et stykke arbejde slet-og-ret betegnes ved sin form. Men i en offentlighed, hvor det netop er arbejdet, "vi" genkender og kalder ved produktets form, har "vi" overhovedet ladet produktionen ophæve i Arbejdet. Så længe arbejdet var bundet til opgaven eller lejligheden, måtte produktet ved sin form føre sin egen ud-stedelse tilbage til en større offentlighed end den, der netop blev åbnet med opgaven eller lejligheden. Når formens specifikation af produktet umiddelbart er specifikationen af det enkelte stykke arbejde, sker ud-stedelsen i en offentlighed, der netop lader det enkelte stykke arbejde ud-stykke af det samfundsmæssige arbejde, dvs. af Arbejdet slet og ret.

Idet "vi" genkender og kalder produktet ved sin form, lader "vi" arbejdet med at udforme produktet være det samme, uanset hvem af "os", der aktuelt måtte projektere eller udføre det. Og idet "vi" genkender og kalder produktet ved sin form, er "vi" selv "de uanselige", for så vidt det altid er en af "os" - eller flere af "os" - der er set bort fra, når arbejdet netop er det samme, uanset hvem der måtte projektere eller udføre det. Den for Arbejdet konstitutive abstraktion betyder altså, at produktets almenhed - produktets almenhed ved sin form - og den offentlighed, i hvilken den produktive, formende akt *som sådan* iværksættes, er konstitutivt afstemt efter hinanden. Almenheden indstiftes med Arbejdet, idet almengørelsen er momentet for produktets adskillelse fra subjektet. Som sådan specificerer formerne i første omgang de skabte ting, de af "os" skabte ting. Men formens almenhed vinder straks sin aristoteliske gyldighed for tingene overhovedet, for substanserne. Formen er nemlig, hvad tingen er, og ikke hvorledes den blev til og blev, hvad den er. Skoene er lige meget sko - er lige meget det, de er, er lige gode at have på fødderne - hvad enten de er faldet ned fra en sky eller er lavet af en skomager på jorden. Blot er det sjældent, at det regner med slige nådegaver, og verden ville alvorligt talt være en ganske anden, om dét ikke var et under. Som kendere af "vor" verden råder "vi" over sædvanligvis sikre kendetegn på, at den ene ting skyldes menneskelig indsats, den anden ikke. Men et kendetegn er nødvendigvis forskelligt fra - er nødvendigvis noget andet end - det, det er kendetegn på. Således er den partikulære sondring imellem naturens frembringelser og vore - hvor fundamentalt vigtig den end måtte være - en sondring, der ikke går imellem tingene ved deres form. Form-stof skemaet konstitueres med Arbejdet, men med gyldighed for så vel de ting, "vi" har skabt, som for de

ting, "vi" ikke har skabt.<sup>14</sup> Idet "vi" genkender og kalder tingene ved deres form, befolker "vi" Arbejdets offentlighed: således er "vi" nu de forsamlede.

Formerne lader sig altså ikke føre bag om Arbejdet: Formerne er overhovedet indstiftet - indstiftet med Arbejdet i Arbejdets offentlighed - som det, der kan specificere et produkt *som* udformet, dvs. specificere det *som* et produkt af den-og-den udformning Formerne er indstiftet som former for arbejde. Ejheller lader Arbejdet sig føre bag olm formerne: Ethvert stykke arbejde er et bestemt stykke arbejde. Og der kan ikke gives et stykke arbejde, som ikke - i det mindste - specificeres ved den form, det går op i. Derfor må det samfundsmæssige arbejde, Arbejdet slet og ret, være det arbejde, der ikke selv er en del af noget andet arbejde, og hvis offentlighed ikke selv omfattes af nogen foregående offentlighed. Arbejdets offentlighed *er* simpelthen Husholdningen, dvs. samfundet *som* husholdning. Og "vi", der befolker denne offentlighed, er de "først" forsamlede, for så vidt "vi" altid allerede har fundet sammen i delingen af Arbejdet. I en forstand kan der overhovedet ikke være tale om "en foregående offentlighed". At brugbarhedens og færdighedens almindelighed så vel som den med formerne givne tingslige almenhed råder i Arbejdets offentlighed (se s.###), betyder, at Arbejdet råder for ethvert ord om en "gang" og et "hvad". Dersom Arbejdets offentlighed selv måtte være åbnet ved en tildragelse, kan der kun tales allegorisk herom Og for så vidt åbningen nødvendigvis sker som et afskærmende moment i og af en foregående offentlighed, kan denne ikke befolkes af os. Men *vi* kan sige, at *guderne* befolker den.

For så vidt "vi" netop er dem, der kalder tingene ved deres form, kan Husholdningen selv kaldes et sprogfællesskab. Hermed er hverken Arbejdet eller formerne ført tilbage til en mere oprindelig instans, en mere oprindelig enhed. Det er alene sagt, at samfundet som husholdning fordrer et sprog, som er "vort". At "vi" taler samme sprog, er en selvfølgelig forudsætning for, at "vi" kan stå sammen om at betegne tingene ved deres form. Men "samme sprog" betyder ikke blot samme vokabular og syntaks - dét er i bedste fald en nødvendig betingelse. Hvis ordene skal kunne betegne tingene som det, de er - dvs. betegne dem ved deres form - må det overhovedet være de samme former, der er tale om. Imidlertid lader formerne sig ikke tænke stykvis. At kalde en ting ved sin form er altid at kalde den ved sin plads i en praktisk sammenhæng. Først i < - - - >. < - - - >. < - - - >.

---

<sup>1</sup> <Kilde>

<sup>2</sup> Om distinktionen 'værk/produkt' se Carl Erik Kühl, "Om frembringelser".

<sup>3</sup> Heidegger, *Sein u. Zeit*, 1967 p. 41 et al.

<sup>4</sup> < - - - >

<sup>5</sup> < - - - >.

<sup>6</sup> < - - - >

<sup>7</sup> < - - - >

<sup>8</sup> < - - - >

<sup>9</sup> < - - - >

<sup>10</sup> < - - - >

<sup>11</sup> < - - - >

<sup>12</sup> < - - - >

<sup>13</sup> < - - - >

<sup>14</sup> < - - - >