

# ET SPØRGSMÅL OM IDENTITET

## Filosofien om det samme og det andet

*Af Kim Gørtz*

**MPP Working Paper No. 9/2001 ©**  
**August 2001**  
**ISBN: 87-90403-96-7**  
**ISSN: 1396-2817**

### *Abstract*

Dette "working paper" ekspliciterer en intention der ligger på linje med filosofien i det 17. og 18. århundrede, nemlig at klargøre og så nøjagtigt som muligt redegøre for det filosofiske begreb om 'identitet' som det har ændret sig gennem tiden fra antikken til den tyske idealisme. Et begreb om 'identitet' spores derfor tilbage til den præsokratiske filosofi og den prækristelige tænkning og lokaliserer derefter nogle centrale filosofiske tankemotiver om 'identitet' i oplysningstiden, hvorved kapitlet afslutter med det dialektiske begreb om 'identitet' som det forefindes i særdeleshed hos G. W. F. Hegel. Denne kronologi er omgivet af en indledning, der lokaliserer et logisk identitetsbegreb, en refleksion over muligheden for en 'identitetens taksonomi', og en eksplikation af bevægelsen fra 'identitetsfilosofi' til 'forskelsfilosofi' – med særligt fokus på den franske tænker, Emmanuel Levinas' kritik af identitetstænkningen.

På baggrund af en række spørgsmål: Hvordan opstår forestillingen om identitet? Hvorfra udspringer begrebet om 'identitet'? Hvad er forudsætningerne for at vide, hvad 'identitet' er? Hvad betyder 'identitet'? Hvori består begrebets mening? Er det muligt for to genstande at være identiske på alle områder og samtidig adskilt? Hvad konstituerer den personlige identitet?, - er det muligt at konstruere følgende "identitetstaksonomi": (1) Ontologisk identitet: (2) Metafysisk identitet: (3) Monadisk identitet: (4) Personlig identitet: (5) Transcendental identitet: (6) Absolut identitet.

### **INDLEDNING: 'IDENTITETENS' TAKSONOMI**

Dette "working paper" udtrykker et særligt begreb om 'identitet' udvalgt på baggrund af den kontekst, der er relevant for en kommende bog med titlen: "Identitet og tradition". Den problematik der er forbundet med at afgrænse 'identitet' indenfor den filosofiske tradition bliver først og fremmest tydeligt gennem mødet med et mere indgående filosofisk leksikon<sup>1</sup>. Da støder man på referencer til alt lige fra 'fysiologisk identitet', 'teoretisk identitet', 'uskelnelighedens identitet',

---

<sup>1</sup> Her eksemplificeret ved: "The Cambridge Dictionary of Philosophy". 1999. Robert Audi (Edit.) Cambridge University Press.

'identitetsteori' og 'identitetsteses', til 'tid', 'ejendomsbesiddelse', 'substans', 'essentialisme', 'individuation' og 'personlig identitet'. Det bliver snart tydeligt, at identitetsbegrebet ikke blot er et implicit begreb, der forudsættes eller deduceres i langt de fleste filosofiske sammenhænge, men samtidig er et filosofihistorisk centralt begreb med en egen genealogi, dvs. en kontinuitet og intensivering af begrebet, der vidner om at det ville være misvisende for indholdet af det filosofisk begreb om 'identitet' blot at fremstille det gennem en konventionel leksikalsk taksonomi.

Denne indledning består derfor i at skærpe problematikken forbundet med spørgsmålet om, hvad et filosofisk begreb om 'identitet' egentlig er, fordi man hurtigt, når man giver sig i kast med at lokalisere en entydig og nogenlunde klar bestemmelse om hvilken sammenhæng 'identitet' indgår i indenfor den filosofiske horisont, vil finde sig nødsaget til at differentiere begrebets betydning afhængig af den kontekst, dette værende sig tidsligt og kulturelt bestemt, men deslige afhængige af de konvekse og konkave dispositioner, der udgør det legitimerende spændingsfelt i den givne diskursive formation, hvori begrebet forudsættes eller ekspliciteres. Denne mangel for tilstrækkelig indholdsbestemmelse af den filosofiske 'identitet', kan der endog ikke kompenseres for via et grundigere udarbejdet filosofisk værk såsom en filosofisk encyklopædi<sup>2</sup>. Det skyldes simpelthen – og dette er kapitlets grundlæggende antagelse – at den vesterlandske tanke siden antikken udmærker sig ved een lang bestræbelse på netop at tænke 'identitet', - oven i købet med den dramatiske og måske for nogen tragiske konsekvens, at; *"gennem dette spil forbliver verden identisk; lighederne fortsætter med at være det, de er, og med at ligne hinanden. Det samme forbliver det samme, lukket om sig selv."* (Foucault, s.61. 1999)

Fra begyndelsen af ekspliciterer filosofien og filosoffen nemlig en konstant bestræbelse på at identificere dét som forbliver urørt af al forandring, dvs. dét der forbliver det samme i bevægelsen. Således er de filosofiske refleksioner over problemet forbundet med at identificere noget som noget eller forudsætningerne for at kunne genkende nogen som den samme, samtidig uden undtagelse forbundet med en lang række emner, der i sin mest simple og oprindelige form kan tænkes som problemet forbundet med at forsøge at give en nøjagtig forklaring på de træk ved verden som på den ene side udgør den som den samme og på den anden side udgør den som forskellig, dvs. dens andet. Samtidig med dette ontologiske og epistemologiske niveau at anskue identitetsproblematikken fra, har identitetsproblemet på et semantisk og lingvistisk niveau grundlæggende været et spørgsmål om at give en tilstrækkelig redegørelse for brugen af ord som; 'identitet', 'samme', 'forandring' og 'bevægelse', samt relaterede udtryk som; 'helhed', 'enhed', 'lighed', 'ligesom', 'anderledes' og 'forskellighed' i bestræbelsen på at skildre de træk ved verden, som brugen af disse ord var ment at skulle henvise til. Dette vil ligeledes være den nærværende tekstualitets intention.

Spørgsmålet om 'identitet' i filosofihistoriske sammenhænge forbindes imidlertid først og fremmest med den tyske matematiker og metafysiker Gottfried Leibniz (1646-1716), hvis beskrivelse af numerisk identitet ofte anvendes og i folkemunde blot kaldes for Leibniz' lov.<sup>3</sup> Ifølge denne lov siges det, at såfremt to størrelser har alle kvaliteter tilfælles, kan der ikke være tale om bare en

<sup>2</sup> Her eksemplificeret ved det informative værk: "The Encyclopedia of Philosophia" – vol. 1-8. 1967. Paul Edwards (edit). Collier Macmillan Publishers. London.

<sup>3</sup> *Principium identitatis indiscernibilium*. Leibniz' lov om princippet om uskelnelige størrelses identitet. I hans monadologi, §9. Ekstra litteratur herom: Mates, B. 1986. The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language. New York. Oxford University Press. Kapitel 7, §3 diskuterer princippet om uskelnelige størrelses identitet hos Leibniz.

kvalitativ lighed, men om en numerisk identitet,<sup>4</sup> eller omvendt og anderledes og måske endda bedre formuleret, forsøger Leibniz' begreb om monadisk identitet, at vise subjektets monadiske dimension; dvs. en individualitet og en partikularitet der ikke kan afledes af et mere omfattende hele, af en monisme eller en totalitet, men som netop vokser frem indefra, fra interioriteten. Men med baggrund i et logisk identitetsprincip er det dog muligt, at forstå 'identitet' som streng numerisk eller logisk identitet<sup>5</sup>, dvs. angivelsen af det forhold enhver genstand har til sig selv og ikke til nogen som helst anden genstand. Herved bliver den grundlæggende antagelse for anvendelsen af 'identitet' samtidig nødvendigvis et substitutionsprincip, dvs. gør brug af princippet om, at noget kan udskiftes med noget andet for derved at (for)blive det samme som hint eller sig selv.<sup>6</sup>

'Identitet' kan på baggrund heraf fastlægges og dermed beskrives i følgende logiske termer:

1. Refleksiv identitet  $(x) \Rightarrow x = x$
2. Symmetrisk identitet  $(x) (y) (x = y \Rightarrow y = x)$
3. Transitiv identitet  $(x) (y) (z) (x = y \ \& \ y = z \Rightarrow x = z)$ <sup>7</sup>

Leibniz' lov kan endvidere distribueres ud i to principper med følgende logisk former:

1. Princippet om det uskelneliges identitet:  $(x) (y) ((F) Fx \Leftrightarrow Fy) \Rightarrow (x = y)$ .
2. Princippet om det identiskes uskelnelighed:  $(x) (y) (x = y) \Rightarrow ((F) Fx \Leftrightarrow Fy)$

Forskellen på disse distribuerede principper viser os herved, at:

1. Der sluttes *til* identitet, dvs. at der identificeres.<sup>8</sup>  $Fx$  individueres verden når den gøres til en afgrænset selvidentisk størrelse.
2. Der sluttes *fra* identitet, dvs. det samme forudsættes som noget reelt værende, evt. som 'substans'.<sup>9</sup> Hermed forudsættes 'identitet' som eksistensen af individer, dvs. at en singularitet eller individualitet som udgangspunkt er eller forbliver det samme.

<sup>4</sup> Det kan reduceres til et logisk formalsprog, som ofte optræder i værker om logik, ex. Russel og Whitehead; Principia Mathematica to \*56, p.23. 1978. Cambridge University Press. Denne artikel udelader endvidere behandlingen og betydningen af 'identitet' indenfor modallogik og beslægtede grene indenfor analytisk filosofi, dvs. indenfor fx studierne af de logiske træk ved nødvendighed og mulighed, - der går helt tilbage til Aristoteles' *De Interpretatione* og dele af hans metafysiske skrifter. For interesserede i modallogik kan her henvises til fx P.T. Geach: "Quantification Theory and the Problem of Identifying Objects" i *Acta Philosophica Fennica* fra 1963. Af andre logikere og analytiske filosoffer der bla. arbejder med det logiske identitetsproblem kan nævnes W.V. Quine, Hintikka og S. Kripke.

<sup>5</sup> 'Identitet' kommer af nylatin *identitas* som igen er afledt af *idem*, dvs. 'samme' - dette er igen afledt fra det indoeuropæiske *sems*, der egentlig betyder én eller ensartet. Det græske *homòs* betyder ligeledes; samme. Identitet trækker samtidig sin betydning fra *identicus* og igen fra *identidem* - dvs. gentagne gange.

<sup>6</sup> Derudover bliver der oftest anvendt to andre logiske principper i forbindelse med princippet om den numeriske identitet, nemlig 'kontradiktionsprincippet' og 'princippet om det udelukkede tredje'. Som Søren Kierkegaard siger det et sted: "At identitets-Princippet i en vis Forstand er højere, er det til Grund liggende for Contradictions-Princippet, er ikke vanskeligt at indsee. Men Identitets-Princippet er blot Grændsen, den er som de blaa Bjerger, som den Linie Tegneren kalder Grunden, Tegningen er Hovedsagen. Identiteten er derfor en lavere anskuelse end Contradictionen, der er concretere. Identiteten er terminus a quo, men ikke ad quem for Existenten."

<sup>7</sup> Read & Wright. 1994. Formal Logic vol. I-III. University of St. Andrews.

<sup>8</sup> 'Identificere' er sammensat af latin *idem* "den samme" og en afledning af *facere*; "gøre", det vil altså sige at identificere er *at gøre til det samme*. Strawson og Searle har i kraft af deres redegørelser for identifikation som en talehandling, den såkaldte identificerende reference, for øvrigt givet begrebet om 'identifikation' en fremtrædende plads i den seneste tid.

<sup>9</sup> Fra senlatin *substantia*, der betyder; hvad der står under.

Denne bestemmelse kan imidlertid forstås frugtbar i forhold til 'kvalitativ identitet', dvs. som en form for *lighed* i relevante henseender, der kan siges at udtrykke forholdet mellem forskellige genstande af samme slags. Kvalitativ identitet udtrykker således snarere til forskel fra numerisk identitet lighed og betyder, at de to genstande i visse henseender besidder de samme kvaliteter, dvs. tilhører den samme klasse, og derfor at et eller flere prædikater kan tilskrives dem begge. Hele den aristoteliske kategorilære, dvs. den tanke der fascineres over hvilke partikulariteter der tilhører givne universalier, eller hvilke slægter der tilhører givne arter, eller hvilke singulære termer der tilhører givne almenbegreber, udtrykker den fornuftsbestræbelse, der, med Aristoteles store fastlæggelse af den vesterlandske mentale topografi, fik afgørende konsekvenser, for hvorvidt vesterlandet blev i stand til at bekende det samme på bekostning af eksklusionen af det fremmede, yderligheden eller det andet.

Den langstrakte eksklusionsmekanik, gennem inddelingstematikker og kategoriale bestemmelser, måtte imidlertid samtidig foregå på baggrund af principper, der ikke kunne kategoriseres indenfor samme niveau. Dette andet niveau var logikken, og dette værktøj, denne logos, denne lovmæssighed der håndterede bestemmelserne af og om det samme er præcis i vor tid udsat for en seismisk turbulens. Den logiske tænkning og tilsvarende bestemmelser er nemlig i dag vidne til en intensivering af den transcendentale mobilitet der blev indvarslet for omtrent 200 år siden. Den logiske fornuft havde hidtil anset sig som den ultimative sejrherre, men nåede blot at bekendtgøre sin suverænitet som systematikens og lovmæssighedens skaber og håndhæver, da den i samme moment indså sin præstation overvundet af sin egen immanente kompleksitet. Dette "working paper" slutter i den tid, hvor denne tankens sår førte til den vesterlandske filosofis omvendning og dermed mulige metamorfose.

Det er således dette "working paper"s intention, at skærpe fokus på en 2000 år gammel bestræbelse, ved at tage udgangspunkt i den oprindelige præsokratiske spænding udtrykt gennem den ontologiske problematik forbundet med bevægelsens fakticitet og umulighed hos Heraklit og Parmenides. Herved bliver det muligt på baggrund af en kort skitse af Platon at introducere Aristoteles og derved nuancere begrebsapparatet, og dermed samtidig eksplicite tankemotiver der stadig er relevante for især psykologiens og sociologiens tænkning i dag. Kapitlets følgende afsnit skærper dernæst 'identitet' i retning af det metafysiske gennem den kristne tænkning foregrebet af Plotin, der Platon tro arbejder på at tilkendegive, hvorvidt det er muligt for sjælen at finde frelse. Herved bliver spørgsmålet om at være eller blive identisk med sig selv først afklaret i den fuldkomne enhed med det fuldstændigt andet – som er det Ene.

Valget af Plotin og ikke fx St. Augustin, Thomas Aquinas eller Martin Luther, skyldes ambitionen om på en og samme tid at skærpe og samle den antikke tanke specifikt forbundet med problemet om det samme, konstante og uforanderlige og transducere disse tankemotiver til den kristelige kontekst,<sup>10</sup> som den filosofiske tanke frem til og med 18-tallet har båret præg af. Vi møder her i 'det Ene' bestræbelsen på, at fastholde enhedstanken som manifestationen af den evige og bestandige udstråling, og samtidig hvorom det gælder, at bevæge sig den vanskelige, modsatte vej, dvs. komme væk fra sig selv, som det legeme, der er det laveste og mest tilfældige udtryk for det værende til det Ene og alt dets lys, for først da at blive identisk med sig selv.

---

<sup>10</sup> Dermed lægges der op til et studium af 'identitet' hos den kristne mystik eksemplificeret ved fx Johannes Eckehart og Jacob Böhme. De er af pladshensyn imidlertid udeladt fra dette "working paper", men anbefales ikke desto mindre at stifte bekendtskab med, ikke mindst fordi både Kant, Hegel, Schelling og Heidegger tankemæssigt står i gæld til begge.

Gennem Leibniz' "Monadologi" trækkes der centrale passager frem fra hans metafysiske hovedværk, der viser at der som følge af hans kristelige monisme er en tanke på spil, hvorfra et begreb om en monadisk eller en enhedens identitet kan lokaliseres, men som tidligere nævnt ligeså en multiplicitetens spredthed med et princip om en *indefra* kommende eksplikation. Baruch de Spinoza (1632-1677) ville ved denne lejlighed have været nærliggende, men er desværre pga. pladshensyn blevet undladt.<sup>11</sup> Hans "Ethica" er imidlertid det klassiske udtryk for en substantiv monisme, som giver et bevis på, hvorfor der kun kan være ét selvopretholdende og uafhængigt væsen. Til forskel fra Leibniz fastholdte Spinoza nemlig en overbevisning om en uendelighed af virkelige attributter. Leibniz, der til gengæld afviste den substantive monisme, var overbevist om en attributiv monisme, som følge af at alle monaderne som sjæle var af en og samme slags. Leibniz og Spinoza lægger således op til en generel afklaring og diskussion mellem monisme, dualisme og pluralisme, og dermed er det muligt at generere nye tankefigurer i forhold til konceptionen af forholdet mellem 'individ' og 'samfund', 'del' og 'helhed', 'lokalitet' og 'globalitet', 'singularitet' og 'fællesskab', dvs. de centrale tankemotiver indenfor den sociologiske videnskab i dag.

Det følgende afsnit afsøger, på baggrund af den identitetsproblematik der gør sig gældende i de to erkendelsesteoretiske traditioner; rationalismen og empirismen, den verserende polemik i dag mellem reduktionistiske og non-reduktionistiske positioner. Det synes derfor hensigtsmæssigt at lokalisere en 'personlig identitet' med udgangspunkt i en teoretisk diskussion mellem René Descartes, John Locke og David Hume. Herved bliver afsnittet i stand til at lokalisere et begreb om 'identitet', der kommer til at spille en afgørende rolle indenfor den senere udviklede og etablerede psykologi, hvor 'identitet' som regel henføres til spørgsmålet om den personlige identitet, forstået som den sammenhængende og vedvarende eller uafbrudte eksistens til trods for fysiologiske og psykologiske forandringer

Det sidste og afsluttende afsnit foregribes af et mindre afsnit om den tyske tænker Immanuel Kants bestemmelse af 'identitet' med baggrund i hans centrale erkendelsesteoretiske begreb om 'den transcendentale apperceptions syntese'. Her er vi noget til menneskets transcendentale identitet som primært værende syntetiserende. Som det hedder hos Foucault: "*Langt fra at føre tilbage, eller blot pege mod en virkelig eller virtuel identitets tinde, langt fra at udpege det øjeblik for det Samme, hvor det Andets splittelse endnu ikke er begyndt, er det oprindelige i mennesket det, der fra begyndelsen sammenføjer det med noget andet end det selv.*"<sup>12</sup> Denne lille og store tænker fra Königsberg vil hermed lide den skæbne det er at skulle være en særlig raffineret optakt til, hvorledes begrebet 'identitet' ekspliciteres gennem den tyske idealismes formfuldendte identitetsfilosofi.<sup>13</sup>

Hermed vil dette "working paper" kulminere i en diskussion mellem Fichte, Schelling og frem for alt G.W.F. Hegel. Hvor sidstnævnte er det vigtigste eksempel på en identitetstænkning, der søger en omfattende, forbindende sammenhæng gennem den velkendte spekulative dialektik. 'Dialektisk identitet' forstås derved endeligt eksplicit som noget der forbinder noget forskelligt. Det markeres

<sup>11</sup> For den interesserede læser kan her henvises til det flotte værk af Richard Mason: *The God of Spinoza*. Cambridge University Press. 1997

<sup>12</sup> Foucault, s.384. 1999

<sup>13</sup> Det skal siges med det samme at 'identitetsfilosofien' adskiller sig fra 'identitetsteorien', der er en form for materialisme der fastholder at tanken er identisk med hjernen (jf. J.J.C. Smart og Herbert Feigl). Denne materialistiske identitetsteori der på mange måder ligger på linje med den logiske positivismes fysikalisme, betoner grundlæggende at der forekommer et identitetsforhold mellem de mentale processer og visse af centralnervesystemets tilstande, således at bevidsthedstilstandene i sidste instans reduceres til at udgøre rent fysiske tilstande ved centralnervesystemet, dvs. at hjernen *er* bevidstheden (se fx Searle, m.fl.)

tydeligst her gennem den dialektiske selvidentitet – der kræver en indre differentiering. Pointen er her at vise, at samtidig med at selvet er den sammenholdende instans, virkeliggøres eller udfoldes selvidentiteten kun gennem den stadige dannelse af forskelle; ”*som en virtuel keglespids, hvori alle forskellene, alle splittelserne og alle diskontinuiteterne var sammenpresset for kun at forme ét identitetspunkt, det Sammes uhåndgribelige figur, der imidlertid har kraften til at sprænge sig selv og blive en anden.*”<sup>14</sup>

## 1. DEL: ONTOLOGISK IDENTITET – AT SKABE OG REPRODUCERE DET SAMME I BEVÆGELSE(n)

Bevægelsen (gr. *kinesis*) var egentligt ikke noget problem for naturfilosoffer som Anaximander (ca. 610-ca.546 f. kr.) og Anaximenes (død ca. 528-525 f. kr.). Som udtryk for deres gennemgående vitalisme havde de ingen vanskelighed med tanken om en evig bevægelse. Således var det grænseløse (gr. *to apeiron*) for Anaximander og luften for Anaximenes det grundlæggende stof i verden. *Kinesis* var, ifølge Heraklit (ca. 500 f. kr.), tilstede i alt, hvilket illustreres i hans berømte flodbillede; at man ikke kan træde ned i den samme flod to gange – og gennem hans udtalelse; *panta rhei* – alting flyder. Flodbilledet udtrykker en stadig aktuel side af identitetsproblemet: med hvilken ret taler vi om, at en størrelse i tid og rum er ”den samme”, at den bevarer sin identitet, når den vitterlig forandrer sig fra det ene øjeblik til det næste? Når Heraklit fx udtaler at solen er ny hver dag er det et andet eksempel på det lovbundne forhold mellem forskel og identitet. Pointen er, at i og med, at en ting eller et ”noget” eksisterer i tid, er den i én henseende forskellig fra sig selv, i en anden identisk med sig selv. At fastholde tingens identitet trods dens forandring er således et paradoks.<sup>15</sup>

Interessen for bevægelsens forudsætninger styrede tanken i retning af oprindelsen eller nærmere bestemt skabelsen (gr. *genesis*). Med henblik på den iboende vitalisme udtrykker atomisterne nok den eneste gennemførte filosofi om en immanent,<sup>16</sup> naturlig bevægelse i tingene. Demokrit (ca. 460-380/70 f. kr.) fastholdt at den evige bevægelse var forårsaget af atomer, der som vibrationer bevæger sig i alle retninger.<sup>17</sup> Denne ligefrem nødvendige skælven forårsager, ifølge Demokrit og atomismen generelt, at der dannes former gennem kraftige sammenstød. Disse former hvivler derefter rundt i det tomme rum for derefter at finde sted, og dermed deres identitet i verdensordenen (gr. *kosmos*). Epikurs (341-270 f. kr.) noget senere forklaring på identitetsdannelse var anderledes. For Epikur var især vægten (gr. *baros*) fra begyndelsen af et af atomernes grundlæggende karakteristika. Dette fik den konsekvens, at atomernes evigt, nedadgående bevægelse måtte forstås som lovmæssighed og ikke som et immanent og kontingent attribut ved atomet. Tanken om en lovmæssighed udenfor atomernes hvirvlende dans, dvs. at et princip i det tomme rum styrer deres retning, bevægelse og ligefrem intensitet, fik den konsekvens at det skabte måtte tænkes som forårsaget af det sammes transcendent lov, dvs. som skabelsens udspring – *genesis arché*.

Vitalismen som den var blevet ekspliciteret af Anaximander, Anaximenes og Heraklit var imidlertid allerede før atomismen blevet angrebet af Parmenides (ca. 515 f. kr.), da han og hans skole bestemte

<sup>14</sup> Foucault, s.382. 1999.

<sup>15</sup> Gr. *Paradoksos*; som er ved siden af eller udenfor enhver mening. - Heraklit er således allerede inde på at hævde den dialektiske tese, at et begreb implicerer sin modsætning Denne tankegang, at et begreb kun defineres ved sin negation udvikles senere hen af især Hegel. Den indebærer et dybtgående problem i selve identitetsbegrebet: A er kun A i kraft af ikke-A.

<sup>16</sup> Immanent: ’forblivende i’ - som regel modstilles dette til; transcendent; at transcendere ’overstige, gå ud over’.

<sup>17</sup> Gr. *Atomos*, udelt, udelelig, individuel, individ. Den moderne fysiske betydning af atom er genoptaget fra denne antikke græske naturfilosof. På nygræsk betyder *atomo(n)* ligeledes person. Gr. *Palmos*, lat. *vibrare*; sitre, skælve.

væren (gr. *on*) som det evigt ene, uforanderlige og fuldkomne.<sup>18</sup> Med dette problematiserede han alle former for forandringer og specielt bevægelsens mulighed, ud fra argumentet om, at for at noget skal blive til noget andet, altså forandre sig, må det overgå til en form for ikkeværen, hvilket ikke er muligt, fordi ikkeværen jo ikke er.<sup>19</sup> Derfor bliver antagelsen om bevægelse og forandring grundlæggende absurd og altså samtidig absolut tvivlsom. En af Parmenides' elever, den mest berømte; Zenon (ca. 495-445 f. kr.) udviklede i forlængelse heraf fire paradokser som gennem den indirekte bevisførsel polemisk argumenterede for bevægelsens umulighed. Denne skoles angreb gjaldt altså enhver der hævdede eksistensen af pluralitet eller bevægelse, antageligvis for at undgå at havne i den rene skepticisme, absurditet og paradoksalitet. Men væsentligt var nu, at Parmenides' ontologiske monisme<sup>20</sup> medførte, at bevægelse og forandring ikke længere blot kunne betragtes som noget naturligt eller tingene iboende, men krævede en form for førstebevæger som opererede udenfor verdenssystemet.<sup>21</sup>

Platon (ca. 428/27-348/47 f. kr.) forsøgte at løse problemet om bevægelsen i forhold til erkendelsen gennem at fremstille en teori, hvor verden fundamentalt set er delt i en uforanderlig og foranderlig dimension. På den ene side ideerne der er evigt og uforanderlige og endda hierarkisk opbygget med det godes ide øverst.<sup>22</sup> På den anden side den foranderlige verden, hvor begæret og legemet holder sjælen i sin vold. Hvad menneskets først og fremmest er, er bestemt af dets tilknytningsforhold til ideerne gennem fornuften. Det rejser imidlertid problemet om hvordan de to væsensforskellige dimensioner er forbundet i praksis. En vertikal dialektik mellem det uforanderlige og det foranderlige, en metafysisk bevægelse, der udover at indskrive en ontologisk problematik, sammenflettes med en epistemologisk og et etisk-politisk anliggende.<sup>23</sup> Platons filosofi som helhed viderefører således den gamle tradition. Verden er ikke, hvad den umiddelbart forekommer at være, der er en egentlig natur, *physis*, som fremtræder i den tilsyneladende, som muliggør uforanderlig erkendelse, dvs. sikker viden, og som samtidig er normgivende, også for mennesket.

<sup>18</sup> Begrebet om det fuldkomne eller den såkaldte *perfectio*-figur bliver et centralt anliggende op gennem den kristeligt præget filosofi og opgives egentligt først omkring 1900-tallets begyndelse.

<sup>19</sup> Spørgsmålet om 'intet' blev rejst igen som mangel allerede af Augustin senere af Eckehart og endelig for alvor af Hegel. I 18 og 19-tallet har særligt Søren Kierkegaard, Martin Heidegger og J.P. Sartre gjort brug af 'intet' som deres centrale nøglebegreb.

<sup>20</sup> 'Ontologisk monisme'. 'Monisme' udtrykker en gruppe af synspunkter indenfor metafysikken, der betoner virkelighedens enhed. Udtrykket bliver dannet af Christian Wolff (1679-1754), men udvides og tilknyttes især til 'identitetsfilosofien' fra Schelling og Hegel, selvom denne teori allerede opstår med Spinoza under navnet; 'dobbeltspekt-teorien'. En senere udgave af denne teori, der hævder at det uudstrakte og udstrakte egentlig blot er to modifikationer af den samme substans, udfoldes som 'den neutrale monisme' med William James og Bertrand Russell.

<sup>21</sup> En transcendent kraft der skulle forklare bevægelsen i verden fremtræder fx hos Empedokles (ca. 483/82-ca.423 f. kr.) og blev identificeret som kærlighed og strid, der blev fremført i analogi med de kræfter der råder i mennesket. Kort herefter forskydes dette mere moralske fokus imidlertid til det mentale område for så vidt Anaxagoras' (500/496-428 f.kr.) oprindelse til al bevægelse er fornuften, der ikke blot er al bevægelses og forandrings skaber, men samtidig den ledende transformationskraft for verdens immanente dynamik.

<sup>22</sup> Det er det absolutte, usammensatte og fuldkomne som Platon kalder en ide. Ideen er identisk med sig selv og det er i kraft af sin selvidentitet, at ideen forklarer sig selv. Man skal derfor gøre sig klart, at ideen på den ene side er transcendent, dvs. at den netop eksisterer uafhængigt i sig selv, men på den anden side manifesterer den ene ide sig i de mange fænomener eller afbilder sig og er for så vidt immanent i tingene.

<sup>23</sup> Man kan deraf grundlæggende trække to linjer mellem moralske dyder og metafysisk identitet. (1) Der kan argumenteres for at metafysiske teorier om personlig identitet, dvs. om *hvad* der gør en til den samme person over tid, har væsentlige konsekvenser for hvad der *bør* have betydning for et fornuftigt væsen. (2) Der kan argumenteres for at forståelsen for personers konkrete identitet, dvs. den sociale kontekst og det personlige engagement som giver livet substans og mening, er afgørende hvis og såfremt moralfilosofi overhovedet skal kunne henvende sig til menneskets virkelige interesser. Litteratur om dette felt mellem moral og metafysisk identitet: Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. New York. Oxford University Press. Unger, P. 1990. *Identity, Consciousness and Value*. New York. Oxford University Press. (rummer bla. en kritik af Parfit samt mange gode litteraturhenvisninger om emnet metafysisk identitet)

Platons filosofi kan derfor siges grundlæggende at være orienteret om det enkelte menneske og dets mulighed for at tage vare på sin sjæl eller miste sin identitet. Hovedmotiver i Platons antropologi er nemlig tanken om menneskets u dødelige sjæl og dens slægtskab med den ideale verden, og de to magter, der bestemmer det enkelte menneskes liv, intellektet eller *logos* og driften eller *eros*. Lige som Platons univers som helhed er også den lille verden, mennesket, todelt. Det har en ideal natur, og det er også et produkt af samfund og karakter, livsvilkår og vilje. Men det er menneskets særkende, at det bestemmer over sit eget liv. Det er ikke, hvad det umiddelbart er. Det har mulighed for at blive, hvad det ideelt set altid har været, eller for at perverteres og forkrøbles. De to magter, *logos*, og *eros*, er i sig selv neutrale, de kan bruges eller misbruges.

Mange af de store græske filosoffer, som Demokrit, Aristoteles (384-322 f. kr.) og Epikur kan således ses som forskellige kompromitterende forsøg på at forene eller forsone disse grundlæggende modstridende fordringer om;

- 1) at verden fundamentalt set udgøres af en og samme substans som dermed har metafysisk karakter;
- 2) at verden udgøres af lovmæssigheder der er konstante i deres væsen;
- 3) at verden grundlæggende er kontingent, dvs. at det eneste der med sikkerhed kan siges at være konstant eller det samme er, at alting forandrer sig: at al ting altid allerede er overgået til noget andet og dermed strengt taget ubegribeligt.

Men; hvad er det der gør at der overhovedet kan begribes noget som noget? Endvidere; Hvad er det der griber dette noget som noget? Er det en menneskelig disposition? Striden om hvor de transcendent og immanente førsteprincipper<sup>24</sup> nærmere skulle placeres, var og er stadig et erkendelsesteoretisk, etisk og ikke mindst politisk anliggende.

*Arché* udtrykker således det samme grundlæggende immanente stof eller transcendent førsteprincip ud af hvilken alt det andet, dvs. det mangfoldige bliver skabt og skabes (gr. *genesis*). Med Aristoteles bliver det nu muligt at spørge ind til hvad førsteprincippet eller principperne egentlig er og hvori tilblivelsesprocessen (gr. *genesis*) af især *syntheta* (det sammensatte) beror? Spørgsmål som;

- 1) hvordan noget bliver sammensat som noget;
- 2) hvori dette nogets tilblivelsesproces egentlig består;
- 3) hvad der konstituerer dette nogets enhed;

fører til gennembruddet af, hvad der i lang tid fremover skulle udgøre filosofiens grundlæggende beskæftigelse, nemlig ontologien og metafysikken. De præsokratiske naturfilosoffers bestræbelse på at finde samleprincip for multipliciteten, for derved at kunne forklare og forstå verdens beskaffenhed førte altså ikke blot til forskellige forslag om et førsteprincip, men blev til en grundlæggende filosofisk bestræbelse på at føre eksistensens mangfoldighed tilbage til det samme, dvs. ét enkelt stof, princip, begreb eller en idé, hvorfra alt andet kunne tydes, bestemmes og ekskluderes med baggrund i. Filosofien var og er fra første færd som totalitetsmetafysik voldelig i

---

<sup>24</sup> Gr. *archai*: Begyndelse, udgangspunkter, principper, ultimative underliggende substanser (urstof).



sin tæknings orientering. En aktivitet der gennemsyrrer hele historiens og nutidens diskursive informatik.

Denne orienterende form for rationel tænkning udfolder sig til et centralt træk ved metafysikken, og den vesterlandske tænkning som helhed, som den førstefilosofi, der oftest under navnet ontologi blev forstået som studiet af det værende som helhed. Svaret på spørgsmålet om, hvorvidt verden "virkelig" forandrer sig eller ikke har som afgørende forudsætning;

- a) at verden ikke er andet end strømme af processer og dermed immun overfor forandring, - noget der strengt taget umuliggør identitet;
- b) der må være noget som forbliver uberørt af forandringen. Noget må med nødvendighed bevare en *sammehed*. Denne bestandighed er strengt taget den sande identitet.

Disse diskussioner og overvejelser vil vise sig ikke blot at være elitære og ligegyldige intellektuelle og akademiske kuriositeter. Selvom Heraklit og Parmenides tilforladeligt står som de to positioner der enten bekræfter at intet i virkeligheden forbliver det samme eller at hvad der end viser sig at være virkeligt ikke kan forandre sig, følger det ikke uvæsentlige af denne strid. Hvad der så end viser sig at kunne forandres må samtidig anses som illusorisk og dermed ikke-viden, uvirkeligt og uvidenskabeligt. Dvs. det der ikke kan identificeres som noget er ikke værd at vide noget af og om!

Den ontologiske grunddisciplin var allerede fra begyndelsen af præget af en alment accepteret græsk erkendelsesteoretisk forudsætning baseret på maksimen; *lige erkendes af lige*. To aspekter ved denne grundantagelse er i denne sammenhæng væsentlige at trække frem:

- (1) Den vidende, dvs. den der erkender noget, kan ikke vide noget om noget andet (altså enten til dels eller fuldt ud erkende noget som noget andet), hvis ikke der allerede på forhånd er en slags elementær identitet imellem dem.
- (2) Ved at erkende noget om noget andet bliver den erkendende samtidig mere *ligesom*, dvs. til dette andet.

Empedokles havde udtrykt denne maksime ganske tørt og måske noget fattigt i sin bestræbelse på at afklare denne forudsætning ved at erklære, at vi ser jorden med jorden og vandet med vandet (i fragment 109). Her overfor fremstillede Platon en noget mere sofistikeret version i alderdomsdialogen *Timaios*, ved at forklare erkendelsen gennem en sammenligning med en kraftig lysstråle, der smelter sammen med ideen. Ligesom når solens stråler møder jorden og oplyser tingene forårsager genstandens indtrængen i denne ensartede stråle, som det hed, *sensation*,<sup>25</sup> dvs. vækker opsigt, følelser og fornemmelser. At det lige erkender det lige formuleres dog oftest af Platon som, at sjælen må være i slægt med ideerne eller med sagen selv – og lige som ideerne er sagen selv, er det sjælen i sig selv, der erkender ideerne.<sup>26</sup> Denne grundopfattelse, at hvis sjælen ikke i sit eget væsen var af samme natur som det, den erkender, ville en sådan relation aldrig kunne etableres, kommer tydeligst til udtryk i Platons tanke om menneskets mulighed for apriorisk erkendelse. Denne udformes i en semi-metaforik om menneskets generindring af ideerne, dvs. gennem erkendelsen bliver man klar over noget, man egentlig altid har besiddet.

<sup>25</sup> Sensation; middellatin *sensatio* af *sensare* 'sans, fornemme' afledt af latin *sensus* 'sans, følelse, fornemmelse.

<sup>26</sup> I Faidon – henholdsvis 78B og 79D.

Aristoteles kritiserede sine forgængeres forsøg på at redegøre for denne teori om *hómoios*<sup>27</sup>, og bestræbte sig på at løse problemet gennem sin egen teori om *dynamis*<sup>28</sup> (hvorved den erkendende i praksis potentielt set er identisk med sit objekt). Aristoteles udvikler i sin metafysik (fra 1045b til 1050b) et begreb om en dynamisk potentialitet, hvorved Aristoteles' betoning af overgangen fra nogets iboende potentiale til aktualiseringen af dette medfører at aktualiseringskraften (gr. *energeia*) både logisk og ontologisk må gå forud for *dynamis*. Dette har som konsekvens at en nødvendig første bevæger (gr. *kinoun*) altid må være i en tilstand af aktualitet (gr. *energeia*). *Energeia* er således Aristoteles' centrale metafysiske begreb og udtrykker samtidig hans bestræbelse på at give en redegørelse for hvad væren grundlæggende er. Vi får her at vide (1048b) at *energeia* er fuldkommen, at det ikke er nogen tilblivelsesproces, men snarere ren aktivitet, forstået som *virkeliggjorthed*.

For di nogets *virksomhed* og dermed identitet (dvs. både dets *athed* og dets *havadhed*), ifølge Aristoteles, primært bestemmes ud fra dets målsætning (gr. *telos*; formål), er *energeia* altid i en tilstand af fuldendelse. Det skal forstås således, at handling (lat. *actus*) udtrykker en evnes *virksomhed*, hvorved *energeia* er selve handlingens fuldendelse eller *virkeliggjorthed*, og går på den måde forud for potentialitet, tid og substantialitet.<sup>29</sup> Dvs. at *dynamis* sammen med *energeia* udtrykker evnen til at være noget andet end hvad noget er, dvs. at dette noget ikke eksisterer med nødvendighed som det samme (lat. *idem*), men snarere i overvejende grad som mulighed (lat. *potentia*) for at blive noget andet. Men bagved bevægelsens dialektiske processer står den ultimative *energeia* og aktualiserer enhver *dynamis* i verdensorden (gr. *kosmos*). Og ikke mindre uinteressant er denne ubevægede bevæger som absolut, ren *energeia* samtidig *noesis* (gr. *nous*, fornuft) og altså ikke blot udenfor, dvs. transcendent, men tænkning. Som Aristoteles siger er livet fornuftens aktualitet.<sup>30</sup>

Det andet væsentlige aspekt ved den nævnte maksime, at den erkendende bliver *ligesom* til det erkendte, udtrykkes således gennem Aristoteles' fuldt udviklede erkendelseslære om *noesis*, hvilket samtidig tager en etisk drejning gennem begreber som *pronesis*, *karthasis* og *harmonia*<sup>31</sup>. Aristoteles' analyse af *genesis* fører ham til at isolere tre *archai* der er identiske med sig selv i alle forandringsprocesser.<sup>32</sup> Pointen med disse grundprincipper er at de med nødvendighed forbliver det samme, som forudsætningen for at der overhovedet kan forekomme tilblivelse, forandring og bevægelse. Aristoteles definerer derfor *genesis* som overgangen til modsætningen (gr. *enantion*).<sup>33</sup>

<sup>27</sup> *Hómoios*; lignedannet, lignende med.

<sup>28</sup> *Dynamis*; kraft - en aktiv og passiv (potentiel) evne eller kvalifikation. Aristoteles' '*energeia*' (virksomhed) kan siges at være iværksættelsen af en '*dynamis*' (iboende mulighed - kraft, evne, formåen). For så vidt som den egentlige indre virksomhed og handlen er '*theoria*' (betragtning, kontemplation), bestemmes et væsen heraf (hvad noget især gør indadtil, er det: definitionen på substans), altså er det betragtede og tænkende i et menneske dets særkende. Det ydre er blot en ringere afledning heraf, såvel ontologisk som etisk.

<sup>29</sup> Potens: lat. *Potentia* 'kraft, stærk, mægtig' egentlig 'som kan' af *posse* 'kunne'. Fra oldlatin kan det betyde 'herre'. Akt: lat. *Actus* 'bevægelse, handling' kommer fra agere 'handle, føre, drive'. Praksis; gr. af *pratto* 'jeg udøver, jeg gør'. *Praktikos* 'virksom'

<sup>30</sup> I sin metafysik, 1072b

<sup>31</sup> *Phronesis*; praktisk visdom. *Karthasis*; renselse. *Harmonia*; sammenføjning af modsætninger, overensstemmelse. Kapitlet ser sig desværre nødsaget til af pladshensyn til ikke nærmere at gå ind i disse bestemmelser og tilhørende pointer og refleksioner.

<sup>32</sup> *Genesis*; skabelse, oprindelse afledt af *gígnesthai*; avles, frembringes - og henviser altså både til; fødsel, at komme-til-stede, tilblivelse (modsat væren som noget statisk), proces, overgangen til modsætningen, substantiel forandring.

<sup>33</sup> I sin afhandling om fysikken 1, 190a-192a.

Denne "passage" fra en position (fx fra kulde) til opposition (til varme) forstår både Platon<sup>34</sup> og Aristoteles som en kvalitet og ikke som substans, dvs. form (gr. *eidōs*).<sup>35</sup>

- (a) *Eidōs* må derfor forstås som den immanente form.<sup>36</sup> Den centrale forskel mellem Platons og Aristoteles' syn på *eidē* er, at for Aristoteles er *eidōs* ikke en adskilt værenssubstans (gr. *choriston*), som ideernes verden kan tolkes at være hos Platon, men et princip om fuldkomne substanser, dvs. at *eidōs* er virkeliggjorthed. På den måde *hypostaserer* Aristoteles de adskilte, substantielle eksistenser – og bevarer dem i immanensen.<sup>37</sup>
- (b) *Steresis* udtrykker derfor den *privations*proces der er forbundet med den form som tingen er ved at blive som. Aristoteles definerer i sin metafysik (1011b) *steresis* som; negationen af noget indenfor en defineret klasse. Det skal forstås således at overgangen fra en form til en anden nødvendigvis må kræve eller udtrykke mangel, nød eller afsavn i denne anden forms grundlag (lat. *substratum*). På den måde tillader begrebet om *steresis* tilblivelsesprocessen (gr. *genesis*) og løser samtidig problemet om ikkeværen som det blev formuleret hos Parmenides.<sup>38</sup>
- (c) *Hypokeimenon* er derfor det substratum som forbliver det samme gennem forandringen og samtidig i hvilken tilblivelsesprocessen finder sted.<sup>39</sup> Aristoteles forsøger herved at løse problemet om hvad grundlaget for alt er, ved at sætte 'det underliggende' lig foreningen af stof (gr. *hylē*, lat. *materia*) og form (gr. *eidōs*; lat. *Forma*)<sup>40</sup>, således at den, konkrete enkeltting altså faktisk er grundlaget (gr. *prote ousia*, lat. *prima substantia*). Dette kan derfor også formuleres som at Aristoteles trækker Platons transcendent ideverden ind i immanensen.<sup>41</sup>

Som afrunding på dette afsnit om den ontologiske identitet må det pointeres at mange af de vanskeligheder der opstod i antikkens filosofi, i forbindelse med spørgsmålet om 'identitet', ofte var forårsaget af en manglende klar adskillelse mellem i hvert fald mindst to forskellige begreber om 'identitet':

- (1) *Identitet forstået som bestandigheden i forandringen*. Dette problem medførte bestemmelsen af hvad der forbliver konstant under skiftende omstændigheder. Dette problem tager sit udgangspunkt i spørgsmålet om, hvorvidt noget efter at have undergået en forandring, stadig kan siges at være det samme som det var før det forandrede sig. En problematik der op gennem tiden til i dag orienterer sig efter afklaringen af en given størrelses substans, væsen eller natur. Dette rejser samtidig det fortsat vedvarende problem forbundet med forholdet mellem hvad der ser ud til at være sådan eller sådan og hvad der faktisk er sådan, altså forholdet mellem det

<sup>34</sup> I *Theaetetus*, 182a og *Timaios*, 49a-50a

<sup>35</sup> Dvs. ikke statisk, men ekstatisk. "Kvalitet" (gr. *poiotetes*) er derfor fordelagtigt placeret som en af de ti kategorier som Aristoteles opstiller i sin kategorilære (1b-2a). "Kvalitet" kommer fra lat. *quālitās*, som er afledt af *quālis*; hvordan. At kvalificere (af lat. *facere*) er således at gøre hvordan.

<sup>36</sup> *Eidōs* kommer fra det græske *idea*, der kan betyde forestilling, mening, udseende. Det er afledt af *idein*; "få øje på, erkende" – egentlig fra *eidénai*; "vide, forstå, være indstillet på". Fra latin har vi det beslægtede *videre*; "se", med det danske; "vide".

<sup>37</sup> Gr. *hypostatis*, er bærende for noget.

<sup>38</sup> For Plotin (ca. 205-270) er det onde tilsvarende ikke noget *substantielt*, dvs. noget der har 'substans'; selvstændig, konstant væren. Det onde er for Plotin snarere det godes *steresis* – mangel.

<sup>39</sup> *Hypokeimenon*; "det underliggende", bliver oversat til *subjectum*. Af *subjicere*, sammensat af *sub* + *jacere*: kaste, lægge noget under, hvilket i sin udvidet betydning er; det underlagte, grundlaget.

<sup>40</sup> Hvilket sandsynligvis kan være influeret af det græske *morphá*; "skikkelse, ydre"

<sup>41</sup> Det får den afgørende betydning i forholdet mellem den konkrete enkeltting; *prima substantia* og grundlaget; *subjectum*, at det subjektive som den konkrete enkeltperson bliver lig med grundlaget.

tilsyneladende og det virkelige. Dette fører uundgåeligt til problemet om den personlige identitet – noget kapitlet kommer tilbage til i afsnittet om John Locke og David Hume.

- (2) *Identitet forstået som enheden i forskelligheden.* Dette problem tager sit udspring i spørgsmålet om, hvorvidt noget der tilsyneladende synes forskelligt faktisk er det samme, og ikke mindst hvori dets fællesskab beror. Dette problem kan tydeliggøres gennem erfaringen af at noget fx en rød farve viser sig to forskellige steder, som fx på en bil og en bog. Er denne røde farve den samme røde farve? Eller endda tættere på det antropologiske niveau; hvori består det samme mellem dig og mig? Denne universalieproblematik medførte spørgsmålet om hvordan man skulle forstå og betone almene og abstrakte ideer, men ikke mindst hvordan man skulle og kunne forstå problemet om individuation<sup>42</sup>, dvs. for det første den logiske legitimering i forbindelse med at overføre noget alment på det enkelte og særlige tilfælde, og for det andet muligheden eller umuligheden af at udskille (sig) fra helheden – noget kapitlet kommer tilbage til i afsnittet om Gottfried Leibniz og implicit Baruch de Spinoza.

## 2. DEL: METAFYSISK IDENTITET: DET ENES SYMPATI FOR DET ANDET – AT SKABE KONTAKT TIL DET INDRE RUM FOR DET SAMME UDENFOR

Sjælen (gr. *psyché*) var allerede af Pythagoras (6 årh. f.Kr.) blevet betragtet som den udødelige enhed, der med Platons lære om erindringen (gr. *anamnesis*) skiftede fokus til det erkendelsesmæssige niveau (gr. *episteme*). Nu var sjælen blevet forstået som evnen hvormed ideerne kunne erkendes. Dette var sket ud fra argumentationen, at netop sjælen er mest lig de evige former (jf. den omtalte teori og forudsætning om *hómoios*), den var nemlig udødelig, immateriel og usynlig – dvs. den samme. Udover at *psyché* således udtrykte hvad mennesket virkeligt var, var lokaliseringen af denne særlige egenskab, at kunne indse ideernes verden, blevet placeret i hovedet, - og var derudover af Platon blevet bestemt som værende aktivt selvbestemmende (gr. *autokineton*) Selvbevægelsens princip befinder sig altså allerede i antikken på det sted vi i dag vil betegne som hjernen, og Platon definerer allerede samtidig sjælen (i Phaedrus 245e) som selvbevægelsens væren.<sup>43</sup>

At have glemt sit ophav og dermed mistet sig selv var imidlertid den logiske forudsætning i Platons generindringslære (gr. *anamnesis*) for sjælens selvbesindelse og hjemvenden. Ved straks at påpege dette knytter Plotin (ca. 205-270) tydeligst muligt an til den filosofisk-platoniske tradition som afsæt for skriftets hovedsigte: at lede sjælen hjem. ”En god og fortrinlig sjæl er, når den er forenet til ét og til én overensstemmelse med sig selv.”<sup>44</sup> Plotin gør hermed klart at han vil filosofere over det Ene (gr. *to hen*) og dermed samtidig overveje begyndelsesgrunden for alle ting. Plotin identificerer, som Parmenides tidligere gjorde, væren med tænkningen, og tilføjer derudover ligeså livet som identisk hermed. Og det står tidligt klart, at tænkningen har forrang over sjælen, i det Plotin ligefrem mener, at sjælen vækkes til live af varmen fra tanken. Og da tænkningen og det Ene

<sup>42</sup> Individuation fra ’individ’: ’udeelig’. Det latinske ’individuum’ (det udelelige, der er en oversættelse af det græske atomon), giver i det århundrede grobund for begrebet ’individuum’, og via det franske i det 18 århundrede til ’individuel’ og endelig på tysk individualität.

<sup>43</sup> For Aristoteles er det klart at sjælen er et bevægende princip, men hverken i mekanistisk forstand som hos Demokrit eller hos Platon, men som den finale årsag. Sjælen bevæger sig, ifølge Aristoteles, ved tanken og begæret (de anima III, 433a-b).

<sup>44</sup> Plotin, Enneade 6.9.1, s.80.

altid er sammen bliver det hurtigt klart, at netop det Ene er begyndelsesgrunden eller førsteprincippet for alt værende.

Selvom sjælen altså for Plotin er en ærværdig og guddommelig sag, er den alligevel ikke så guddommelig som naboen opadtil hvorfra den stammer, for som det hedder må: *"man blive tanke og betro sin sjæl til og lejre den under tanken, for at sjælen vågent kan modtage, hvad tanken ser."*<sup>45</sup> Tanken gør altså, ifølge Plotin, sjælen endnu mere guddommelig og samtidig har tanken; *"alle ting stående stille på samme sted, og den er blot, og dette 'er' er evigt, og der gives på ingen måde et kommende, for også da er den, eller et forbigangent, for intet er gået forbi dér, men alle ting står stedse stille dér, da de er de samme og ligesom holder af sig selv ved at have det sådan."*<sup>46</sup> Som hos Parmenides synes bevægelsen umulig, og alle ting identiske, når den rene tanke skuer det evigt ene og fuldkomne. Som sådan er tanken sjælens fader, fordi den, ifølge Plotin, overskrider sjælen. Den er; *"en rolig og uforstyrret bevægelse, der har alle ting i sig og er alle ting, en uadskillelig og så alligevel adskilt flerhed."*<sup>47</sup>

Da sjælene selv er tænkbare, og det Ene ligger ud over tanken, mener Plotin, at tilknytningen til det Ene bliver til ved andre kræfter og at det tænkende er mere nærværende ved lighed og sammehed, dvs. identitet og altså knytter sig til hvad der er beslægtet med det (jf den græske teori om *hómoios*; lignedannet, lignende med). Denne sande enhed, hedder det endvidere, kan og skal altså søges i os selv, og selvom det Ene ikke kan begribes gennem fornuftsslutninger, - det Ene er nemlig uden tænkbare form - er det alligevel muligt at opnå enheden. Dette sker gennem; *"et nærvær, der står over viden. Sjælen erfarer sit frafald fra sin væren ét og er aldeles ikke ét, når den med viden begriber noget; for viden og videnskab er en begrundet, og det at begrunde er noget mangfoldigt."*<sup>48</sup> Når der altså ingen andethed er, er det ikke-andet nærværende for hinanden. Dét, der ikke har andethed er nemlig altid nærværende. I dette særlige nærvær eksisterer der en væren-et-med, dvs. en enhed som af Plotin skildres som en enhed der samtidig er hinsides det værende og fuldstændig uden kvalifikationer, for der er intet i denne enhed – den er tom og uden sted; intet kan strengt taget siges om det Ene.<sup>49</sup>

Det Ene bestemmes derfor på baggrund heraf som det behovsløse, dvs. som dét, der intet behøver og dermed ej heller stræber efter sin egen begyndelsesgrund. Dette ikke-sted udtrykker ikke desto mindre tankens virksomhed – og er samtidig derfra hvor sjælen udspringer og kommer hjem til igen. I mødet med dette værendes andet er det klart at man, som det hedder, ligesom bliver en anden og ikke mere er sig selv eller sin egen. Man hører nu til dér og er blevet ét dermed. Plotin skildrer det med, at sjælen ligesom har sammenknyttet midtpunkt med det 'andets', som er det Enes, midtpunkt. Hele erfaringsproblematikken er nemlig forbundet med, at når man skuer dette andet skuer man det netop ikke som noget andet, men som ét med sig selv. *"Enheden opnås altså gennem en indvendig refleksion, eller gennem en alenes flugt til en alene."*<sup>50</sup> Den seende selv bliver et med det sete – forenet – skaber et billede af det i sig. Som Plotin siger det: *"Han var selv ét, uden nogen forskel i sig hverken over for sig selv eller ved noget andet, for ikke noget bevægede sig i ham."*<sup>51</sup> Det er derfor væsentligt for Plotin at betone, at for at blive og være identisk med sig selv, hvilket jo

<sup>45</sup> Plotin, Enneade 6.9.3, s.83.

<sup>46</sup> Plotin, Enneade 5.1.4, s.29.

<sup>47</sup> Plotin, Enneade 6.9.5, s.86.

<sup>48</sup> Plotin, Enneade 6.9.4, s.84.

<sup>49</sup> Denne enhedens transcendens blev i stigende grad bekræftet af den senere filosofiske tradition, og førte samtidig til erkendelsens krise.

<sup>50</sup> Plotin, Enneade 6.9.11, s.95.

<sup>51</sup> Plotin, Enneade 6.9.11, s.94.

må tænkes som at være det samme som at komme hjem, dvs. at være blevet forenet med det Ene, må man anskue på en sådan måde, at man ikke retter eftertanken udad som det hedder, for derved at indse, at det Ene altid er nærværende for den der formår at komme i berøring med det; en guddommelig berøring. Ved denne berøring, ved den erfaring af at blive sig selv gennem foreningen med det fuldstændigt andet – som er det Ene, bliver mennesket ligesom revet bort i rolig ensomhed, i en uforstyrret tilstand og er dermed som identisk med sig selv, sin begyndelsesgrund og det Ene blevet ligesom stilstanden selv. En henrykkelse og en bleven enkel. Når sjælen vender sig den rigtige vej, er det på baggrund af en henrykkelse og en bleven enkel, dvs. det Ene som er rejsens endemål: *”For selvet bliver ikke mere væren og væsen, men ’hinsides væren og væsen’.*”<sup>52</sup>

Som vi hørte tidligere er det at være her (nede) blandt dem (hernede) ikke blot et (fra)fald men også en flugt, og den vanskelige vej til at komme hjem er som nævnt en form for refleksion, der går fejl hvis den bestræber sig på at sikre sig det Ene, for som det hedder; *”skal man nemlig heller ikke knytte det at være sammen med sig selv til det, men borttage både det at tænke og det at være sammen med sig selv og takning af sig selv og af de andre.*”<sup>53</sup> En vanskelig manøvre, men er den først der, bliver den sig selv og hvad den var. Med denne anvendelse af en teori om *mimesis*, samt en særegen form for introspektion angriber Plotin altså problemet om erkendelsen af et transcendent førsteprincip. Det bliver gennem fastlæggelsen af denne bemærkelsesværdige introspektion, at tanken bliver i stand til at begribe, hvordan det er muligt overhovedet at forholde sig til dét, der er udover alt hvad der er, og udover alt hvad vi kan vide og beskrive. Og samtidig skærper denne fastlæggelse af dét, der skal til for at gribe det Ene, et kristent begreb om ’identitet’, som den filosofiske tradition i lang tid herefter må siges at stå i gæld til.

Det er først gennem opgivelsen af min vilje, af min bestræbelse, at forsoningen med det værendes andet kan finde sted. Det er først når jeg slipper ud af det skabtes sammenhæng, og dermed ud af kausalitetens lovmæssige nødvendigheder, at jeg i det absolut andet finder min oprindelige identitet, men egentlig ikke som mig, men som det virkeligt andet udenfor som det samme indvendige. Det er en manøvre der i retning af hjemvendelsens og omvendelsens metaforik er særligt afhængig af, hvordan især tanken slynger sig. For sjælen betragtes som en produktion af tankens billede, og ved at vende sig mod tanken befrugtes sjælen og producerer omvendt, i den modsatte retning væk fra tanken, forskellige handlinger som er refleksioner i sig selv, og som kan forstås gennem sansninger og udvikling. For som det hedder: *”Tanken lader det værende opstå ved at tænke det.*”<sup>54</sup> Men: *”At tanken ikke kan være det første bliver også klart af dette: det er nødvendigt, at tanken er til i sin tænken, og at den bedste og den, der ikke ser på det ydre, tænker det, der er forud for den; ved at vende sig om mod sig selv vender den sig om mod sin begyndelsesgrund.*”<sup>55</sup>

Sjælen har således en dobbelt orientering; den er bortvendt fra tankens kilde og vendt ud mod verden som den vitaliserer. Sjælens funktion er således grundlæggende at vitalisere og lede materien. Men sjælen er mere end en enhedsmæssig *hypostase*; bevægelsen bort fra det Ene har nemlig medført at sjælen er multipliceret. Men: *”Enhver der tror, at det værende forvaltes af tilfældet og af sig selv og holdes sammen af legemlige årsager, han har bevæget sig langt væk fra et begreb om gud og det Ene.*”<sup>56</sup> Alle singulære sjæle er således forenet for så vidt de alle har en fælles identitet, nemlig den samme oprindelse i det Ene. Og samtidig har de alle den samme

<sup>52</sup> Plotin, Enneade 6.9.11, s.95.

<sup>53</sup> Plotin, Enneade 6.9.6, s.88-89.

<sup>54</sup> Plotin, Enneade 5.1.4, s.29.

<sup>55</sup> Plotin, Enneade 6.9.2, s.82.

<sup>56</sup> Plotin, Enneade 6.9.5, s.85.

virksomme identitet, nemlig den såkaldte naturlige virksomhed, der samtidig er grunden til deres forskellighed som følge af deres virksomhed i og over forskellige legemer. Det er klart at en sådan psykologisk pluralisme samtidig må indeholde en psykologisk graduation. Denne spændevide strækker sig derfor ikke forbavsende helt fra verdenssjælen, hvis handlinger står tættest på tanken (gr. *nous*) helt ned til planternes sjæle, der således befinder sig længst væk fra det Enes udstråling (gr. *emanation*).

Dét, der imidlertid får sjælene til at hænge sammen trods deres forskellighed i form, virksomhed og forhold, samt ikke mindst den kolossale distance og afstand udvikles omkring begrebet om *sympatheia* og *antipatheia* - og samtidig opretholder tanken om sjælenes graduationer et stadigt fundament for troen på reinkarnation (gr. *palingenesia*), som vi hørte det hos fx Pythagoras og Platon. Sympati fastlægges således af Plotin og neoplatonismen i øvrigt som et ontologisk faktum. Den sympatetiske nødvendighed, som tilværelsens uundgåelige vilkår, som det skitseres og betones gennem Plotin, og gennem kulminationen af den græske forståelse herfor gør det muligt at radikaliserer spørgsmålet om kontakt (gr. *haphé*). Al bevægelse må jo nødvendigvis kræve en form for kontakt.<sup>57</sup> I overensstemmelse med neoplatonismen tager begribelsen af det sympatetiske i det faktiske liv udgangspunkt i en forståelse af tilværelsen som en levende sammenhæng. Således ser vi allerede i den stoiske panteisme en forestilling om universet som en organisk enhed. En enhedstanke der gennem Plotins opfattelse af tingenes sammenhæng imidlertid undergår en bemærkelsesværdig forædling og relevans.

Tingenes sammensætning udtrykker hos Plotin en åndens spændstighed, der, som den enhedsskabende kraft, spalter sig ud i 4 hypostaser:

1. Den uorganiske materies niveau hvor der ikke forekommer yderligere tilblivelse og forsvinden
2. Den vegetative forms niveau hvor der forekommer kontemplation uden tanke og forestilling
3. Den sjælelige pluralitets niveau hvor der forekommer en systematisk og hierarkisk struktur
4. Den pluralistiske tankes niveau hvor eksternaliseringen af den absolutte enhed finder sted

Disse fire hypostaser udtrykker en kompleks integration af en metafysisk og etisk verden, hvor det står klart, at de ikke afspejler radikalt adskilte virkelighedsgrunde, men snarere tilkendegiver en indsigt i det sympatetiske i den gensidige vekselvirkning mellem det organiske og uorganiske. Vi hører i Plotins emanationslære således om en kosmisk sympati, hvor universet som levende organisme *overgydes* af en altid værende similaritetens interaktion. Denne sidste og meget afgørende betragtning rejser som nævnt spørgsmålet om kontakt (gr. *haphé*). At træde i forbindelse med noget, dvs. i et forhold til tilstedeværelsen af et mellemliggende for erfaringen, må anses som betingelsen for ikke blot tanke, handling og lidenskab, men i særdeleshed som forudsætningen for bestemmelsen af identiteten eller det samme og forskellen eller det andet.<sup>58</sup> Foucault ser netop her, at 'sympatien' således er det, der omdanner, det begreb der bla. gør Plotin i stand til at tænke

---

<sup>57</sup> Noget Aristoteles allerede havde bekendtgjort, bortset fra selvfølgelig hans forståelse af den fuldt ud aktualiseret form – den ubevægede bevæger. Den tidlige græske tankes begreb om en kraft eller omsorg der griber ind i menneskets liv er således allerede tilstede hos Aristoteles, hvor erfaringen af et fornuftsstyret formål imidlertid forbindes med en gud. Hvor imod den immanente fornuft i Stoicismen styrer alt gennem denne kraft eller omsorg, kommer den immanente dynamik imidlertid til udtryk hos Plotin gennem verdenssjælens almene anførsel og de individuelle sjæles udførelse over de kroppe som de bebor. Implicit i denne distinktion mellem bestemmelse og udøvelse ligger dermed kravet om forsoning mellem Guds nødvendige transcendens og den nødvendigvis immanente aktivitet af kraft og omsorg. Plotin forbliver ikke desto mindre konsistent, og benægter nødvendigheden af en mellemliggende spænding.

<sup>58</sup> Her er interessante spor at trække til bestemmelserne af 'analogia', 'associatio' og 'religio'. Spor nærværende tekst desværre ikke kan følge.

forandringen, men stadig i retning af det identiske. ”Den bevægelse og splittelse, som herskerparret *sympati-antipati* foreskriver, giver således plads til alle lighedens former.”<sup>59</sup>.

I det græske: ’*sympatheia*’ finder vi altså et spændingsforhold i betydningerne; ’syn’- (med-) og ’*patos*’ (lidelse, binde), hvor denne *medhed* ikke implicerer intentionalitet, men snarere integration og samhørighed.<sup>60</sup> *Sympati* som Plotin beskriver det gør det imidlertid muligt at radikalisere forståelsen af den kraft eller omsorg, som griber ind i et menneskes liv, samt ikke mindst muligheden for, at kunne begribe den manipulation og anvendelse af den sympatetiske kraft der er med til at danne ’identiteten’. Det er imidlertid et tankemotiv som af pladshensyn ikke kan forfølges videre i nærværende ”working paper”. Men Foucault pointerer som altid ganske præcist, at hvis bevægelsen ikke forblev afbalanceret gennem denne begrebslige dominans mellem *sympati* og *antipati*; ”*ville verden reduceres til ét punkt, til én homogen masse, til det sammes triste skikkelse: alle dens dele ville holdes sammen, og de ville kommunikere med hinanden uden brud eller afstand.*”<sup>61</sup>

### 3. DEL: MONADISK IDENTITET – AT FASTHOLDE ENHEDEN SOM IDENTITETENS MULIGHED OG METAFYSIKKENS STED

Den tyske matematiker og metafysiker, Gottfried Leibniz, bestræber sig gennem sin *Monadologi* på, at tænke et særegent begreb om ’monadisk identitet’, der samtidig udtrykker et metafysisk system som fortolker verden som en harmonisk enhed, der omfatter en pluralitet af enkelte selvbestemmende størrelser.<sup>62</sup> Igennem historien op til Leibniz har tre begreber om ’monaden’ imidlertid været særligt virksomme, hvilket samtidig må tænkes som Leibniz’ diakrone forudsætninger:

1. Den kristne og platoniske tradition omkring sjælen som en enkel substans som besidder og består af selvsikkerhed i en umiddelbar enhed.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Foucault, s.60-61. 1999.

<sup>60</sup> Historisk giver dette spændingsforhold sig til udtryk via behandlingen af ”det sympatetiske” som medlidenhed i den kristne verdensfortolkning, som lidenskab (og tilbøjeligheder) hos Immanuel Kant og G.W.F. Hegel og den tyske idealisme og romantik, og som moralitetens forbundethed gennem begrebet; ”the fellow feeling” hos David Hume og Adam Smith. Den tyske fænomenolog Max Scheler (1874-1928) har i øvrigt om nogen i 1900-tallet beskæftiget sig med fænomenet *sympati*. I ”Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass” (1913) kritiserer han både Sigmund Freud og Adam Smith for at udlede det sympatetiske fra egoistiske følelser og instinkter, og konkluderer dette værk med at skitsere en teori om *sympati* som værende den oprindelige kilde til vores viden om den anden. Max Scheler skelner bla. i dette værk mellem fællesskabsfølelsen, medfølelsen, den følelsesmæssige smitte og den følelsesmæssige identifikation.

<sup>61</sup> Foucault, s. 59. 1999. Kierkegaard bestemmer jo som bekendt i sin ”Begrebet Angst” for øvrigt angsten som en sympatetisk *antipati* og en antipatetisk *sympati*.

<sup>62</sup> ’*Monade*’ er græsk og betyder enhed eller én. Fra Pythagoras opstår forståelsen heraf som den enhed fra hvilken hele talsystemet udspringer, og derfor – for så vidt at denne lære betoner at ”alt er tal”, udspringer alle ting fra monaden. Enhed = 1, der således står ’over’ talrækken. Gennem Platon, som anvendte denne forståelse på ideerne trådte dette begreb om enheden som nævnt direkte ind hos Plotin og videre frem gennem den kristne platonisme frem til Leibniz, hvorved det fortsat kom til at betyde; ”*a simple, irreducible, self-determining entity whose activity is the source of all composite beings.*” The Encyclopedia of Philosophy, p.361. Nærværende skitse over identitetsbegrebet foregår på baggrund af bogen: ”Leibniz – de store tænkere – Justus Hartnack & Johannes Sløk. Munksgaard. Rosinante. 1998.

<sup>63</sup> Jf. fx Augustin, De Trinitate, IX, 3; X, 9,10. Denne position blev gennem bla. Boethius, franciskanermunke og andre middelalderlige platonister fremtrædende i det 17. århundrede via fx Suárez, Descartes, m.fl.. Francisco Suárez: skrev i øvrigt et meget interessant værk om ’identitet’: Über die Individualität und das Individuationsprinzip fra 1597.



2. Det neoplatoniske – stoiske begreb om det Ene der grundlæggende er repræsenteret i hver af sine dele, opstod i Renæssancen gennem begrebet om det mikrokosmiske og det makrokosmiske, der i lang tid via den stoiske opfattelse af *logos*, var blevet forbundet med den neoplatoniske teori om det Ene og dennes underordnede intelligenser.<sup>64</sup>
3. En åndeliggjort version af atomismen der grundlæggende udspringer fra den neoplatoniske – stoiske tradition.<sup>65</sup>

Hos Leibniz hedder det således at monader må betragtes som naturens virkelige atomer, dvs. som tingenes elementer. De er ikke sammensatte af noget men simple substanser. De kan kun blive til eller gå til grunde med ét slag. Man kan ikke ændre noget i dem, der er således hverken gradation eller modalitet på det ontologiske niveau. På det epistemologiske niveau er der derimod ingen vinduer gennem hvilket noget kan komme ud eller ind. Denne enhed udvikler sig derfor med nødvendighed udelukkende gennem et indre princip. Men på trods af et liv eller en aktivitet omgivet af skodder, har alle enheder med nødvendighed egenskaber, hvorigennem de samtidig adskiller sig fra hinanden. Det er nemlig nødvendigt, som Leibniz siger i den berømte §9; ”*at enhver monade er forskellig fra enhver anden. For der findes aldrig to væsener i naturen, som er fuldstændig ens, og hos hvilke det ikke vil være muligt at finde en intern forskel eller en forskel der bunder i en indre bestemmelse.*” Denne paragraf udtrykker mangfoldighedens tænkning, en tænkning der nødvendiggør det særlige, det unikke, detaljen ved enhver entitet eller enhed.

Som bemærket gør Leibniz det nu klart i §13 at en hvilken som helst enhed eller monade nødvendigvis må siges at være genstand for en kontinuerlig forandring. Og som nævnt altså forandringer der må dannes af et immanent princip. Endvidere hedder det nu, at; ”*foruden princippet for forandringen måder endnu findes en særlig egenartethed ved det, som forandrer sig, der såat sige udgør de simple substansers særlige natur og mangfoldighed.*” Det afgørende bliver nu at denne særlige egenartethed med nødvendighed må forudsætte en mangfoldighed i enheden, hvilket følgelig må udtrykke at der findes en flerhed af tilstande og relationer i den såkaldte simple substans.<sup>66</sup> For at sikre at denne multiplicitet overhovedet kan begribes sonder Leibniz i §14 mellem ’perception’ som er mangfoldigheden i enheden, hvilket altså udtrykker den forbigående tilstand, dvs. det episodiske moment, dét der altid allerede er overgået til noget andet, til forskel fra ’apperceptionen’, der indtil videre bestemmes som selvbevidstheden.<sup>67</sup>

I §15 hedder det endvidere at det indre principets virksomhed som afstedkommer forandringen fra en tilstand til en anden er driften (gr. *appetition*), men samtidig bekendtgøres det, at denne drift aldrig opnår den fulde perception som den efterstræber – men blot stadig nye tilstande. Set fra indersiden

---

<sup>64</sup> Denne tradition indebar imidlertid et princip om overflod, gennem hvilket universet kun formår maksimal væren, når Gud multiplicerer sig eller duplikerer sig i ethvert skabt væsen. Dette princip blev bla. fremført af Meister Eckehart og udfoldet af Nikolas af Cusa.

<sup>65</sup> Det var især Giordano Bruno der (i 1591) udviklede princippet om ”overflod” til en teori om materielle monader som sfæriske atomer, som er åndelige refleksioner af den guddommelige natur. Et begreb som Leibniz enten synes at udvikle selvstændigt eller indirekte overtage fra Bruno. Leibniz bestræber sig således på at forene en logisk og psykologisk analyse af monaderne.

<sup>66</sup> Til at underbygge anerkendelsen af denne mangfoldighed i monaden hedder det sågar i §16, at selv den mindste tanke må indeholde en mangfoldighed i sin genstand.

<sup>67</sup> Leibniz danner dette begreb i 1765 fra det franske *s’apercevoir de* – at være opmærksom på, - et udtryk der blev brugt af John Lockes franske oversætter Pierre Coste, når denne oversatte ’perceive’. Leibniz bruger allerede udtrykket i *Monadologien* (fra 1714, udgivet 1720), i en kritik af det cartesianske cogito, fordi ’cogitoet’ ikke var i stand til at kunne medinddrage ubevidste perceptioner. ’Apperception’ forstås derfor som den bevidste eller refleksive viden om selve den indre tilstand, der repræsenterer de ydre genstande. Begrebet spillede senere – som vi skal se – en central rolle i Immanuel Kants teoretiske filosofi.

er enheden altså stadig under udvikling og kan som sådan aldrig identificeres – andet end som i vorden, i uro, i stadig bevægelse i retning af en tilstand som set udefra aldrig vil kunne opnås. Det kan tænkes at selve perspektivet fratager bevægelsen muligheden for at forsones sig med det absolut Andet, som altså her bestemmes som den fuldkomne perception. Den grænse kan på perceptionens niveau højest tilnærmes i det uendelige. Nu står det klart at nogle enheder eller monader selvfølgelig må være i stand til at foretage et spring på et givet tidspunkt i retning af selvbevidsthed – eller som det i dag hedder; at kunne foretage 2. ordens iagttagelser. Men efter denne bestemmelse af 'enhedens' indvendighed, betragtes enheden igen udefra gennem begrebet om 'enteleki' dvs., som det hedder i §18, gennem en vis fuldkommenhed eller selvtilstrækkelighed, som altså samtidig gør enhederne til kilder for egne handlinger. Leibniz overvejer i §19 hvorvidt disse enheder kunne kaldes sjæle, men finder ikke desto mindre en sådan betegnelse for utilstrækkelig.

Ti paragraffer længere fremme bliver det klart hvad det udefrakommende perspektiv i særdeleshed handler om, nemlig at integrere et mekanistisk og atomistisk funderet verdenssyn med en moralsk, kristelig dimension. Vi præsenteres nu for en interessant bemærkning: *"Det er ved kendskabet til de nødvendige sandheder og gennem abstraktionerne, at vi løftes op til reflektive akter, i hvilket vi fatter det, som kaldes jeget"*. Det er imidlertid ikke helt klart hvad der forudsætter mulighedsbetingelsen for at kendskabet til nødvendighederne overhovedet finder sted, men det står klart at jeget bestemmes på baggrund af et refleksionskriterium. Forudsætningen for denne handling står dog stadig i det uvisse. Det bliver imidlertid klart, hvilke sandheder det primært handler om at have indsigt i. Det er kendskabet til at tingenes sidste grund ligger i en nødvendig substans, og at denne substans kaldes for Gud. Og da denne substans overalt danner sammenhæng, er denne Gud tilstrækkelig, er denne Gud absolut fuldkommen (§41). Guds forstand er stedet for de evige sandheder (§43), og Gud alene er den oprindelige enhed, hvorfra alle de afledte monader er fødte ved guddommens uophørlige udstrålinger fra øjeblik til øjeblik (§47). 'Gud' er altså den alt overstrålende ontologiske instans der skaber lovmæssigheder og identiteter i bevægelsen.

Hos 'Gud' findes således (som det hedder i §48):

1. Magten eller kraften som er grunden til alt værende
2. Kendskabet eller den viden som indeholder ideernes specificitet
3. Viljen der forårsager forvandlingerne

Herefter begynder Leibniz nu at bevæge disse principper tilbage til en subjektiv basis. For som det hedder videre; *"svarer dette nu til dét, der i de skabte monader udgør subjektet, dvs. evnen til at percipere og evnen til at begære."* Dvs. at den enhed der udgør 'mennesket' som subjektivitet udgør grundlæggende en kraft, en viden og en vilje til henholdsvis at begrunde, at specificere og forandre, hvilket samtidig, for så vidt monaden som mikrokosmisk subjektivitet afspejler Gud som makrokosmisk objektivitet, udgør menneskets identitet. Kort sagt udgør den monadiske identitet en kraft, et kendskab, samt en vilje – dette forbliver det samme gennem enhedens immanente udfoldelse. Til slut i §48 paragraf hedder det da også at disse sideordnede enheder trods alt blot er efterligninger, alt efter graden af deres fuldkommenhed.<sup>68</sup> Hvad der afgør denne graduation, og samtidig udtrykker Leibniz forkyndelse og morallære, præsenteres kort i næste paragraf, hvor det hedder, at alle enheder kun handler når de har distinkte og tydelige tilstande, men lider, dvs. er passive så længe tilstandene er uklare og forvirrede. Dvs. at klarhedskriteriet danner baggrund for en udviklingstanke eller mao. så længe en given størrelse i sig selv er forvirret, dvs. må tænkes at

<sup>68</sup> Leibniz gør brug af et enestående begreb fra Hermolaus Barbarus for at illustrere dette forhold, nemlig 'Perfectihabies', som må forstås som 'den fuldkomne evne eller vane'.

være i modstrid med sig selv, så længe lider den og fremstår således ud ad til som passiv, og omvendt så snart en given enhed således er forenet med sig selv i sig selv, kan den ikke gøre andet end at handle og dermed ekspandere i retning af yderligere perfektion.

At denne pluralitet indbefatter en harmonisk enhed, dvs. en kosmisk monade udtrykker samtidig en panteisme eller en teistisk skabelsestanke, hvor forholdet mellem de små monader og den ultimative monade består som en spejling, hvilket derved udgør den væsentlige forskel at alle de små sideordnede monader blot er ufuldkomne, dvs. endelige og uklare, refleksioner af den højeste monade.<sup>69</sup> Leibniz monadologi udtrykker således et harmonisk univers, der består af et uendeligt antal af monader, hvor hver enkel udgør en uendelig kæde af perceptive handlinger. Disse aktive substanser eller processer bestemmes ud fra et centralt punkt eller en enestående serie af lovmæssigheder, der i sig selv manifesterer Guds fuldkommenhed indenfor den skabte endelighedens orden. Og forbindelsen eller kommunikationen mellem de enkelte enheder reddes i §51, for så vidt; *"én monade kun kan have en ideel indflydelse og indvirkning på en anden ved Guds mellemkomst."* Som sådan står 'Gud' som den mellembestemmelse der skal til for at en sand kristen tænker overhovedet kan formidle sin enhedens identitet, dvs. sin kraft, sit kendskab og sin vilje til den anden. På den måde er den lokale enhed altid allerede forårsaget af den globale enhed, selvfølgelig på baggrund af en tanke om, at der ikke er mere kendskab, kraft og vilje i virkningen end i årsagen. Det vil samtidig sige, at jo længere vi når væk fra skabelsens udgangspunkt, dvs. ultimativt Gud, desto mere fortoner handlingsmuligheden sig, for så vidt uklarheden og forvirringen, den manglende vilje og kraft, samt viden om ideernes detaljer forsvinder jo længere skabelsen knuses mod mørket, det fremmede og det andet. I den forstand må den 'monadiske identitet' forstås som den 'kendskabets viljeskraft', der på baggrund af skabelsens centrum udfolder sig i en centrifugal bevægelse, og således forbinder uendelige kæder af identifikationer på baggrund af et begreb om 'fuldkommenhed' og 'klarhed', der i øvrigt er tilblivelsens udgangspunkt.

#### 4. DEL: PERSONLIG IDENTITET – SPØRGSMÅLET OM REDUKTIONISME OG NONREDUKTIONISME

Man kan sige at spørgsmålet om personlig identitet opstår som en konsekvens af en særlig konklusion, der drages på baggrund af en analyse af bevidstheden. Problemet knytter sig til hvorvidt mennesket er i besiddelse af et permanent jeg eller selv, der adskiller sig fra både krop og bevidsthedsfænomener. Spørgsmålet kan i al sin enkelthed formuleres som; findes der en substans eller en kerne i mennesket der ikke kan reduceres til blot fysiske begivenheder eller mentale fænomener? Spørgsmålet er for så vidt det samme som i antikken og middelalderen, men stilles i oplysningstiden på det antropologiske niveau. Er der noget der forbliver det samme som mig trods fysiske og psykiske forandringer?

Den franske filosof, matematiker og naturforsker, René Descartes (1596-1650) hævder det ikke urimelige, at der ikke gives tænkning uden en tænker, dvs. et subjekt. I hans klassiske metodiske skrift skriver han i 2. meditation: *"Endvidere konstaterer jeg hos mig selv særegne former for bevidsthedsliv, som er forskellige fra mit jeg, idet jeg klart og tydeligt opfatter mig selv som et afsluttet væsen, ogsåuden disse evner. Derimod kan de ikke opfattes på denne måde, når de tænkes adskilt fra mig, dvs. uden en tænkende substans, hvortil de er knyttet."*<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Spejlingens og ekkoets metaforik, samt billedet af den uendelige cirkularitet hvis center er overalt er i øvrigt et velkendt træk ved alle former for monadologi.

<sup>70</sup> Dalsgård-Hansen, P. 1996. De store tænkere – Descartes. Munksgaard, s.185.

Dette subjekt eller jeg der tænker, er således fundamentalt set forskellig fra sine tanker, idet det er en reelt eksisterende ting (dvs. udstrakt, *res extensa*) der har tankerne. Det turde være indlysende at spørgsmålet om personlig identitet ikke udgør noget problem for et synspunkt af denne art. Det der gør en person identisk med sig selv gennem tid er ganske enkelt det uudstrakte (*res cogitans*), det jeg som altid forbliver identisk med sig selv, trods de skiftende bevidsthedsfænomener det er bærer af. Descartes gjorde aldrig spørgsmålet om personlig identitet til tema for en eksplicit diskussion, men da han ikke reducerer den menneskelige bevidsthed til hverken kropslige eller mentale serielle tilstande, kan han uden videre betragtes som eksponent for det ene af de to mulige standpunkter angående personlig identitet, nemlig det non-reduktionistiske.

Problemet opstår egentlig først når en analyse af bevidstheden fører til den konklusion, at mennesket ikke er i besiddelse af noget subjekt eller jeg. Ethvert synspunkt af denne type har reduceret mennesket til ikke at have denne identitetsskabende entitet, og kan derfor kaldes reduktionistisk mht. jegets eksistens og naturen af den personlige identitet, som nu må forklares bestående i andre størrelser. David Hume (1711-1776) udtrykker et velkendt eksempel på en reduktionistisk tænkning på baggrund af en introspektiv analyse af bevidstheden. Han konstaterer efter at have set ind i sig selv, at han udelukkende støder på bevidsthedstilstande, men intet jeg eller selv, der binder oplevelserne sammen: "*For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light og shade, love og hatred, pain or pleasure.*"<sup>71</sup> På baggrund af denne empiriske analyse definerer Hume altså bevidstheden som et bundt af forskellige oplevelser, der afløser hinanden i en stadig strøm af erfaringer. Han og hele den reduktionistiske tradition efter ham blev således, i bevidst opposition til Descartes' substanstænkning, tilhænger af en 'bundt teori' for bevidstheden. Hume blev aldrig selv helt tilfreds med sin konklusion, der synes at være ude af stand til at forklare oplevelsernes tilsyneladende sammenhæng indenfor et og samme bevidsthedsfelt. Han så sig dog nødsaget til at fastholde sin atomistiske konklusion, idet han ikke fandt andre alternativer til den uverificerbare cartesianske substanstænkning, der for empiristen forekom endnu mere absurd.<sup>72</sup>

Forklaringen på den stærke følelse af selvidentitet skal, ifølge Hume, findes i det forhold, at der består så kraftige ligheds- og kausalrelationer mellem bevidsthedsfænomenerne, at man så at sige "snydes" til at identificere dem under et samlet begreb, såsom 'sjæl' eller 'substans'.<sup>73</sup> Vores illusoriske tro på en streng identitet får os til at konstruere et begreb, der har til formål at legitimere selv samme tro. Denne illusoriske identitet, som altså således består i forskellige former for ligheds- og kausalrelationer kan samtidig ikke opfylde kriteriet for streng identitet, men udgør en svagere, fiktiv identitet i sidste ende baseret på vanen. Men denne form for identitet er "ægte" nok for så vidt den blot betragtes som en strukturel eller funktionel identitet. Hos Hume hedder det: "*And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in*

<sup>71</sup> Hume D. A Treatise of Human Nature, p. 252. Og som han andre stedet formulerer sig om samme emne: "*If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, through the whole course of our lives; since self is supposed to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other that the idea of self is derived; and consequently there is no such idea.*" (Ibid. p.251-252)

<sup>72</sup> I forlængelse heraf måtte Hume benægte det forhold, at en person i streng forstand er identisk med sig selv på to forskellige tidspunkter. Hume definerer således 'streng identitet' (i Treatise sect. 2, IV, I), som ideen om en uforandret eksistens gennem tid. Der er tale om en tidsfølge, hvis genstanden forbliver sig selv, alt imens en række samtidigt eksisterende genstande forandrer sig. Ifølge Hume tager man altså kort sagt fejl, hvis man tror at man er identisk med sig selv gennem dele af eller hele sit liv.

<sup>73</sup> Hume, D. A Treatise of Human Nature, I, 4, 6.

*like manner the same person may vary his character and disposition, as will as his impressions and ideas, without losing his identity.*"<sup>74</sup>

John Locke (1632-1704), Humes foregangsmand, havde faktisk allerede foregribet de problemer der blev rejst i forbindelse med at tænke de mange forskellige former for sammenhænge og kontinuitet i bevidsthedslivet, der skulle til for at fastholde 'den svage identitet'. Det lykkedes faktisk Locke at konstruere et egentligt kriterium for personlig identitet. Bevidstheden er for Locke det, der grundlæggende set kendetegner en person og bevidsthedens identitet er derfor ækvivalent med personens identitet. Idet Locke opererer med et funktionelt bevidsthedsbegreb, der gør bevidstheden lig en reflektiv mental funktion, bliver det, der afgør, om en oplevelse eller en sansning hører med til den enkeltes bevidsthed således et refleksionskriterium.<sup>75</sup> Men da det samtidig er erindringsevnen, der sætter personen i stand til at reflektere over tidligere oplevelser, bliver det præcis erindringen, som udgør den egentlige identitetsskabende funktion – dvs. samler de forskellige oplevelser til en og samme bevidsthed. Hukommelsen bliver mao. dét, der konstituerer 'den løse og funktionelle' personlige identitet.<sup>76</sup>

Valget for reduktionisterne har derfor hele tiden stået mellem umiddelbart to forskellige opfattelser af 'den personlige identitet':

- 1) Den personlige identitet består af en eller anden form for transcendent entitet, der "ejer" eller "har" oplevelser, og som uændret hævdes bevaret gennem tid. Den mulighed har for majoriteten af filosoffer været lukket siden Hume, da den er blevet anset som et grundløst postulat, opstået på baggrund af en uacceptabel metafysisk tænkning, der drager ontologiske konklusioner uden empirisk dækning.
- 2) Den personlige identitet er intet andet end et bundt af oplevelser. Dette har således været den eneste reelle mulighed, hvilket således afspejler at man har set sig nødsaget til, at bekæmpe de problemer, der er forbundet med det reduktionistiske identitetsbegreb, simpelthen fordi alternativet grundlæggende er uacceptabelt.
- 3) Der findes imidlertid en 3. mulighed, nemlig at modificere den cartesianske position i retning af hævdelser af eksistensen af et permanent træk ved alle erfaringer, dvs. en fællesnævner for de stadigt skiftende oplevelser, i forhold til hvilket en person faktisk er identisk med sig selv igennem tid – som en immanent entitet. Denne reference er således ikke transcendent, men udtrykker et transcendentalt element i immanensen, der er fælles for

---

<sup>74</sup> Hume, D. A Treatise of Human Nature, sect. 6, IV, I (p.261).

<sup>75</sup> Kriteriet for om en oplevelse har bevidsthedskvalitet er slet og ret, at man har reflekteret over sig selv som den, der havde denne oplevelse. Dét, der afgør om fx en barndomsoplevelse kan tilskrives den enkeltes bevidsthed bliver således, om denne oplevelse kan foreligge som genstand for en refleksionsakt.

<sup>76</sup> Locke bestemmer 'hukommelsen' som udbredelse af bevidsthed til fortiden, og det hedder endvidere; "... as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person." – Locke, J. An Essay concerning Human Understanding, p.448. – En kritik af denne 'svage og strukturelle' identitetstænkning er allerede eksplicit tilstede hos henholdsvis Joseph Butler (1692-1752) og den skotske filosof Thomas Reid (1710-1796). De gendriver Locke ved at levere en sønderlemmende kritik enhver reduktionistisk teori siden hen har måtte forsvare sig mod. Butlers kritik går kort ud på: (1) Hvis en person kun er identisk med de faser af tilværelsen, der er tilgængelige for erindring, hvad så med fremtiden? (2) Erindringen om at være identisk med sig selv til et tidligere tidspunkt konstituerer ikke, men forudsætter personlig identitet. Selve muligheden for at reflektere over tidligere faser i livet er det bedste bevis for den personlige identitet. For mere se: Butler. J. 1874. "The Analogy of Religion". Butlers Works vol I-II. The Clarendon Press. Oxford: og; Reid. T. 1969. "Essays on Intellectual Powers of Man." First MIT Press Edition.

enhver erfaring, og som derfor er konstituerende for den ”stærke” personlige identitet enten gennem den:

- a) Synkroniske enhed – dvs. det forhold at forskellige samtidigt eksisterende bevidsthedstilstande kan siges at høre til en og samme bevidsthed.
- b) Diakroniske enhed – dvs. det forhold, at oplevelser der eksisterer på forskellige tidspunkter hører til en og samme bevidsthed.<sup>77</sup>

Det synes umuligt at låne empirisk mening til en cartesiansk substans, og dermed et ”stærkt” begreb om personlig identitet. Ligeledes synes det umuligt at konstituere den personlige identitet med et ”svagt” reduktionistisk identitetsbegreb. Enten må et fælleselement påvises gennem erfaringen, eller også må der konstrueres en teori, der viger udenom de vanskeligheder der er knyttet til det ”svage” identitetsbegreb.<sup>78</sup>

## **DEL 5: TRANSCENDENTAL IDENTITET: DEN UENDELIGT REFLEKSIVE MOBILITET - SELVREFERENCENS SYNTETISERENDE APPERCEPTION**

Immanuel Kant (1724-1804) var uden tvivl ikke blot inspireret af David Hume, der jo som bekendt vakte ham fra hans dogmatiske slummer, men var i særdeleshed påvirket af Gottfried Leibniz. Kant skrev ikke blot en fysikalsk monadologi (1756), i hvilken monaderne blev behandlet som kilden til bevægelse i det newton'ske rum, men i hans berømte *Kritik af den rene fornuft* (1781) kalder Kant oven i købet den anden antinomi for monadologiens dialektiske princip. Men ikke nok med det, Kant overtager Leibniz' distinktion mellem 'perception' og 'apperception' og overfører den sondring til forskellen mellem 'anskuelse' og 'forståelse', og udvider samtidig hermed 'apperceptionens' funktion ved at tilpasse begrebet herom til det cartesianske cogito, som det jo oprindeligt var et kritisk svar til. Således fremstår den nu 'empiriske apperception' som en slags indre fornemmelse som er bevidst om et selv i overensstemmelse med bestemmelserne af vor tilstand af indre perceptioner. Således ser Kant klart at den empiriske apperception på linje med Leibniz' version er episodisk og dermed i sig selv forskellig og dermed uden nogen relation til subjektets identitet. Som sådan udgør denne form for reflektiv erkendelse, ifølge Kant, blot en lille del af psykologien, hvorimod dens modstykke, 'den transcendentale apperception' bliver absolut afgørende for den kritiske filosofi og nærmere bestemt for betydningen af deduktion af den aprioriske universalitet samt den kategoriale nødvendighed.

Imellem disse centrale bestemmelser i Kants tænkning er det samtidig muligt at lokalisere et centralt og vedkommende begreb om 'identitet'. Han taler nemlig allerede i 1762 om en slags mystisk kraft som overhovedet gør domme mulig. Denne kraft er intet andet end evnen til at gøre sine egne repræsentationer til objekt for sine tænkning. Senere i *Kritik af den rene fornuft* udfoldes denne kraft som 'den transcendentale apperception' ud fra argumentet om, at en kombination mellem begrebet og anskuelserne, dvs. erkendelsen overhovedet, forudsætter en enhed, der ikke er begrebslig, men som faktisk a priori forudsætter alle begrebskombinationer. Dette ”enhedens sted”

<sup>77</sup> Imidlertid kritiserer Parfit en sådan antagelse, idet han siger: ”We do not have evidence to believe that such entities exist. Nor do we have evidence to believe that a person is any other kind of separately existing entity.” Parfit, D. *Reasons and Persons*, p.228.

<sup>78</sup> Derek Parfit vælger den reduktionistiske løsning, og præsenterer i ”Reasons and Persons” en radikal teori, der forsøger at tage hånd om de problemer, der her er blevet skitseret. Hvorvidt det lykkedes, må den interesserede læser selv undersøge.

bestemmes endvidere som det højeste princip for den menneskelige erkendelse, fordi det samtidig har syntetiserende karakter, dvs. det forbinder eller danner sammenhæng. Vi ser altså Leibniz' begreb om 'Gud', som jo grundlæggende var det, der forbandt, forskyde sig i retning af en højeste menneskelig evne. Denne fuldkomne evne præciseres i Kants myndighedsskabende kriticisme som 'den transcendentale apperceptions syntese', hvilket grundlæggende udtrykker ikke blot erfaringens, men også erkendelsens mulighedsbetingelse overhovedet. For samtidig med at være den produktive aktivitet, som det der grundlæggende forbinder og altså danner sammenhæng, dvs. uendelige kæder af lovmæssigheder og mening, tænkes denne fuldkomne evne samtidig som nødvendigvis skabende sig selv igen og igen som cirkulær sammenhæng, for dermed at bevare den nødvendighedens kontinuitet der må til for overhovedet konstant at kunne udgøre erfaringens og erkendelsens grundlag som identitetspol.<sup>79</sup>

Dette er vel det tætteste man kan komme på et begreb om 'personlig identitet' hos Kant, og alligevel er det så langt fra den empiristiske tradition, for det første fordi det er forudsætnings tænkning, og på den måde tænkes denne enhedens eller snarere denne transcendentale identitet som forstandskategoriernes og anskuelsesformernes nødvendige forudsætning. Kant forholder sig imidlertid eksplicit til 'identitet' som det blev præsenteret i Monadologien af Leibniz. Kant stiller sig med det samme kritisk overfor en sådan metafysisk universalitet, fordi Kant betragter 'identitet' og 'differens' som refleksionsbegreber, som ikke foretager sig andet end at orientere dømmekraften, når den præsenteres for fremtrædelsesformerne. På den måde udtrykker refleksionsbegreberne, og nærmere bestemt i dette tilfælde 'identitet', anskuelsesformernes rumlige karakteristika og altså ikke tingene i sig selv. Med andre ord går kritikken af Leibniz på, at Kant fastholder det problematiske i, at Leibniz betragtede 'identitet' og 'differens' som tingenes ontologiske karakteristika og ikke som han, ifølge Kant, burde, som en refleksionsproduktion, dvs. som den måde hvorpå tilsynkomsterne organiseres efter rummet, tiden og forstandens immanente, kategoriale bestemmelser.

Trods denne kritik af Leibniz identitetstænkning bevarer identitetsprincippet ikke desto mindre en afgørende position i den kritiske arkitektur, hvilket især bliver tydeligt, når Kant diskuterer identiteten af det transcendentale subjekt eller jeg. Mange interessante problemer samler sig nemlig omkring 'det transcendentale subjekt'. Det er for det første det subjekt der ligger til grund for og samtidig ledsager alle prædikative handlinger, men som for det andet ikke i sig selv kan tjene som prædikat, og samtidig kan det heller ikke beskrives som en substans. Kant insisterer nemlig på at substans er en kategori og at jeget nødvendigvis må gå forud for kategoriale bestemmelser, således kan jeget ikke erkendes gennem kategorier. Problemet opstår imidlertid ved det transcendentale subjekts numeriske identitet. På den ene side må det udgøre en enhed for at garantere de prædikative handlingers kontinuitet, men kan på den anden side ikke være en enhed, fordi enhed er en kvantitetskategori, hvilket således ikke legitimt kan anvendes på det transcendentale subjekt.

---

<sup>79</sup> Det transcendentale jeg bliver senere, ifølge Edmund Husserl (1859-1938), forstået som den nødvendige identitetspol, dvs. som forudsætningen for enhver mulig erfaring. Således bliver jeget det, der giver sammenhæng i en bevidsthedsstrøm, og altså det, der udgør identiteten i akternes mangfoldighed og forskellighed. Men samtidig hedder det også hos Husserl, at jeget er en enhed, der er under stadig konstitution, dvs. er en identitet, der er under stadig udvikling. På den ene side fremstår jeget altså som en identitet (på intentio-siden) og på den anden side giver jeget samtidig sammenhæng i akternes strøm. Husserl foreslår endvidere i sin Cartesianske Meditationer (1929-1931) en monadisk fuldendelse af sin transcendentale fænomenologi, og beskriver ved dette en form for indirekte erfaring, der besidder sin egne verifikationsmodi, indenfor sine egne monadiske erfaringer, - hvilket samtidig, ifølge Husserl, tilvejebringer den transcendentale grund for en objektiv, naturlig orden, hvori der samtidig er, som det hedder, indbefattet en dimension af monadologisk intersubjektivitet. Jf. Leibniz' Monadologi.

Kant fæster derfor sin lid til identitetsforestillingen eller ideen modstillet til den kategoriale enhed for derved at sikre den transcendentale subjektivitet. Den transcendentale apperceptions selvbevidste jeg må som numerisk identitet jo, som tidligere omtalt, være fikseret og blivende, og samtidig ikke blot forudsætte al erfaring, men ligeså mulighedsbetinge selve erfaringen. Det er nemlig grunden for alle a priori begreber og kan som sådan altså hverken bestemmes gennem begreber som 'enhed' eller 'substans'. Kant må derfor udlede bevidsthedens enhed fra bevidstheden om den funktionelle identitet hvorved enheden, som tidligere nævnt, syntetisk kombinerer multipliciteten i og til én vidensform eller erkendelse. Den transcendentale subjektivitets identitet sikrer således bevidsthedens enhed herom, fordi den oprindelige og nødvendige selvidentitet informerer den tilsvarende nødvendighed af fremtrædelsernes syntetiske enhed. Men den transcendentale identitet kan altså ikke erfares, men må forudsættes og kan således udelukkende erkendes gennem rene logiske deduktioner.

## **DEL 6: DEN ABSOLUTE IDENTITET: FRA DEN NAT HVOR ALLE KØER BLEV SORTE TIL SELVBEVIDSTHEDENS, REFLEKSIONENS OG NEGATIONENS IMMANENTE DIFFERENTIERING**

Bevægelsen mod en moderne subjektfilosofi indledes med den af René Descartes i de metafysiske meditationer anstillede tvivlsbetragtning, hvori fundamentet for al erkendelse tilvejebringes i den evidens jeget qua tænkende har om sin egen væren. Det tænkende jeg (lat. *res cogitans*) er fra begyndelsen nemlig fuldt færdigt, skal ikke udvikle sig, dvs. mennesket er fra begyndelsen menneske og adelsmærket er dets fornuft eller forstand, som alle altså på forhånd er udstyret med. Identitet har mennesket derfor fra begyndelsen; det er ikke noget man skal kvalificere sig til. Subjektet eller jeget kan derfor ikke formes, det er uafhængigt af forhold uden for det selv, dvs. jeget afgør suverænt, hvad det vil kalde sit, hvilket fremgår af jegets eget valg – alt andet i omverdenen hører kun jeget tilfældigt til. Descartes konfirmerer således tidens individualisme – jeget er udgangspunktet i verden.

Descartes filosofi er hermed i udgangspunktet en moderne immanensfilosofi, og Descartes kan følgelig indtage pladsen som den moderne filosofis fader. Imidlertid opstår der problemer for tænkningen, som Descartes løser ved at bryde med sin immanensfilosofiske ansats. Spørgsmålet er hvordan fornuftens tanker kan garanteres deres gyldighed eller m.a.o. hvordan jeget kan generere evidenser, der transcenderer det immanensfelt, der gøres gældende i den 2. meditation, hvor Descartes argumenterer transcendentfilosofisk, idet fornuftens gyldighed i sidste instans legitimeres under henvisning til en transcendent "veritas dei". Mens fornuften altså hos Descartes kun lader sig indsætte som metafysikkens fundament på betingelse af Guds sandruhed, er det imidlertid Kants projekt at opstille en ren immanensfilosofi, dvs. en filosofi hvor fornuften ubetinget er metafysikkens fundament.

Fornuften skal her være øverste dommer i alle spørgsmål. Da fornuften i sit naturlige stadie er dialektisk, dvs. er behæftet med indre selvmodsigelser og således kilde til en fænomenernes logik, må den imidlertid, inden den kan udgøre grundlaget for en metafysik, selv sættes for en domstol. Skal fornuften imidlertid selv være øverste dommer, kan dommeren i denne forbindelse ikke være forskellig fra fornuften selv, da dette ville føre til en uendelig regres. Denne fornuftens sidden-til-doms overfor sig selv, som Kant omtaler som fornuftens "*kritische Geschäft*", udtrykker herved at fornuften tænkes som selvlovgivende, dvs. autonom, hvilket samtidig betegner Kants filosofi som et foreløbigt kulminationspunkt for potenseringen af immanensfilosofien. Dette medfører endvidere



den tanke, at det moderne menneske ikke skal formes af omgivelserne, men på forhånd har identitet, dvs. eksisterer umiddelbart som autonomt, frit og selvbestemmende. Et menneske kan derfor ikke forstås gennem dets ydre handlinger. Vil man forstå et menneske, må man ind til dets indre jeg, sådan som det egentlig er. Det er altså ikke et spørgsmål om hvad mennesket gør, men hvad mennesket er.

Ikke blot viste redegørelsen af 'apperceptionen' sig at blive afgørende for udviklingen af den tyske idealisme, men ligeså betoningen af selvbevidstheden blev forvandlet til Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814) subjektive idealisme i hvilken den subjektive selvbevidsthed var grunden for udledningen af anskuelserne, begreberne og ideerne i Videnskabslæren (1794). Fichtes variant af immanensfilosofien bestod således grundlæggende i den afgørende manøvre, at han som ingen anden forfulgte den subjektfilosofiske tanke om fornuftens radikale autonomi, dvs. frihedstanken, til sin yderste konsekvens, idet han gjorde begrebet 'autonomt subjekt', dvs. det absolutte jeg, til et systemkonstitutivt princip. Dette var en selvfølgelig konsekvens af den tanke, der fastholdt at dersom den menneskelige fornuft skulle være det, hvor ud fra alt skulle og kunne bestemmes, måtte denne fornuft nødvendigvis blive tænkt som selvbestemmende, dvs. som autonomi, dvs. som frihed.

I kraft af sin autonomi kan jeget altså overtage rollen som det absolutte. At autonomien er i stand til en sådan gerning kan belyses derved, at begreberne 'absolut' og 'autonomi' kan mødes i betydninger som selvbestemmelse, selvberoenhed, selvstændighed, uafhængighed, løsgjort, ubetinget, m.m.. Dette betyder derfor samtidigt, at begrebet om noget absolut og transcendent, dvs. begrebet om Gud, ikke kan spille nogen egentlig rolle i Fichtes filosofi. Det endelige jeg yder kompensation for den funktion Gud spillede i den traditionelle metafysik som værens-, erkende-, og moralbetingelse, idet det qua autonomt, dvs. selvstændigt selv bliver det absolutte. Dialektikken i denne modsigelse, - at jeget på én gang er endeligt og absolut, fremstiller Fichte i Videnskabslæren, hvorved den endelige fornufts struktur, i kraft af hvilken jeget kan overtage det absoluttes funktioner, genereres. Ved således grundlæggende at bekræfte det tidligere omtalte logiske identitetsprincip affirmerer eller positionerer jeget, ifølge Fichte, sig selv som selvidentisk. På den måde bruger Fichte det formale identitetsprincip som middel til at ankomme til det, der for ham at se, er filosofiens grundlæggende hævde.

Selvom Fichte betragter den ultimative enhed som forudsætningen for den spekulative filosofi, og således begynder med identitetsprincippet, fastholder han at identitetsprincippet ikke er det samme som systemprincippet; m.a.o. fastholder han, at så snart systemkonstruktionen begynder, forsvinder identiteten. Det skyldes, ifølge Fichte, at når bevidstheden foretager sine teoretiske deduktioner, er det udelukkende ideen eller forestillingen om den objektive verden som deduceres, og altså ikke verden i sig selv. På den måde overlades vi med Fichte til subjektiviteten. I den praktiske deduktion konfronteres vi, ifølge Fichte, imidlertid med den virkelige verden, men naturen positioneres hermed som den klare modsætning til jeget. På den måde er vi med Fichte overladt til en uforløst dualisme. Med Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) er situationen imidlertid anderledes. Her er identitetsprincippet nemlig identisk med hele systemets absolutte princip på en sådan måde at filosofien og systemet ligeså bliver sammenfaldende; m.a.o. fortabes identiteten hverken i helhedens dele eller i systemets resultater.

For at få en forståelse for hvorfor Schelling tænker som han gør, må vi gøre os klart, at han som udgangspunkt opererer med en ide eller forestilling om det absolutte som identiteten af det subjektive og det objektive, og samtidig at det absolutte vedvarende fastholder den regulative ide for systemets dele. I filosofihistorien betegner 'identitetsfilosofien' således dét system som

Schelling fastholder på baggrund af et begreb om 'det absolutte',<sup>80</sup> som udtrykker at størrelser som ånd og natur grundlæggende er ét og det samme. Pointen er her, at hverken jeget eller ikke-jeget udgør værens ultimative principper, men blot relative begreber som allerede er indeholdt i det absolutte, nemlig i det fuldstændige princip om den absolutte identitet. Selvom Schelling allerede i *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) for første gang kalder sin filosofi for et absolut identitetssystem, er det først med *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), at Schellings identitetsfilosofi forklares uddybende og dermed indgående udtrykker hans tænkningens tredje fase.

I dette værk og frem til 1806 argumenterer Schelling for at naturfilosofien og erkendelsesfilosofien set under ét, kun konstituerer den ene halvdel af sandheden og derfor har brug for at blive fuldendt med den anden halvdel, som forener naturen og erkendelsen i en udifferentieret identitet. Pointen er her at fremhæve at virkelighedens skabelse ikke blot hviler på modsætningsforholdet mellem subjektet (forstanden) og objektet (naturen), men i særdeleshed på identiteten af al realitet som den opstår fra det absolutte. Schelling viser i sin naturfilosofi at naturen ikke blot er modsætningen til det ideelle, men at den, trods dens realitet, samtidig igen og igen er idealitet, kort sagt, at den er synlig(gjort) ånd. Og i den transcendentale idealisme viser han ligeledes hvordan subjektiviteten objektiverer sig selv, dvs. hvordan idealiteten ligeså er realiteten. Identitetsprincippet opretholdes således gennem hele systemet. Spørger man derfor Schelling hvorpå denne absolutte identitet mellem natur og forstand hviler, vil han svare, at den har sin grund i den fælles neutrale fornuft. Fornuften er nemlig ét og uendelig og omslutter som sådan både tingene-i-sig-selv, men også erkendelsen af tingene-for-os. Derfor er der i fornuften, ifølge Schelling, hverken subjekt eller objekt, hverken tid og rum, hvorfor fornuftens højeste lov er identitetsloven;  $A = A$ , - hvilket er sandt uanset om rumlige og tidslige omstændigheder tages i betragtning. I formlen;  $A = A$  er distinktionen mellem subjekt og objekt blot formal og relativ, dvs. at subjekt og objekt, ifølge Schelling udelukkende omhandler formen, men er indifferent i sit væsen.

En central og kritisabel pointe hos Schelling er, at mennesket ikke er i stand til at erkende det absolutte med tankens kraft. Indsigten i det absolutte kan kun ske umiddelbart gennem dét Schelling omtaler som den intellektuelle anskuelse. Igennem denne indsigt i den absolutte identitet bliver tingenes evige begreber hermed bekendtgjort og fra dette syn bliver man samtidig, ifølge Schelling i stand til at udlede alle gældende lovmæssigheder. Det var denne fase i Schellings tænkning som Hegel betegnede som den nat i hvilken alle køer blev sorte. Schellings identitetsfilosofi udtrykker imidlertid samtidig en form for panteisme, der i *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), gennem et aktivt naturbegreb, arbejder på at tage afstand fra Spinozas, af Schelling såkaldte døde, materialistiske og deterministiske panteisme.<sup>81</sup> Schelling bestræber sig ligeledes her på at vise, i forsøget på at forstå og forklare forholdet mellem frihed og system, hvordan det gode og det onde oprindeligt er forenet i én identitet. Schelling tænker, som Jacob Böhme, ud fra en adskillelse mellem Gud som værens grund og Gud som fuldkommengørelsen. Som sådan er naturen ikke adskilt fra Gud, men blot mulig at skelne fra Gud. Dette medfører som konsekvens at Gud for det første, ifølge Schelling, ikke kan begribes rationelt, fordi Guds væsen grundlæggende er vilje. Gud kan derfor kun fattes gennem viljen, dvs. i handlingen.

<sup>80</sup> Absolut: lat. *Absolutus* 'fuldstændig(gjort)' kommer fra *absolvere*; at 'løsne, frigøre, gøre færdig, fuldstændiggøre'

<sup>81</sup> Her trækker Schelling især på Jacob Böhme og genindfører herved den protestantiske mystik i den vesterlandske filosofi.

For det andet medfører antagelsen af den mørke grund eller det negative princip i Gud den konsekvens, at Gud må siges at eksistere som fuldkommen, således at Gud kan blive adskilt fra sit negative princip som en personlighed.<sup>82</sup> Således lykkes det Schelling at forklare problemet om det ondes eksistens ved at forklare det onde som den grund der, som det mørke eller negative i Gud, fremkalder eller frembringer menneskets egenvilje, for derved at gøre mennesket i stand til at se og skabe forskellen mellem det gode og det onde, som altså oprindeligt er forenet i én identitet. Hvis vi er interesseret i at følge Schellings identitetstænkning er vi således nødt til at opfatte den absolutte identitet som uskelneligheden mellem det ideelle og det reelle, hvilket derfor er det samme som at sige at i Gud er alle modsætninger forenet. Gud er nemlig både enheden af væren og tanke, det subjektive og det objektive, form og essens, det almene og det uendelige og det specifikke og det endelige. Et begreb om Gud og det identiske der for øvrigt ligger ganske tæt på Spinozas lære om at alt kan føres tilbage til en og samme virkelighed.

For Schelling overskrider 'det absolutte' altså den begrebslige tænkning, og vi er således bestemt eller dømt til at tilnærme os den absolutte identitet gennem negativiteten, dvs. borttænke endelighedens egenskaber og distinktioner. For George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) er 'det absolutte' ikke nogen identitet om hvilken der ikke mere kan siges, men processen af totalitetens selvmanifestation i og gennem endeligheden. Hegel har således grundlæggende modstand mod Schellings begreb om det formelle eller abstrakte begreb om identitet, dvs. at  $A = A$ . At identitetsudsagn som; at en stol er en stol, en spade en spade, m.v. er tomme og ubrugelige er indlysende. Sproget går her i tomgang. M.a.o. står det klart for Hegel, at det ikke er ved at kaste os ind i en mystisk nat, hvor alt er identisk med alt, at vi erkender det absolutte. Vi erkender det kun ved at forstå et bestemt indhold, dvs. det absoluttes selvudviklende liv i naturen og ånden. 'Det absolutte' er således for Hegel ikke en tom og indholdsløs identitet, et differencernes forsvindingspunkt som hos Schelling; det er ikke en uigennemtrængelig virkelighed der eksisterer udover eller bagved de bestemte manifestationer; 'det absolutte' er totaliteten, virkeligheden som helhed.

At bestemme 'det absolutte' således er nu ikke det samme, for Hegel at se, som at bekende sig til spinozismen, dvs. at forstå 'det absolutte' som en uendelig substans. For Hegel er det nemlig ikke blot et spørgsmål om at begribe det sande som noget substantielt, men samtidig og især som subjektivitet. Det stiller således det nærliggende spørgsmål om, hvad der så er objektet, hvis og såfremt det absolutte er subjektet. Det eneste mulige svar er her, at det absoluttes objekt er sig selv. I dette tilfælde er det tænkningen som tænker sig selv, dvs. den selvtænkende tanke.<sup>83</sup> Og at hævde dette er for Hegel det samme som at sige, at det absolutte er ånd, dvs. et uendeligt selvbevidst subjekt.<sup>84</sup> 'Det absolutte' udtrykker således den selvrefleksive proces, hvorved virkeligheden

<sup>82</sup> Kommer af det latinske *persona*, der betyder; en rolle i historien eller i et drama, en maske. Egentlig henviser 'person' til; "den man synger eller råber igennem". Det er sammensat af *per* "gennem", og en afledning af *sonare*; "lave lyd, råbe, synge."

<sup>83</sup> Ved denne, ifølge Hegel selv, fuldstændige bestemmelse af det absolutte, trækker Hegel velvidende på Aristoteles definition af Gud. Men man tager fejl hvis man dermed tror at mene, at Hegel hermed tænker på en transcendent guddommelig størrelse, for det absolutte er som nævnt totaliteten, virkelighedens helhed, og den totalitet er en proces.

<sup>84</sup> Termen 'bevidst' opstår i det 18. århundrede som en teknisk term, der på det filosofiske område hovedsageligt henviser til intentionel bevidsthed, dvs. objektbevidsthed. 'Bevidsthed' dannes af Wolff fra det latinske *conscientia*. Meningen var her at erstatte Leibniz' *apperzeption*, selvom dette af Kant stadig blev brugt parallelt med 'bevidsthed'. Allerede med Plotin er 'selvet' i 'selv-bevidsthed' blevet ekspliciteret gennem det græske *synaisthesis haotou* (selvperception). I det 18. århundrede er den gængse filosofiske forståelse af 'selvbevidsthed' således; den viden jeg har om mine egne, foranderlige bevidsthedstilstande og om de processer der opstår i mig selv sammen med en opmærksomhed om at jeg er bæreren af disse tilstande og processer, dvs. at jeg kun er dette jeg, at jeg består uafhængigt af de successive erfaringer, samt at jeg står i en markant kontrast til omverden, overfor hvilken jeg adskiller mig som et

erkender sig selv gennem den menneskelige fornuft og ånd, hvilket derved gælder indenfor den menneskelige bevidstheds område, at det absolutte vender tilbage til sig selv som ånd. Formuleret med den bredere pensel; menneskehedens filosofiske refleksion er det absoluttes viden om og erkendelse af sig selv, dvs. at filosofiens historie er den proces gennem hvilken det absolutte kommer til at tænke sig selv. Den filosofiske fornuft indser menneskets og universets historie som det absoluttes selvudfoldelse, og netop denne indsigt er, ifølge Hegel, det absoluttes erkendelse af sig selv.<sup>85</sup>

Når Hegel således fastholder at det absolutte er den selvtænkende tanke, er det derved samtidig en affirmation af identiteten mellem det ideale og det reale, samt mellem subjektiviteten og objektiviteten. Men den store forskel fra Schelling består netop nu i, at dette er en identitet-i-forskellen, og altså ikke blot en tom og indholdsløs identitet uden forskelle.<sup>86</sup> M.a.o. erkender det absolutte sig selv som totalitet, som hele processen af sin tilblivelse, samtidig med at det absolutte indser de immanente distinktioner. Det absolutte ved af sig selv som en identitet-i-forskellen, dvs. som en enhed, der indbefatter distinkte faser i sig selv. Det afspejler altså den logik<sup>87</sup>, der på det ontologiske niveau udtrykker at en identitet mellem den umiddelbare væren og den formidlede, dvs. ophævede væren er en identitet der ikke blot indeholder men ligefrem består af forskelle. M.a.o. involverer væsen<sup>88</sup> med nødvendighed identitet mellem fænomen og væsen, dvs. mellem det uvæsentlige og det væsentlige. Som sådan er 'identitet' selvrelateret, og dermed samtidig en negation af sig selv, fordi identiteten mellem fænomen og væsen implicerer at de begge står for samme enhed, dvs. at de har samme betydning, hvorimod forskellen her imellem ligger i at begreberne har forskellig mening.<sup>89</sup>

---

subjekt, der forbliver identisk trods genstandenes forandringer i verden. Kant havde som tidligere nævnt hævdet, at for så vidt, at mine anskuelse skulle have karakter af at være mine erfaringer, måtte de syntetiseres i overensstemmelse med bestemte kategorier, som fx kausalitet. En handling som altså ifølge Kant blev udført af jeget. Denne tanke sammen med neoplatonismens og Jacob Böhmes erfaring af at selvet og verden står i et reciprokt forhold, fører til at den tyske idealisme ikke betragter 'selvet' som adskilt fra andre genstande, men snarere at selvet gennemtrænger og indbefatter dem. Som følge heraf er spørgsmålet om at være fuldkommen selvbevidst ikke bare et spørgsmål om at være fuldkommen bevidst om sig selv eller opmærksom på sig selv i kontrast til objekterne, men snarere at se den ydre verden som produktet, besiddelsen eller selvets eget spejlbillede.

<sup>85</sup> Hegel taler tit om det absolutte som 'Gud'. Men det følger dermed ikke heraf at Hegel betragter det absolutte som en personlig guddom i teistisk forstand. Hegel er enig med Aristoteles at Gud er den tanke der tænker sig selv, hvilket samtidig er den *telos*, der trækker verden mod sin afgørelse, fuldstændighed og dermed afslutning (lat. *causa finalis*). Hos Hegel er tankens tanke ikke en transcendent virkelighed men snarere universets viden om sig selv. Sagt på en anden måde er virkelighedens proces, ifølge Hegel, en teleologisk bevægelse mod virkeliggørelsen af tankens tanke, men denne aktualisering er samtidig immanent i processen selv.

<sup>86</sup> Man kan sige at det grundlæggende er fornuftens funktion at begribe dette moment af identitet-i-forskellen, hvilket endvidere vil sige, at filosofien, ifølge Hegel, kræver en ophævelse af forståelsen gennem den dialektiske tænkning til fornuftens niveau eller bedre til den spekulative tanke, der netop er i stand til at fatte identiteten-i-forskellen.

<sup>87</sup> Logikken afspejler, ifølge Hegel, den del af filosofien, der arbejder på at blotlægge det absoluttes indre væsen. For så vidt at det absolutte er den rene tanke og den at videnskaben om den rene tanke, ifølge Hegel, er logik, er logik nødvendigvis sammenfaldende med metafysik. Logik er således, ifølge Hegel, mere præcist formuleret det absoluttes viden om sig selv i sig selv, dvs. i abstraktionen fra den konkrete selvmanifestation i naturen og historien. Dvs. at logikken er den absolutte tankes erkendelse af sit eget væsen, det væsen der konkret eksisterer i realitetens dialektiske processer.

<sup>88</sup> Væsen er for Hegel den ophævede umiddelbarhed og værens sandhed.

<sup>89</sup> At hævde at noget er identisk med sig selv er således ifølge Hegel at overskride grænsen for meningsfuld brug af ordet identitet. Mindst en enhed kræves derfor for at anvende begrebet 'identitet'. Det vil altså ingen mening have at substituere x for x, hvorimod det faktisk giver mening at snakke om at hvis  $x = y$  kan man substituere x for y når og hvor y optræder. Taler man således om at A er identisk med B, så taler man nødvendigvis også om to entiteter, enheder eller fænomener.

Den identitet, der således må tænkes at være den interessante, er ikke den tomme og intetsigende, abstrakte og formelle identitet, men den konkrete identitet. Det særegne ved denne identitetsform er, at samtidig med at den er forudsætningen for forskellen, er den samtidig forudsat af forskellen. 'Identitet' og 'forskel' tænkes altså at stå i et reciprok forhold, dvs. i en gensidig afhængighed. Vi må derfor ikke foranlediges til at tænke en ny identitet mellem identitet-og-forskel, fordi vi ligeså kunne anvende 'forskellen' for at angive dette forhold – hvilket man jo kan gøre eftersom den konkrete identitet medfører eller er identisk med forskel. For så vidt at identitet implicerer forskel og forskel implicerer identitet udtrykker denne reciprocitet, samtidig den kendsgerning, at enhver eksisterende ting er en enhed af identitet og forskel, dvs. at enhver ting både er relateret til sig selv såvel som til noget andet. Det bliver således klart at 'identitet' må tænkes via det faktum, at enhver ting på den ene side besidder selvidentitet, - bare allerede den kendsgerning at en given ting kan benævnes forudsætter at den har en sådan identitet, og på den anden side er den negationen af sig selv – blot dette at den ikke bare er udelukkende selvrelateret, men er relateret til noget andet, dvs. til noget der er forskellig fra sig selv, betyder at den er afhængig af noget andet. Enhver ting er med andre ord afhængig af andre eksisterende ting, der hver især igen er en enhed af forskel og identitet.

'Det andet' er således væsentlig for så vidt logikken og Hegels system som helhed grundlæggende udtrykker at selvbevidstheden og friheden primært består i overvindelsen af 'andetheden'. Den selvudviklende identitet-i-forskellen, dvs. den type identitet der involverer negationen, der også kan benævnes som 'den negative enhed', udtrykker et identitetsbegreb, der fundamentalt vidner om en forståelse af (det) samme som en proces, der dialektisk bevæger sig i retning af forskellen. Ifølge Hegel ekspliciteres 'jeget' som det selvidentiske først som et seriøst tema i filosofien fra og med Descartes. 'Jeget' hos Descartes udtrykker imidlertid blot tænkningen og de mentale tilstande om hvis forekomst man kan være umiddelbart sikker. Med Descartes blev der således indført forståelsen af jeget som en tænkende ting (*res cogitans*), hvortil der blev tilskrevet substantialitet og udødelighed. Vi så imidlertid tidligere at Hume ikke blot afviste *res cogitans* men i særdeleshed tanken om et jeg som sådan. Kant tilføjede som nævnt at selvom jeget ikke er en substantiel størrelse, må jeget eller "jeg tænker" være en nødvendig forudsætning for alle vore repræsentationer. Jeget som det selvidentiske bliver herved til erfaringens nødvendige subjekt.

Vi finder herfra en forståelse af jeget som noget der altid undslipper det sagte, fordi at omvendt at alt hvad der (kan) siges om det, netop i denne handling aldrig er jeget. Jeget forstået på denne måde udgør således udgangspunktet for Fichtes og Schellings identitetstænkning, for så vidt, at jeget hos begge går forud for forskellen mellem jeget og ikke-jeget, såvel som forskellen mellem individer. Jeget forstås nu mere som en skabende kraft, der genererer ikke-jeget og dermed selve forskellen mellem 'jeg' og 'du'. I den forstand er det eneste der kan siges om en sådant jeg, at det er selvidentisk; jeg = jeg og selvrefleksivt, dvs. at det eksisterer og producerer udelukkende sig selv gennem bevidstheden om sig selv. Ifølge Hegel er det imidlertid forkert at filosofien skal begynde med et absolut jeg. Jeg-bevidstheden eller bevidstheden om ens blotte selvidentitet er kun begyndelsen på selvbevidstheden og ånden. Som Hegel ville sige det, kræver selvidentitet fuld selvbevidsthed om sig selv som beboer blandt andre i en verden, der fortsat dannes gennem ånden. Med andre ord har jeget, ifølge Hegel, brug for den anden som det fremmede, gennem hvilken ophævelsen til sig selv kan og må finde sted, for derved at blive sig selv yderligere i det konkrete. Som Foucault så rammende altså beskrev denne erfaring: "*Langt fra at føre tilbage til, eller blot pege mod en virkelig eller virtuel identitets tinde, langt fra at udpege det øjeblik for det Samme,*

*hvor det Andets splittelse endnu ikke er begyndt, er det oprindelige i mennesket det, der fra begyndelsen sammenføjer det med noget andet end det selv.*<sup>90</sup>

## AFSLUTNING: FRA FILOSOFISK IDENTITET TIL POLITISK FORSKEL

Identitetsfilosofien er efter den tyske idealisme og romantik ofte på det erkendelsesteoretiske niveau blevet udskældt, fordi den ikke formår at skelne mellem ånd og materie, subjekt og objekt, og således betragter disse størrelser som en udifferentieret enhed. Samtidig var både Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche og Karl Marx på hver deres måde og med hver deres forudsætninger ude efter den tyske spekulative ideologi. Men selvom marxismen stillede sig kritisk overfor den tyske idealisme, havde den alligevel et slags svar på spørgsmålet om, hvad der gav et menneske identitet. Derimod fastholdte eksistentialismen fra Kierkegaard og helt frem til Sartre, at det kun er gennem det enkelte menneskes oprigtige og ansvarlige handlen i hvert øjeblik, hvor det foretager det eller de valg, at det skaber identitet og mening. På den måde undslipper subjektiviteten som det radikalt andet systemet eller den absolutte identitet, hævdes det. Disse indvendinger har imidlertid først fået vægt, når de er blevet nuanceret i retning af de politiske implikationer af den identitetssøgende tænkning.<sup>91</sup>

Fransk filosofi efter strukturalismen har om noget netop først og fremmest været kendetegnet ved forsøget på at indfange et andet begreb om 'forskellen' end det som den dialektiske identitetsfilosofi opererede med. Det dialektiske fornuftsbegreb vil nemlig ifølge de franske tænkere sige, at der er tale om en selvidentitet, der vidner om, at forskellen reduceres eller undertrykkes til det samme i en sådan tænkning. I denne ophævelse af distancen, destrueres samtidig individets identitet, fordi individet indenfor en sådan tænkning altid allerede er forført af totaliteten. Fornuftens historie er nemlig, og her er det især Michel Foucault der spiller ud, historien som en meningsfuld sammenhæng. Det får dermed den konsekvens, at det underliggende begreb om 'identitet' samtidig betyder udskillelsen af ufornuften, der som det radikale andet, samtidig kunne vidne om de forskellige brud på totaliteten.<sup>92</sup> Her fastholder den franske etiker, Emmanuel Levinas i sin totalitærisme-kritik, at det netop er gennem den andens andethed at systemet og identitetstænkningen udfordres. Totalitetens brud er som det hedder samtidig, ifølge Levinas, transcendentens eller udvendighedens (fr. *l'extériorité*) åbenbaring, en åbenbaring der finder sted i den andens ansigt.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Foucault. S. 384. 1999

<sup>91</sup> Man kan sige, at Adorno og Horkheimer i "Oplysningens Dialektik" trods deres grundlæggende pessimisme overfor konsekvenserne af oplysningens totalitarisme og dennes betoning af det ene, dvs. identiteten og det tredje, dvs. fællesskabet, trods alt formulerer det håb, at erkendelsen af det brutale ved naturbeherskelsen, dvs. ved erkendelsen af, at der er et stykke uforsonet natur i den identitetssøgende tænkning og teknik, vil mildne den nødvendighed, hvormed ellers ethvert fremskridt i civilisationen blot afstedkommer fornyet herredømme. På dansk grund er der for nylig udkommet en flot bog redigeret af Carsten Bage Lausten & Anders Berg-Sørensen: Den ene, den anden og det tredje – politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning (forlaget politisk revy, 1999), der særligt fremstiller den franske tænknings fokus på det, der indstifter forskellen, dvs. den tænkning, der går bagom både dannelsen af den politiske identitet (det ene) og fællesskabet (det tredje) og retter fokus på udspringet for dannelsen – på andetheden.

<sup>92</sup> Teorier om andetheden og identiteten kan således siges at være "postmoderne" hvis de udfordrer mindst to væsentlige træk ved den moderne filosofi: (1) den cartesianske bestræbelse på at sikre legitimeringen af viden på basis af et subjekt der umiddelbart kender sig selv. (2) Den hegelianske bestræbelse på at sikre selverkendelsen ved at vise, at viden og erkendelse er medieret af helheden. Men de postmoderne tanker forsvare imidlertid ikke nødvendigvis den fuldstændig anden, men forstår for det meste selvidentiteten ud fra en radikal andethed. Interessante teorier om differencen kan findes hos franske filosoffer som Gilles Deleuze og Jacques Derrida.

<sup>93</sup> Jf. s. 15 i Totalitet og Uendelighed.

Totalitetstænkningen, der bryder frem igennem den tyske idealisme, men som dette ”working paper” har forsøgt at skitsere gennem en tankens genealogi, har *krono-logisk* (be)arbejdet sig frem til at blive en absolut identitetstænkning, der som enhedens fascination samtidig udtrykker ophævelsen af heteronomiens spænding gennem ideen om horisonten, der således endeligt blev det medium, det enkelte eksisterende er profileret på og dermed bekræfter det Sammes primat. Selv den tyske tænker, Martin Heidegger fundamentalontologi udtrykker en konformitet og lydighed overfor værens stemme og dermed, ifølge Levinas, afspejler en magtfilosofi, fordi det værendes væren udgør det Sammes horisont. Værenstænkningens værenslidighed bliver samtidig til en uretfærdighedens filosofi, fordi subjektets omgivelse kendetegnes ved en anonym og upersonlig generøsitet.<sup>94</sup> Hos Levinas er det mao. ikke intetheden, ikke muligheden for at falde ud af væren, der må frygtes, men væren. Væren er, for Levinas at se, langt fra generøs som hos Heidegger, men selve det meningsløse; derfor har mennesket, ifølge Levinas, det store behov for at spørge til det, der er anderledes end væren. Hos Levinas er mennesket eller nærmere bestemt filosofien kaldet til kamp mod væren, dvs. mod det, der er. Det drejer sig altså simpelthen om ikke at adlyde væren, grundlæggende fordi denne væren som universalitet opsluger individualiteten.

Man kan sige det således; at der i væren som en altomfattende totalitet ikke er noget håb, fordi det samme her lukkes omkring sig selv, der er således ingen menneskelig værdighed, fordi der er ingen transcendens eller yderlighed. Subjektets eksistens bliver et led i værens selvudfoldelse, der er ikke anden betydningshorisont end den væren stiller. Imod dette fastholder og til dels åbenbarer Levinas en længsel mod det radikalt nye og ukendte, for derved at (gen)finde sin identitet i det der støder til. ”Jeg’et er ikke en væren, der altid er den samme, men en væren, hvis eksistens består i at identificere sig, i at genfinde sin identitet trods alt det, der tilstøder den. Det er identiteten par excellence, identifikationens oprindelige værk.”<sup>95</sup> Denne længsel, der, ifølge Levinas, er metafysisk lever af distancen, en distance der ikke indsnævres, men udvides. I den metafysiske længsel er det fremmede en absolut alteritet, markeringen af en radikal forskel, der ikke kan og ikke skal indhentes.<sup>96</sup>

Når Levinas’ værk samtidig er et subjektivitetsforsvar, må subjektet tænkes funderet i en kilde, der er forskellig fra og stærkere end totaliteten. Subjektet må funderes i uendelighedens ide. I ideen om uendelighed tænkes dét, som altid er uden for tanken. Umuligheden af at tænke uendeligheden, er derfor samtidig det producerende centrum, dvs. det er en konstant overskridelse af repræsentationen. Det er at vende filosofien på hovedet, fordi konsekvensen af denne figur nu bliver at tanken kun kan tænke sit objekt som en fjernelse eller forsvinden. Og samtidig fratager denne ’uendelighedens tænkning’, dét subjekt der fører en tanke. Det er hermed snarere tanken der fører sin tænker bort. Det mest rammende begreb for en sådan radikal passivitet er nu nok ’åbenbaring’. Åbenbaringen må således forstås som uendelighedens idé sætten-sig-i-mig. Og præcis i denne passive åbenhed overskrider subjektet samtidig sin identitetsgrænse og bliver til det Levinas kalder et gæstfrihedens subjekt.<sup>97</sup> Det drejer sig altså i denne ide ikke primært om at komme hen til noget, dvs. ikke om at identificere, ikke om at gøre noget til det samme, men at komme væk fra noget, væk

---

<sup>94</sup> Jf. s. 37 i Totalitet og Uendelighed. Dette kan diskuteres for så vidt Heideggers subjekt eller *Dasein* ikke er et suverænt og selvberørende, men altid er indføjjet i en kontrapunktisk dialektik mellem decentrering og centrering, *Geworfenheit* og *Entwurf*, befindtlighed og forståelse. På dansk findes Heideggers foredrag: ”Identitet og Differens” i Martin Heidegger: Spørgsmålet om teknikken – og andre skrifter. (Moderne tænkere. Gyldendal. 1999), - for dem der skulle være interesseret i et heideggeriansk begreb om ’identitet’ og ’differens’.

<sup>95</sup> Totalitet og Uendelighed, s.26

<sup>96</sup> Jf. s. 24 i Totalitet og Uendelighed

<sup>97</sup> Jf. s. 17 i Totalitet og Uendelighed.

fra tænkningen udlagt som viden, væk fra enheden mellem den der ved og det der vides, væk fra enheden mellem tanken og det tænkte.

Man kan også sige, at Levinas ser mennesket som ikke værende i besiddelse af sin egen væren, men snarere afhængig af dét, det er adskilt fra – levende oprindeligt i en udsættelsens distance. *"En længsel, der ikke kan tilfredsstilles, og som netop hører det fjerne, andetheden og det Andets exterioritet."*<sup>98</sup> Det er altså en længsel imod dét hvis essens består i at være adskilt, det er en længsel der er modsat enhver nostalgi<sup>99</sup>, fordi det tænkende jeg her indtræder i en relation til noget, der forbliver ydre i forhold til jegets tænkning. For Levinas er mennesket således altid udleveret til noget andet end sig selv, - og som Michel Foucault afslutningsvist synkront istemmer et sted: *"En sådan diagnose fastslår ikke identiteten som kendsgerning vha. distinktioner. Den fastslår, at vi er forskellige, at vores fornuft er forskellige diskurser, at vores historie er forskellige masker. At forskellen langt fra er glemt og genopdaget oprindelighed, - den er denne splittelse, som vi er og som vi skaber."*

---

<sup>98</sup> Totalitet og Uendelighed, s.24-25

<sup>99</sup> Gr. *Nostalgia*: hjemlængsel



## ANVENDT LITTERATUR

- Ahlberg, Alf. 1963. *Filosofiens historie* – bind 4-5. Gyldendals Uglebøger
- Aristoteles. 2000. *De store tænkere – Aristoteles*. Rosinante Forlag A/S
- Augustin. 2000. *De store tænkere – Augustin*. Rosinante Forlag A/S
- Brown, R.F. 1977. *The later Philosophy of Schelling – the influence of Boehme*. Bucknell University Press. London
- Butler, J. 1874. "The Analogy of Religion". *Butlers Works* vol I-II. The Clarendon Press. Oxford
- Cambridge Dictionary of Philosophy. 1999. Robert Audi (Edit.) Cambridge University Press
- Caygill, H. 1995. *A Kant Dictionary*. Blackwell Publishers
- Claire Ortiz Hill. 1997. *Rethinking Identity and Metaphysics*. Yale University Press
- Descartes, Rene. 1996. *De store tænkere – Descartes*. Munksgaard. Rosinante
- Copleston, F. 1968. *A History of Philosophy. Vol. VII – Fichte to Nietzsche*. Burns and Oates Limited. London
- Deleuze, Gilles. 1997. *Difference and Repetition*. The Athlone Press. London
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Harvester Wheatsheat. New York
- Derrida, Jacques. 1993. *Writing and Difference*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London
- Diels, H. & Kranz, W. 1960-61. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin
- Encyclopedia of Philosophia – vol. 1-8. 1967. Paul Edwards (edit). Collier Macmillan Publishers. London
- Fichte, J.G. 2001. *Forsøg på en ny fremstilling af videnskabslæren*. Det lille forlag. Frederiksberg
- Foucault, Michel. 1999. *Ordene og tingene. En arkæologisk undersøgelse af videnskaberne om mennesket*. Spektrum
- Frandsen, H.V. 2001. *Emmanuel Levinas og kærlighedens visdom – en religionsfilosofisk læsning*. Odense Universitetsforlag
- Geach, P. T. 1963. *Quantification Theory and the Problem of Identifying Objects* i *Acta Philosophica Fennica*
- Gelsted, Otto. 1958. *Den græske tanke*. Thaning og Appels Forlag
- Guthrie, W.K.C. 1963. *A History of Greek Philosophy. Vol I & II*. Cambridge
- Hartnack, Justus. 1969. *Filosofiens historie*. Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag A/S
- Hartnack, Justus. 1990. *Hegels Logik*. C.A. Reitzels Forlag
- Heidegger, Martin. 1999. *Spørgsmålet om teknikken – og andre skrifter. Moderne tænkere*. Gyldendal
- Heinz Heimsoeth. 1960. *Atom, Seele, Monade, Historische Ursprünge und Hintergründe von Kant's Antinomie der Teilung*. Wiesbaden
- Horkheimer, M. & Adorno, T. 1995. *Oplysningens dialektik – filosofiske fragmenter*. Gyldendal
- Hume, D. 1965. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby- Bigge. Oxford
- Husserl, Edmund. 1992. *Cartesianske meditationer – en indledning til fenomenologin*. Böckförlaget Daidalos AB
- Haaning, Aksel. 1999. *Den kristne mystik – fra middelalderens verden*. C.A. Reitzels Forlag
- Inwood, M. 1999. *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers
- Johansen, Karsten Friis. 1991. *Den europæiske filosofis historie. Bind 1 – Antikken*. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- Kant, Immanuel. 1991. *Critique of Pure Reason*. J.M. Dent & Sons Ltd. London
- Kierkegaard, Søren. 1964. *Søren Kierkegaard samlede værker – Bind 20 – terminologisk ordbog*. Gyldendal
- Koch, C.H. 1996. *Den europæiske filosofis historie – bind 3 – fra reformationen til oplysningstiden*. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck

- Laustsen, C.B. & Sørensen, A.B. 1999. Den ene, den anden, det tredje – politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning. Forlaget Politisk Revy
- Leibniz, G. 1998. De store tænkere – Leibniz. Munksgaard. Rosinante
- Levinas, Emmanuel. 1996. Totalitet og Uendelighed. Et essay om exterioriteten. Hans Reitzels Forlag
- Locke, J. 1959. An Essay concerning Human Understanding. Dover Publications. New York
- Mason, Richard. 1999. The God of Spinoza. Cambridge University Press
- Mates, B. 1986. The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language. New York. Oxford University Press
- Navickas, J.L. 1976. Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjektivty. Martinus Nijhoff. The Hague
- O'Hear, A (edit.). 1999. German Philosophy since Kant. Cambridge University Press
- Parfit, D. 1984. Reasons and Persons. Clarendon Press. Oxford
- Peters, F.E. 1967. Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon. New York University Press
- Platon. 2000. De store tænkere – Platon. Munksgaard. Rosinante.
- Plotin. 2000. Det ene – Udvalgte enneader. Det lille forlag. Frederiksberg
- Politikens Etymologisk ordbog. 2000. Politikens Forlag A/S
- Politikens store nye nydansk ordbog. 1997. Bind 1-2. Politikens Forlag A/S
- Read and Wright. 1994. Formal Logic vol. I-III. University of St. Andrews
- Reid, T. 1969. Essays on Intellektual Powers of Man. First MIT Press Edition
- Russel og Whitehead; Principia Mathematica to \*56, p.23. 1978. Cambridge University Press.
- Schelling, F.W.J. 1995. Om den menneskelige friheds væsen. Hans Reitzels Forlag
- Schürmann, Reiner (transl. & comm.). 1978. Meister Eckehart – Mystic and Philosopher. Indiana University Press. Bloomington. London
- Skirbekk, G. & Gilje, N. 1995. Filosofiens historie – bind 1-2. Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag A/S
- Stumpf, S.E. 1999. Socrates to Sartre. A History of Philosophy. McGraw Hill Book Co. New York
- Unger, P. 1990. Identity, Consciousness and Value. New York. Oxford University Press
- Vesey, Godfrey (edit.). 1986. Philosophers Ancient and Modern. Cambridge University Press. London
- Westphal, M (edit.). 1982. Method and Speculation in Hegel's Phenomenology. Humanities Press. New Jersey