

# Rekonstruktion af absurditeten

- *Fra gordisk knude til erkendelsesmulighed i en kontingensbaseret virkelighed.*

Institution	Aalborg Universitet
Navn	Asbjørn Bull Jensen Romme
Studienr	20114574
Udd/sem	Anvendt filosofi, 10. Semester
Fag	Kandidatspeciale
Vejleder	Antje Gimmler
Antal tegn	113.000 / 2400 = 47 NS (BRUTTO)
Dato	31. maj 2016

UNDERSKRIFT

## **Abstract**

This thesis sets out to reconstruct the conception of the absurd situation. The reason for doing this is, that the concept of absurdity aims at producing nonsense. By doing this, the concept of absurdity becomes rather empty. When reconstructing, the thesis thus wants to establish connections between the absurd situation and meaning in order to secure the possibility to understand what is not being understood. The aspiration is not to disavow the concept of absurdity by enforcing rational understanding, but rather to enable the possible comprehensiveness of absurdity.

The thesis does this by allying with the philosophic tradition of American pragmatism, which is a tradition insisting on the intelligible character of man and his environment, by understanding man as an organism in an environment. By doing this, truth becomes not simply something that exists as ultimately representing the world, but something that is produced on an existential dictum of contingency as a means of survival.

The thesis goes into a deeper alliance with the conception of inquiry outlined by the American philosopher and pragmatist, John Dewey (1859-1952). This is because the concept of inquiry is an outline of the action of producing knowledge as a means of survival. The starting point of an inquiry is an indeterminate situation, a situation which can ultimately be absurd. Hence, making the concept of absurdity intelligible. Also adjacent Deweyian conceptions such as experience, language, organism and contingency are related to the concept of absurdity since they are key in understanding the concept of inquiry and hence for the reconstruction of absurdity.

By not necessary being in direct contact with the happenings of reality, language is argued to be one of the prime factors of producing absurd situations. But, it also produces the possible way out in a relation with inquiry. Nevertheless, the representational account of language dominating everyday lives is said to be a factor in producing absurdities, decreasing the intelligible character of absurd situations.

In the end, an example of a reconstructed absurdity is provided in order to demonstrate the possible uses of the absurd situation.

## Læsevejledning

Som argument følger opgaven John Deweys konception af, hvordan mennesker undersøger noget, inquiry. Det vil sige, at vi bevæger os fra en oprindelig, spredt, forvirret situation, mod en samlet situation. Specialet har dog en mere samlet begyndelse for at leve op til de formelle krav for en akademisk opgave.

**I den første, forberedende del** indledes problematikken med Menons paradoks og Deweys inquiry for at opridsse problemstillingen. Det ønskes at indsætte absurditeten i det praktiske liv som en erkendelsesmulighed.

**I den anden, afklarende del** afklares absurditetsbegrebet ved hjælp af leksikalske opslag og ordbogsopslag. En hel del tilstødende begreber slås også op. Der findes groft sagt to betydninger hvoraf den ene er dominerende. Desuden bruges en afklarende artikel af Thomas Nagel, hvoraf det konkluderes, at pragmatismens inquiry-begreb er kohærent med den konception af absurditet som den indledende tvivl og den éne ordbogsdefinition byggede på. Derfor indledes pragmatismen først som tradition, der følges op med centrale tekster af Peirce, som igen følges op med en gennemgang af centrale aspekter af Deweys filosofi.

**I den tredje, teoretiske del** redegøres der for Deweys inquiry selv. Redegørelsen er adskilt i to afsnit om henholdsvis menneskets væren i verden i relation til inquiry, og et afsnit der behandler faserne i inquiry mere eksplicit.

**I den fjerde del, rekonstruktion af absurditeten** undersøges det hvordan det absurde kan sammentænkes med Deweys tænkning, ligesom det forsøges at rekonstruere den absurde situation ved at sætte den i relation til de aspekter ved Deweys tænkning der har været behandlet. Til slut forsøges det at eksemplificere den rekonstruerede, absurde situation via eksemplet selverfaring.

**I den femte, afsluttende del** konkluderes det at ved at sætte absurditeten i relation til mennesket der står i en relation til verden, så bliver den en erkendelsesmulighed.

## TABLE OF CONTENTS

<b>I. DEN FORBEREDENDE DEL</b>	<b>5</b>
INDLEDNING	5
<b>II. DEN AFKLARENDE DEL: ABSURDITET</b>	<b>8</b>
<b>BEGREBSAFKLARING</b>	<b>8</b>
LEKSIKALSKE OPSLAG OG ORDBOGSOPSLAG	8
THOMAS NAGEL (1937-): ABSURDITY (1971): TO BETYDNINGER	12
<b>TEORETISK AFKLARING</b>	<b>15</b>
AMERIKANSK PRAGMATISME	15
C. S. PEIRCE (1839-1914): FIKSERING AF OVERBEVISNING	17
JOHN DEWEY (1859-1952): INDFØRING I EN EVENT-METAFYSIK	22
<b>III. DEN TEORETISKE DEL: JOHN DEWEYS INQUIRY</b>	<b>28</b>
<b>MENNESKETS VÆREN I RELATION TIL INQUIRY</b>	<b>28</b>
JAGTEN PÅ SIKKERHED -> RELIGION OG IDEALISME	28
MENNESKET I VERDEN FOREGRIBER LOGIKKEN	30
KULTURENS DIMENSIONSSPRING ER SPROGET	31
PÅ VEJ MOD REFLEKSIV TÆNKNING	33
<b>INQUIRY: DEN REFLEKSIVE TÆNKNING</b>	<b>35</b>
FORUD FOR INQUIRY: DEN UBESTEMTE SITUATION	35
SPRINGET TIL ET PROBLEM	36
BESTEMMELSEN AF EN PROBLEMLØSNING	37
IDEERNES OG FAKTAENES OPERATIONALITET	38
<b>DEWEY SAMMENFATTENDE</b>	<b>38</b>
<b>IV. REKONSTRUKTION AF ABSURDITETEN</b>	<b>40</b>
<b>ABSURDITETER RELATERES TIL ERFARING OG USIKKERHED</b>	<b>40</b>
<b>ABSURDITETER DIFFERENTIERES OG RELATERES TIL INQUIRY</b>	<b>42</b>
<b>ABSURDITETER RELATERES TIL SPROGET OG KONTINGENSEN</b>	<b>44</b>
<b>ABSURDITETER RELATERES TIL OPERATIONALITET</b>	<b>45</b>
<b>DEN REKONSTRUEREREDE ABSURDITET EKSEMPLIFICERES</b>	<b>46</b>
<b>V. DEN AFSLUTTENDE DEL</b>	<b>48</b>
<b>KONKLUSION</b>	<b>48</b>
<b>BIBLIOGRAPHY (A-Z)</b>	<b>49</b>

# I. DEN FORBEREDENDE DEL

## Indledning

Dette projekts afsæt er, at der i de meningsløsheder der konstant udspiller sig, hvor end der er mennesker, og som blokerer forståelse og i sidste ende handling, må være en mulig mening. Derfor tager projektet udgangspunkt i den særlige meningsløshed vi kalder absurditet. Grunden til at begrebet absurditet er valgt er, at det er meningsløsheder med et vist omfang og fylde. Hvis en absurditet derfor er meningsløs, så har den dog signifikans for mennesker. Den er ingenlunde ligegyldig. Den *må* være bærer af en mening, der overskrider absurditetens absurditet. Men hvordan kan den det, hvis den er meningsløs? Begrebet absurditet er altså en potentiel indgang til en erkendelse af det absurd meningsløse.

Denne problemstilling tangerer en vestlig, filosofisk urproblematik, idet den beskæftiger sig med, hvordan vi overhovedet kan komme til at vide noget, som vi ikke allerede ved. Hvor skal man således begynde, hvis man står med den rene absurditet, og faktisk ikke har den fjerneste anelse om, hvad det er, man leder efter? Dette udmærkede spørgsmål lægger Platon i munden på Menon i dialogen af samme navn:

*"Og hvordan vil du lede efter det, du slet ikke ved hvad er, Sokrates? Og hvilken egenskab ved det, du ikke kender, vil du give dig til at lede efter? Hvis du så rent*

*faktisk skulle støde på det, hvordan kan du genkende det, når du ikke kender det i forvejen?" (Platon, 2011, s. 525)*

Menons spørgsmål er selv formuleret som en absurditet. For som det er formuleret, er det ikke åbenlyst, at vi kan vide noget, som vi ikke ved. Men det ved vi per erfaring, at vi kan. Sokrates' løsning bliver, at alle mennesker via udødelige sjæle er bekendt med al viden i forvejen, og at de derfor skal (evt hjælpes til at) generindre det (anamnesis). Ved at føre en af Menons slave gennem et matematisk bevis, fører Sokrates bevis for at viden er generinding.

Uden at miskreditere Platon synes denne forklaring dog ikke at være det, vi leder efter. Vores undren udgår fra et andet grundlag for erkendelse, end netop det Platon tilbyder. Vores undren udgår fra en et mere kontingenspræget ståsted; at sandhed er et tvetydigt og problematisk begreb, hvorfor absurditeter produceres. At forudsætte perfekte former går derfor udenom problemet, også selvom man måtte forsøge at være mere velvillig over for Platon.

Titlen på dette speciale er 'rekonstruktion af absurditeten'. *Rekonstruktion* refererer til den amerikanske filosof John Deweys (1859-1952) konception af undersøgelse (inquiry, reflektiv tænkning). En undersøgelse er for ham en rekonstruktion af forholdet mellem en organisme og dens miljø. Det vil sige en genopbygning af dette forhold, hvor forholdet er splittet. Når vi altså gerne vil rekonstruere absurditeten, så er det for at trække absurditeten ind i dette forhold, således at den kan blive et punkt for erkendelse og yderligere rekonstruktioner. Ikke for at dementere absurditeten ved at forcere begribelighed hvor den er uønsket, men for at i det mindste gøre den mulig. Dette sker gennem Deweys opfattelse af en undersøgelse (inquiry). Koncist udlagt forstås inquiry således:

*"Inquiry is the controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole."*  
(Dewey, 1938, s. 104-105)

Når Dewey er valgt, er det fordi han tilbyder en realistisk ramme at sætte absurditeten ind i, og at han indenfor denne ramme tilbyder en relativt klar, erfaringsåben, sammenhængende forståelse af, hvad det vil sige at undersøge noget. Dermed kan vi gøre absurditeten forståelig uden at reducere den til en banalitet. Men også fordi pragmatismens sandhedsbegreb viste sig at passe godt med den indledende undren.

William James (1842-1910), der tilhører samme tradition, kan synes mere oplagt at vende sig til, når vi taler om sådan noget som absurditet, idet James er mere optaget af livets mere åndelige dimension. Men da det mest af alt er absurditeten som et punkt for erkendelse, altså absurditetens rolle i en praktisk orienteret *undersøgelse*, der er af interesse her, er det John Dewey, der er valgt, da Deweys inquiry er meget udførligt beskrevet. Når opgaven gerne vil rekonstruere det absurde, så er det altså for at tillade en åbning af det absurde mod erkendelse, og derved indskrive det absurde i det praktiske liv.

DETTE SPECIALE SØGER MED DEWEY AT REKONSTRUERE FORSTÅElsen AF DEN ABSURDE SITUATION, SÅLEDES AT DEN ÅBNES FOR ERKENDELSE

### Afgrænsning

Denne opgaves problem er af en sådan karakter som *menneskeligt-samfundsmæssige problemer*, modsat rent *teoretiske problemer* og *praktisk-produktive problemer* (Pahuus, 2004, s. 19). Disse problemer gør sig bemærket ved at være aktuelle, samt at fag, teorier og metoder cirkulerer om problemet.

Dewey er i høj grad pædagogisk tænkner og samfundstænkner, og inquiry er derfor i høj grad forbundet til en særlig forståelse af demokratiet, ligesom det er bundet til en særlig forståelse af pædagogik. Disse diskussioner er uden for denne opgaves fokus. Af Deweys tekster benyttes primært udvalg fra *How We Think* (1910), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Quest for Certainty* (1929), *Logic: The Theory of Inquiry* (1938). I forhold til sekundær litteratur har Svend Brinkmanns bog *John Dewey* (2013) samt Richard J. Bernsteins *John Dewey* (1966) fundet den mest direkte anvendelse i specialet. Udvalget er truffet for at være relevant for begrebet inquiry, ligesom det er valgt for at være relevant, for opgavens problem.

Yderligere skal det siges, at denne opgave har brydningsflader med områder som æstetik og eksistentialisme. Dette ligger dog også uden for opgavens afgrænsning. Når vi taler om absurditet er det nærliggende at gå ind i eksistentialismen, og særligt Camus' begreb om det absurde, og Sartres begreb om kvalme. Men da det mere er absurditeten som et punkt for erkendelse end absurditeten som et æstetisk-eksistentialistisk fænomen, der er denne opgaves interesse, holder specialet sig så vidt muligt ude af meget eksistentielle diskussioner. Lidt forsimplet kan man sige, at fx Camus forstår absurditeten erkendelsens endestation, hvorimod dette speciale snarere forsøger at forstå absurditeten som erkendelsens begyndelse. At specialet afgrænser sig i forhold til eksistentialisme, betyder ikke at det helt kan holde sig ude af

eksistentielle temaer og referencer, men det betyder, at det afgrænser sig strengt til Deweys konception af eksistensen, for at kunne komme frem til en rekonstruktion af absurditeten i lyst af Deweys tænkning.

## II. DEN AFKLARENDE DEL: ABSURDITET

### Begrebsafklaring

I forhold til begrebsanalyse som metode er jeg inspireret af Hans Finks analyser i almindelighed og særligt hans analyse af naturbegrebet (Fink, 2012, s. 9-31), uden at jeg bruger det som en egentlig skabelon. Derudover spiller Thomas Nagels artikel The Absurd fra 1971 (Nagel, 1971) en central rolle i afklaringen af begrebet.

### Leksikalske opslag og ordbogsopslag

Politikens filosofiske leksikon oplister først to blokke af betydninger. Den første betydning udgår fra ordets etymologi (*mistroende, skurrende*), hvorimod den anden betydning udgår fra moderne sprogbrug (*meningsløst, ufornuftigt, selvmodsigende, kontradiktorisk, modsætningsfuld, urimeligt*) (Forlaget Politiken, 2000, s. 9). Med hensyn til etymologi er begrebet af latinsk oprindelse, og har rod i musikken:

*Etymologi: af latin absurdus 'afvigende, skurrende', egentlig 'falsk (om toner)*  
(Den Danske Ordbog)



Falske toner er så at sige forkert musik, det er toner der ikke hører hjemme indenfor et vedtaget system. Selv sådan noget som atonal musik kan således spilles eller synges "falskt", fordi det adlyder andre regler end de regler som populær musik adlyder. Og atonal musik såvel som andre mindre populære musikgenrer, kan ligeledes lyde helt igennem falske i de ører, der er vant til mere populær musik. Der er altså et system eller en forventning, der forstyrres.

Hvis vi lige kort holder betydningerne fra moderne sprogbrug hen og laver et afbræk til de filosofiske betydninger, så får vi lidt flere distinktioner at bevæge os mellem.

Først nævnes "*reductio ad absurdum*", der vil sige at drage konsekvenser af modstanderens argument, der er meningsløse. Dernæst kommer "*credo quia absurdum (netop fordi det er fyldt med modsigelser, tror jeg det: religiøs hengivelse til irrationalitet)*". Kristendommen har fx jomfrufødsel, Jesus der går på vandet, laver vand til vin osv. Den tredje betydning findes hos Kierkegaard, hvor gud (*den evige sandhed*) i kraft af Jesus, er trådt ind i tiden. Kierkegaard skulle eftersigende også omtale dette som *paradokset*. Og endelig er der en fransk eksistentialistisk opfattelse (Camus, Sartre): "*verden eller vort forhold til den er absurd fordi den ikke giver efter for den mening (sammenhæng, værdifuldhed) som mennesket spørger efter.*" (Forlaget Politiken, 2000, s. 9) Her ses et eksempel på det, der blev sagt i afgrænsningen, at eksistentialismen betragter absurditeten som erkendelsens stoppested.

Det absurde synes altså i en generaliseret forståelse at være en forstyrrelse af et system; der er noget der strider, fx: Gud >< Tid, fravær af mening >< mening, falsk tone >< musik. Det er når vi har uforenelige elementer at vi kalder noget absurd.

Den Danske Ordbog deler adjektivet *absurd* op i to forskellige betydninger. Disse to betydninger synes dog ikke særlig distinkte: Den første er "*Fordrejet, grotesk eller naturstridigt fx: absurd situation.*" og den anden er "*Fuldstændig urimelig; meningsløs. fx: Absurd tanke, absurd krig.*" (Den Danske Ordbog).

Et opslag under substantivet *absurditet* har derimod kun én betydning, og den er særligt defineret ved det situative: "*det at et forhold, en situation el.lign. er absurd*". Det antyder at denne betydning er tættere på den første betydning af absurd, (hvor eksemplet også var en *absurd situation*) end den anden (hvor eksemplet var en absurd tanke eller absurd krig). Det er dog for løst til egentligt at kunne sige noget.

Nudansk ordbog bringer kun én betydning af adjektivet *absurd*: "*Absurd: uden mening = meningsløs, urimelig, irrationel, forrykt ≠ rimelig*" (Forlaget Politiken, 2009, s. 17). Denne

betydning synes at være meget afgrænsende, det vil sige, at den ikke går ind i absurditeten, men den afviser noget med *absurd* som prædikat. Det bliver måske tydeligst idet *rimelig* er angivet som antonym, og at absurd derfor får en betydning der ligger nær urimelig. Eksemplerne der bruges er: "*en absurd tankegang*", og "*det er en absurd idé*". Betydningen synes altså at være tættere på *ad absurdum* (selvom afvisningen af selvfølgelig godt kan have noget på sig) end på det mere situationsbetonede betydningslag.

Ved substantivet *absurditet* får man et mere tvetydigt svar: "*Absurditet: et selvmodsigende begreb = meningsløshed fx: mange har oplevet en had-kærlighedsoplevelse, selvom det lyder som en absurditet.*" (Forlaget Politiken, 2009, s. 17). Dette eksempel forekommer at have en dobbelthed, fordi eksemplet har et klart situativt element, men hvor de synonymmer der er angivet, ikke har det. Sammen med det første opslag af substantivet *absurditet* er det dog det, der er i bedst overensstemmelse med den oprindelige undren, idet en had-kærlighedsoplevelse må være signifikant, men samtidig absurd.

Ordbøgerne synes ikke at være rigtig skarpe til at adskille forskelligartede betydningslag i begrebet *absurditet*. Det forsøges derfor nu at trække alle de populærsproglige betydninger/synonymer ud af Nudansk Ordbog, som ordbøgerne og det filosofiske leksikon har angivet:

*Meningsløst: "Som ikke har noget klart og forståeligt indhold = intetsigende"  
"uden fornuftig begrundelse og klar nytteværdi = formålsløs, urimelig,  
fornuftsstridig, irrationel"*

*Ufornuftig: "tankeløs"*

*Selvmodsigende: "som modsiger sig selv = inkonsekvent, paradoksal"*

*Kontradiktorisk: "som er indbyrdes modstridende"*

*Modsætningsfuld: Optræder ikke i ordbogen*

*Fordrejet: "Gengive noget med et ændret indhold eller udseende = forvanske,  
forvrænge, fortegne"*

*Grotesk: "som virker underlig el. unaturlig pga. sine overdrevne eller forvredne træk"*

*Naturstridig: "Som strider mod naturens orden"*

*Urimelig: "som ikke er retfærdig el. rimelig = ubillig" "som er svær at omgås"*

*Irrationel: "Uden fornuftig begrundelse og logisk sammenhæng = fornuftsstridig, forvrøvlet, inkonsekvent, planløs, meningsløs"*

*Forrykt: "fuldstændig vanvittig = vanvittig, tosset"*

*Paradoks: "et udsagn el. en situation som virker selvmodsigende"*

*Paradoksal: "som tilsyneladende modsiger sig selv = selvmodsigende"*

*Barok: "som er overdreven på en måde, så det virker komisk = grotesk" "som hører til barokken"*

(Forlaget Politiken, 2009)

Det bemærkes at der er en kraftig overvægt af betydninger, i hvad der tidligere blev kaldt en afgrænsende betydning, og som vi sagde lignede *ad absurdum*. Med det menes, at der er meget få betydninger, der i denne opgaves hypotese, vender sig mod den mulige mening i absurditeten. Men det bemærkes også, at der primært angives adjektiver som synonyme, og at de substantiver, der er angivet, i højere grad betoner et situativt aspekt, absurditetens signifikans og erkendelsesmulighed. Hvis man skal samle betydningerne, så er det absurde som adjektiv en afvisning af det, det lægger sig til. Dog er det svært at bestemme en sådan betydning, helt uden kontekst. Adjektivets mest generaliserede betydning er derfor påpegnings af en forstyrrelse af et system i forskellige grader af styrke. Substantivet absurditet og måske også paradoks, har derimod en indbygget situativ betydning, der har til dels har øjne for situationens signifikans eller erkendelsespotentialer.

Hvis man skal tage noget helt generelt med fra disse opslag, så er det altså værd at henholde sig til den etymologiske definition fordi den er mest formel. Men det er også værd at tage det situative, fra de substantiviske betydninger med, fordi disse er mindre normative i forhold til det absurdes betydning. Hvis vi konverterer det musikalske

sprogbrug, så kan vi indtil videre sige, at en absurditet betegner en diskontinuitet indenfor et kontinuert forløb. En anden mulighed er simpelthen bare at kalde det inkongruens. Problemet med en sådan definition ville dog være, at inkongruens er meget normativt. Endelig kan vi forsigtigt antage, at diskontinuiteten er relateret til handling fordi denne diskontinuitet (fx had og kærlighed på samme tid rettet mod samme objekt) er utilfredsstillende.

### Thomas Nagel (1937-): Absurdity (1971): To betydninger

Absurdity er en afklarende artikel og tager udgangspunkt i nogle udsagn om, at livet er absurd. Disse udsagn skyder Nagel ned igen ved at argumentere for, at de er selvmodsigende. Han konkluderer dog, at de forsøger at udtrykke noget, der fundamentalt set er sandt (Nagel, 1971, s. 718). Nagel diskriminerer mellem en dagligdags betydning og en filosofisk betydning af absurditet, lidt ligesom det filosofiske leksikon gjorde. Læg i øvrigt mærke til at Nagels artikel bruger substantivet *absurdity* som navnet på artiklen, men artiklen igennem skelner han ikke mellem adjektivet og substantivet.

Dagligdagssituationer er ifølge Nagel absurde, når de *"includes a conspicuous discrepancy between pretension or aspiration and reality"* (Nagel, 1971, s. 718).

Absurditeten i dagligdagen er altså en åbenlys uoverensstemmelse mellem vores antagelser om virkeligheden og virkeligheden selv. Absurditeten som diskrepans. Nagel vælger yderligere at tage udgangspunkt i en situation:

*"when a person finds himself in an absurd situation, he will usually attempt to change it, by modifying his aspirations, or by trying to bring reality into better accord with them, or by removing himself from the situation entirely"* (Nagel, 1971, s. 718)

Denne forståelse er i overensstemmelse med vores generelle bestemmelse af absurditeten i forrige afsnit, og med den betydning vi mente at finde særligt i substantivet.

Den filosofiske opfattelse er ikke situativ som dagligdagsopfattelsen. Den er ikke på samme måde en absurditetssituation, som en diskontinuitet i det kontinuere der forhindrer livet i at skride videre. I stedet er den filosofiske absurditet et eksistentielt grundvilkår (Nagel, 1971, s. 718). Man kan hævde, at det er Nagels dagligdagsopfattelse også, men den filosofiske opfattelse er et sted, hvor alle mennesker støder ind i præcis den samme diskontinuitet eller absurditet. En absurditet hvor *"pretension and reality*

*inevitably clash for us all*" (Nagel, 1971, s. 718). Dette er for Nagel en kollision mellem alvorligheden (seriousness) og alvorlighedens uundgåelige tilfældighed (Nagel, 1971, s. 718). Det vil sige forholdet mellem skepticisens påstand, at vi ikke kan begrunde noget endeligt, og så nødvendigheden af, for at leve et liv, at tro på, mene og vide noget alligevel. Vi er nødt til at vælge dette noget frem for noget andet noget, selvom der ikke er noget uafhængigt, endeligt argument eller begrundelse der kan retfærdiggøre det:

*"It is absurd because we ignore the doubts that we know cannot be settled, continuing to live with nearly undiminished seriousness in spite of them." (Nagel, 1971, s. 719)*

Skeptikerens tvivl markerer et opgør med denne alvorlighedens nødvendighed, og denne tvivl starter ifølge Nagel i dagligdagen, hvor mangelfuldheden ved antagelsernes alvorlighed erfares:

*"The things we do or want without reasons, and without requiring reasons – the things that define what is a reason for us and what is not – are the starting points of our scepticism." (Nagel, 1971, s. 720)*

Den filosofiske opfattelse må i denne udlægning være dagligdagsopfattelsens output, selvom Nagel ikke er eksplicit omkring det. Bevægelsen fra den konkrete erfaring til den generelle filosofiske antagelse er jo induceret. Nagel bruger dog begreberne abstraktion og external view til at beskrive det særligt menneskelige, der er med til at producere absurditeten.

At kunne abstrahere er ikke absurd i sig selv, men absurditeten opstår, fordi vi kan abstrahere fra alvorligheden ved vores antagelser, samtidig med at vi vedbliver at være det menneske, der abstraherer (Nagel, 1971, s. 720). Det skal forstås sådan at vi kan have både alvorligheden og dens modsætning, tilfældigheden ved alvorligheden, i én og samme person. Den positive udlægning af dette absurde forhold er ifølge Nagel, at det kan give de alvorligheden en smag af ironi og tilbagetrækkethed (resignation)(Nagel, 1971, s. 724).

For at undslippe tvivlen kan man dog ifølge Nagel, alliere sig med *"broader ultimate concerns"*. Det værende arbejde, revolution, videnskab, staten, gud. Men disse kan ikke formidle betydningsfuldhed (significance) medmindre de allerede er antaget at være betydningsfulde (Nagel, 1971, s. 721). Det der formidler mening, berettigelse,

betydning (meaning, justification, significance) er fraværet af et behov for yderligere begrundelse ifølge Nagel.

Nagel mener ikke at Camus formår at se, at den *filosofiske* absurditet ikke oprinder i en "collision between our expectations and the world, but from a collision within ourselves." (Nagel, 1971, s. 721-722). Citatet forstås således, at Nagel mener, at den sandere forståelse af den filosofiske absurditet, er en diskrepans mellem alvorligheden ved det praktiske liv og ualvorligheden ved abstraktionen over det. Og ikke som en diskrepans mellem antagelse og realitet. En ægte skepticisme begynder derfor ifølge Nagel først, når vi, fordi vi ved, at verden kun kan virke ved at tage den for givet, begynder at inkludere os selv i den verden, hvori vi påstår at have viden (Nagel, 1971, s. 723).

### Opsamling på Nagel

Nagels afklaring af absurditet har den svaghed, at den sidestiller religion, videnskab og overbevisninger. Mening er fraværet af behov for yderligere begrundelse. Med hensyn til dette er han for skeptisk, eller artiklen er på dette område for overfladisk til vores brug, da vi jo jævnfør indledningen gerne vil vide, hvordan vi kan vide noget. Hvis vi nu *har* behov for yderligere begrundelse, hvad gør vi så?

Nagel flytter absurditetsproblemet fra at omhandle et misforhold mellem menneske og verden, til at omhandle et menneskeligt selvforhold med rod i det praktiske liv og abstraktionen. Absurditeten har eksistentiel og epistemologisk karakter. Eksistentiel på grund af alvoren – alvoren er et nødvendigt, eksistentielt valg på trods af, at alvoren er unødvendig. Epistemologisk fordi han går ind i det skeptiske maksime, at vores viden ikke kan begrundes definitivt.

Dagligdagsopfattelsen beskriver derimod en situation, hvor absurditeten er den diskontinuitet der starter en bestræbelse på at genskabe mening. Ifølge Nagel er der tre udfald: Aktøren ændrer sig selv for at være i overensstemmelse med situationen, eller aktøren forandrer omgivelserne for at være i overensstemmelse med situationen, eller aktøren fjerner sig fra situationen.

Fordi vi er interesseret i, hvordan erkendelsen af absurditeten relaterer sig til et handlende menneske, så synes det især at være Nagels dagligdagsopfattelse af absurditet, der skal være det, vi tager med videre. Denne opfattelse har en lighed med et begreb om inquiry, som man som bekendt finder indenfor amerikansk pragmatisme, hvori også den filosofiske opfattelse kan inkorporeres. Specialet vil derfor nu fortsætte med en bredt orienteret indføring i denne filosofiske tradition.

## Teoretisk afklaring

### Amerikansk pragmatisme

Retrospekt begynder amerikansk pragmatisme med den nordamerikanske filosof Charles Sanders Peirce (1839-1914). Og den fortsætter med William James (1842-1910) og John Dewey (1859-1952). Disse udgør den pragmatiske trekløver, eller hvad man også kalder klassisk pragmatisme. Når man under ét kalder disse tre, og de yderligere knopskydninger der siden da er kommet på pragmatismens træ, for pragmatisme, så er det ikke fordi, pragmatismen er nogen særlig homogen gruppe af tænkere. Peirce endte således med at ændre navnet på sin egen tænkning til *pragmaticisme*, for at adskille sin tænkning fra især William James' som ifølge Peirce forvanskede pragmatismen. Det var dog James der tilskrev pragmatismens begyndelse til Peirce til en forelæsning, hvor han citerede Peirces udlægning af det pragmatiske maksime (Bacon, 2012, s. 1). Dette maksime handler om, at tingenes betydning trækkes ind i den umiddelbare erfaring ved, at vi skal forstå verden ud fra de konsekvenser og forskelle de gør, og intet andet:

*"Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.."* Peirce citeret i: (Cambridge, 2013, s. 2)

Et begreb eller en ting der ingen forskel gør er således ikke værd at beskæftige sig med for pragmatikere (Bacon, 2012, s. 4). Et af pragmatismens særkender er derfor den forrang den giver til det praktiske liv. Pragmatismen er da oprindeligt heller ikke opstået som nogen gennemakademisk tænkning. Peirce og James var ikke universitetslærde filosoffer, men autodidakte og levede praktiske liv (Bernstein, 1989, s. 6). Pragmatismen har således en ambition om at løse rigtige menneskers problemer i stedet for strengt filosofiske problemer (Bernstein, 1989, s. 13). Måske derfor udlægges pragmatismen ofte som en attitude, en særlig måde at tænke på, modsat en formel metode, system, doktrin, teori eller specifik løsning (Cambridge, 2013, s. 253, 58)(Bernstein, 1989, s. 6).

Pragmatisme er altså svær og problematisk at definere over én kam (Bernstein, 1989, s. 6). Ikke desto mindre har mange forsøgt sig med dette alligevel, herunder Richard J. Bernstein (1932-) der gør et forsøg i artiklen Pragmatism, Pluralism and the Healing of

Wounds (Bernstein, 1989). Han forsøger at gøre dette gennem beskrivelsen af en *pragmatisk ethos* i fem punkter. Det værende anti-foundationalisme, fallibilisme, decentrering af individet, radikal kontingens, og pluralisme.

Anti-foundationalisme er egentlig ikke et pragmatisk påfund, men Bernstein bemærker, at meget af det man forstår ved pragmatisme, er kohærent med netop dette. Han refererer særligt til Peirce, der i artiklen Some Consequences of Four Incapabilities of Man (1868), leverer en kritik af især Descartes' forsøg på at etablere et fast grundlag for sin viden gennem universel tvivl, ligesom han kritiserer skolastisk tænkningens begyndelse med ubetvivlelige antagelser. Peirce ville gerne udenom disse forsøg på at etablere absolutter, fordi de gør visse aspekter af virkeligheden uforklarlige (Bernstein, 1989, s. 8). Wilfrid Sellars (1912-1989) citeres derfor for at sige: *"empirical knowledge, like its sophisticated extension science, is rational, not because it has a foundation, but because it is a self-correcting enterprise, which can put any claim in jeopardy, though not all at once."* (Bernstein, 1989, s. 8). Pragmatismen etablerer altså et tentativt, begrundet grundlag frem for Descartes' og skolastikernes absolutter.

Derfor er pragmatismen også fallibilistisk<sup>1</sup>. Men som netop antydnet er der en væsentlig forskel mellem den skepticisme af Descartes' og pragmatismens fallibilisme.

Pragmatismen undviger radikal skepticisme og relativisme ved at situere tvivlen frem for at tvivle på alt som Descartes gjorde. Tvivlen er ikke en tvivl om alt og det hele, men bygger altid på forudindtagelser, og tilhører derfor en særlig situation og praksis. Men på trods af dette, må den pragmatiske fallibilisme altid være parat til at betvivle disse. Der er intet, der er 'helligt' (Bernstein, 1989, s. 8-9).

Fallibilismen er nært forbundet med en decentrering af subjektet, for når viden mister status og bliver fallibel, så kommer samfundet eller socialiteten til at spille en afgørende rolle. Dette aspekt har meget forskellig form indenfor de forskellige pragmatismer, men for Peirce bygger det især på ideen om at viden vil konvergere mod Sandhed, hvis undersøgelser udføres af kompetente mennesker, der kritiserer hinanden, således at fx videnskaben bliver en selvkritiserende virksomhed. Denne optimisme på sandhedens vegne er ifølge Bernstein genstand for megen kritik, men det

---

<sup>1</sup> Fra Stanford: *"Fallibilism is the epistemological thesis that no belief (theory, view, thesis, and so on) can ever be rationally supported or justified in a conclusive way. Always, there remains a possible doubt as to the truth of the belief. Fallibilism applies that assessment even to science's best-entrenched claims and to people's best-loved commonsense views."* (Stanford, udateret)



underminerer ikke ideen om et kritisk fællesskab, tværtimod gør det kun dette vigtigere (Bernstein, 1989, s. 9).

Radikal kontingens og tilfældighed er et vilkår som pragmatismen anerkender, og som den mener at filosofihistorien er et eksempel på en flugt fra. Peirce er således kendt for, lang tid før kvantemekanikken, at have kritiseret ideen om det mekaniske verdensbillede. Verden er 'åben' i ekstremt grad, hvilket er forklaringen på, at pragmatismen lægger så meget vægt på at håndtere netop denne kontingens. Bernstein hævder at pragmatismen foregriber den postmoderne situation, og at den tilmed kommer med et modsvar til denne (Bernstein, 1989, s. 6, 10). Bernstein er ikke eksplicit i forhold til hvad dette svar er, men det synes at være det forsøg som pragmatismen gør på at bestemme et sandhedsbegreb uden brug af absolutter.

Det sidste punkt Bernstein nævner er pluralisme. Dette element udgår fra og gennemsyrrer de andre. Men det er ikke en hvilken som helst pluralisme. Han taler om en fragmenterende-, polemisk-, løstagtig- (flabby) og defensiv pluralisme, mens han fremhæver pragmatismens pluralisme som værende en engageret, fallibilistisk pluralisme. Dette beskriver han som en velvillighed overfor fremmede synspunkter, og et dialogisk møde med dem, frem for et konfrontatorisk (Bernstein, 1989, s. 12,15-16). Dewey citeres også andetsteds for at kalde dette aspekt af pragmatismen for 'intellektuel gæstfrihed' (Cambridge, 2013, s. 254).

Specialet bevæger sig nu over i en fokusering i studiet af pragmatismen, idet vi bevæger os over for at undersøge forholdet mellem tvivl og overbevisning i to af Peirces mest berømte artikler, da de vil være af interesse for vores rekonstruktion af absurditeten.

### **C. S. Peirce (1839-1914): Fiksering af overbevisning**

Peirce regnes som nævnt for pragmatismens fader. Peirce er især inspireret af Immanuel Kant (1724-1908) og hans hovedværk Kritik af den Rene Fornuft (1781). Der vil ikke her komme nogen længere indføring i Peirces forfatterskab, da det er irrelevant for specialets problem. Det skal blot bemærkes, at med hensyn til det forhold han behandler i de artikler vi skal beskæftige os med, forholdet mellem overbevisning og tvivl, skal han især være inspireret af psykologen Alexander Bains (1818-1903) idé om forholdet mellem overbevisning og handling (Cambridge, 2013, s. 2). Overbevisning er for Bain: "*that upon which a man is prepared to act.*" (Informationphilosopher.com). Den følgende korte redegørelse af Peirces filosofi tager afsæt i Fixation of Belief (1877) og i nogen grad How to Make our Ideas Clear (1878), der sædvanligvis siges at anslå starten på amerikansk pragmatisme.

### Forholdet mellem overbevisning og tvivl

Peirce taler ikke om alvorlighed og tilfældighed som Nagel gør, men om overbevisning (belief) og tvivl (doubt). Peirce forstår disse som reelt eksisterende, fordi vi kender til situationer, hvor vi tilskyndes til at stille spørgsmål, og situationer hvor vi tilskyndes til at ytre en overbevisning (Peirce, 1974, s. 229-230). Derfor kan man også tale om, at tvivlen kan være levende og have en ægthed.

At have en overbevisning er ifølge Peirce et bevis på, at der er etableret en vane som guider og former vores handlinger. Overbevisning er rolig og tilfredsstillende (Peirce, 1974, s. 230). Anvendelsen af enhver overbevisning kræver tvivl og tænkning. Overbevisning er derfor både et stop og et start, det er *tænkning i hvile*, på trods af at overbevisning er handling (Peirce, 1994, s. 188). Vi holder dog stædigt fast i de overbevisninger vi har, ikke i overbevisninger der er sande (Peirce, 1974, s. 231). Peirce gendriver, at kan man hævde at denne idé om overbevisning er utilfredsstillende, da vi nødvendigvis må søge *sande* overbevisninger. Men sådan forholder det sig ifølge Peirce ikke, da vi af overbevisningen bliver fuldstændig tilfredse, ligegyldigt om overbevisningen er sand eller ikke sand. Hvad der er væsentligt i denne sammenhæng er derfor, at vi er overbevist om (think), at vores overbevisning er sand (Peirce, 1974, s. 232). Denne opfattelse af sandhed er bestemt ikke uproblematisk, men det ligger uden for denne opgaves problemfelt at gå ind i en sådan diskussion.

Overbevisning ansporer særlig adfærd (vane) som svar på særlige situationer, hvorimod tvivl, irritation, ubehag og rådvildhed engagerer os i en søgen, jagt (inquiry, struggle), der ikke stopper før tvivlen er udsløjet (destroyed) (Peirce, 1974, s. 231). Hele inquiries formål (object of) er etableringen af overbevisning. Tvivl er kendetegnet ved ubehag; vi kæmper for at komme ud af tvivlen og ind i overbevisningen (Peirce, 1974, s. 229-230).

### Fiksering af overbevisning

Peirce beskriver fire metoder til at fikse overbevisning. Det vil med andre ord sige strategier til at opnå og opretholde overbevisning. Det drejer sig om stædighed (tenacity), autoritet, apriori-metoden, og videnskabelig metode. Peirce mener ikke at den ene metode er bedre end den anden; de har hver deres fordele. Men man må dog nok alligevel antage, at den videnskabelige undersøgelse har en forrang hos ham.

Stædighedsmetoden tilhører individet. Den går ud på for enhver pris at holde fast i overbevisningen, og ikke at lade alternative overbevisninger sige en noget. Desuden

ligefrem at vende opmærksomheden væk fra tvivlen for at undgå den. Peirce mener ikke at man egentlig kan argumentere mod denne tilgang til sandhed, da et modargument vil have karakter af uenighed (i kraft af sandhed som overbevisning). Derfor ender han med at sige: *"so let him think as he pleases"* (Peirce, 1974, s. 235).

Den sociale impuls er dog kraftigt imod denne fikseringsstrategi, idet ethvert samfund vil indeholde forskelligartede holdninger. Og denne diversitet vil virke til, at den stædige må erkende, at hans overbevisninger ikke er de eneste i verden.

Overbevisningen har således en socialitet, der gør den stædige tilgang svær at opretholde i praksis (Peirce, 1974, s. 235). Metoden er dog både udbredt og beundret ifølge Peirce, og også værd at beundre, fordi den i det mindste ikke ombestemmer sig efter for godt befindende.

Autoritetsmetoden er i sin yderste konsekvens en totalitær ideologi, men er også et mere generelt træk ved kulturer og menneskets socialitet, når autoriteter arbejder for at fikse overbevisninger. Peirce kalder det også *"organized faith"* (Peirce, 1974, s. 237). Peirce bemærker at denne metode har produceret megen storhed i historien, og desuden at den er en vej til fredelige samfund.

Lige meget hvor indædt autoriteter kæmper, og hvor altomfattende de er, vil de dog være praktisk begrænsede til at kontrollere centrale aktører i systemet, således at hver enkelt individ altid vil være relativt frit; de vil være overladt til en grad af tilfældighed. Det kan ifølge Peirce ikke undgås, at nogle mennesker vil vokse op og begynde at undre sig, gennem blandt andet iagttagelsen af alternative overbevisninger, og dermed begynde at stille spørgsmålstejn ved, hvad de er opdraget eller indoktrineret til at tro på (Peirce, 1974, s. 237-238). Hvor stædighedsmetoden repræsenterer en personlig dogmatik, repræsenterer autoritetsmetoden altså en mere social dogmatik.

Apriori-metoden repræsenterer et ønske om ikke blot at tro på noget, men også at beslutte hvad der skal tros på. At komme udenom den tilfældighed der ligger i overbevisningerne ved de to ovennævnte metoder (Peirce, 1974, s. 238). Det handler om at vi skal have en grund til at tro på noget (be inclined to). Som regel henvises der til fornuften eller noget andet (Peirce, 1974, s. 239-240). Men ifølge Peirce har denne metode heller ikke rod i noget af større fasthed, men minder om smag og behag. Hvad der kendetegner metoden som sådan er dens omskiftelighed samt dens forsøg på at vælge og redegøre for, hvad der skal tjene som overbevisning (Peirce, 1974, s. 241-242). Ifølge Peirce er det en metode, der intellektuelt set er i høj kurs, men som i praksis ikke afviger meget fra autoritetsmetoden, da tilfældigheden ved antagelsen af holdninger for

majoriteten af et fællesskab, vil spille en større rolle end det aktive tilvalg og fravalg af holdninger (Peirce, 1974, s. 242). Den filosofiske tradition kan ses som et eksempel på denne metode, idet den har forsøgt at fikse overbevisning ved hjælp af tænkning alene. Derved er det ifølge Peirce aldrig lykket den at komme frem til noget, fordi den kommer til at svinge hjemløst mellem mere materielle og mere spirituelle filosofier (Peirce, 1974, s. 241).

Den videnskabelige undersøgelses metode kan som den *eneste* af de fire metoder egentlig adskille sandt fra falskt. Og det kan den, fordi den ifølge Peirce, er uafhængig af private holdninger (i forhold til de andre metoder) ved at interessere sig for det, alt eksisterende har tilfælles; det Virkelige:

*"There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion."* (Peirce, 1974)

På trods af at Peirce mener at al viden er fallibel, og derfor ikke mener at noget kan erkendes endeligt, så kan vi altså godt have sikker viden. På den ene side synes dette lidt selvmodsigende, fordi Peirce lige har fortalt os, at sandhed er overbevisning. Men overbevisning på grundlag af det Virkelige og tænkning (reasoning) gør altså overbevisningen mere sand:

*"Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief [...]. Reality is that mode of being by virtue of which the real thing is as it is, irrespectively of what any mind or definite collection of minds may represent it to be. The truth of the proposition that Caesar crossed the Rubicon consists in the fact that the further we push our archaeological and other studies, the more strongly will that conclusion force itself on our minds forever - or would do so, if study were to go on forever."* Peirce, citeret i: (Cook, 2006, s. 114-115)

Peirce har skrevet utroligt meget, og det kan være svært helt at komme overens med, hvad han mener. Men det må dog stå klart, at han ikke er skeptiker i den forstand skepticisme kort udlægges af Nagel. Hos Peirce er der tilsyneladende ét virkeligt, som vi med videnskaben kan nærme os langsomt.

Peirce ér dog fallibilist helt ind til benet, så en sådan bastant udmelding om videnskaben skal ikke læses alt for optimistisk. Han mener, at det er skadeligt, hvis vi bilder os ind, at vi kan vide noget med absolut sikkerhed uagtet at det bygger på det Virkelige. Vi må principielt kunne stille spørgsmål til hvad som helst, og at blokere disse spørgsmål er den største forbrydelse af alle og tillige er dette den mest gennemgående forbrydelse i filosofiens historie. Ét princip må derfor ifølge Peirce gælde:

*"Upon this first, and in one sense this sole, rule of reason, that in order to learn you must desire to learn, and in so desiring not be satisfied with what you already incline to think, there follows one corollary which itself deserves to be inscribed upon every wall of the city of philosophy: Do not block the way of inquiry."*  
(Peirce, 1931)

### Opsamling og diskussion

Pragmatismen er en tænkning der går udenom de grundlag for viden der blev etableret af Descartes og skolastikerne. Derfor bliver den fallibilistisk hvor den nok potentielt set vil tvivle på alt, men hvor tvivlen altid er situeret. Pragmatismen anser ligeledes denne tvivl som socialt situeret, det vil sige at en søgen for sandhed er afhængig af og virker indenfor en social sammenhæng. Yderligere er radikal kontingens og pluralisme centrale i pragmatismen.

Denne situerede tvivl møder vi hos Peirce i bevægelsen fra tvivl mod overbevisning: tvivl -> inquiry -> overbevisning -> handling. Overbevisningen er vanepreget. Peirce nævner fire strategier til at fiksere overbevisning på. Disse er forsøg på at overkomme den tilfældighed som også Nagel taler om. Den første er personlig dogmatik, den næste er autoritær dogmatik, og ingen af dem er mulige at opretholde på grund af social impuls og deraf tvivlens uundgåelighed. De er dog stærke strategier. Apriori strategien ender i samme rille som autoritær dogmatik, fordi tilfældigheden og socialiteten vil bestemme overbevisningen. Videnskaben er den eneste strategi der ikke bliver dogmatisk, fordi den bruger en bestemt metode (inquiry) over tid, selvkritisk og åbent at søge sandheden (fallibilisme), den éne sandhed der har rod i det virkelige.

Peirces tænkning ser ud til at være helt kohærent med vores bestemmelser i henholdsvis begrebsafklaringen og hos Nagel. Peirces tænkning, som den her er udlagt, kan relateres til absurditet på den måde, at dogmatik og absurditetens fremtræden er relaterede. Ikke at blokere vejen for undersøgelsen kan ses som et forsøg på at opsøge

det absurde for at undersøge det, hvorimod dogmatikken kan ses som et forsøg på at undgå den. Endvidere kan det siges, at Nagels forståelse af dagligdagsabsurditet med dens tre konsekvenser ved den absurde situation er kohærent med en pragmatisk definition/afklaring af absurditet (jf. det pragmatiske maksime).

Absurditet synes at være en form for superlativ af situativ meningsløshed. Det er et stærkt begreb, og som allerede nævnt så forsøger det at gribe om problemer, der har en vis fylde og signifikans. På den måde er absurditet ikke absolut synonymt med den form for diskontinuitet man finder i pragmatismen. Det synes dog åbenlyst at absurditet kan ses som en særlig slags diskontinuitet indenfor de diskontinuiteter vi finder i pragmatismen. Og at der så er kontinuitet mellem absurditetens lidt voldsomme diskontinuiteter og andre, er ikke et problem. Snarere synes det at være en styrke ved pragmatismen, at den insisterer på at se sammenhænge.

En anden forskel der synes at være åbenlys mellem absurditet og Peirces beskrivelse af forholdet mellem overbevisning og tvivl er, at absurditet synes at komme tidligere end et egentligt problem. Absurditeten bevæger sig ikke sådan lige over i en overbevisning. Absurditeten har en uklarhed, der gør, at den ikke er særlig handlingsorienteret. Den er ikke endnu et problem, og derfor kan den måske være svær at gribe fat i. Den er måske ikke engang tvivl, men blot konstatering af noget fremmed. Og derfor blokerer den overbevisning og dermed (nu med Peirce) handling.

### **John Dewey (1859-1952): Indføring i en event-metafysik**

Hvor Peirce nok mest er kendt som en original logik- og videnskabstænkner, er Dewey mere kendt som pædagogik- og samfundstænkner med værker som How we Think (1910) og Democracy and Education (1916). Begge breder de sig dog langt ud over denne noget generelle karakteristik. Hvor Peirces forfatterskab efterlader et noget spredt indtryk, så er Deweys mere sammenhængende, stringent og tilgængeligt. Og hos Dewey indtager undersøgelsen eller inquiry som han kalder det, ligesom hos Peirce, en helt central rolle.

Det kan hævdes at Deweys filosofi først og fremmest er naturalistisk. I Deweys sammenhæng betyder det groft sagt, at der intet er over, intet er under, og intet er ved siden af naturen. Naturen er alt, hvad der er, og alt, hvad der er, er natur. Dette er muligvis ikke særlig informativt, og Stanford Encyclopedia of Philosophy skriver da også at naturalisme ikke har nogen præcis betydning i moderne filosofi. Dewey nævnes dog sammen med en række andre filosoffer, som "*self-proclaimed naturalists*". Den skriver om disse at:

*"These philosophers aimed to ally philosophy more closely with science. They urged that reality is exhausted by nature, containing nothing "supernatural", and that the scientific method should be used to investigate all areas of reality, including the "human spirit."" (Stanford, 2015)*

Dette er ikke en forkert udlægning, men da definitionen lader spørgsmålet om videnskabens eventuelle grænser stå åbent, så er den i fare for at pålægge Dewey et for snævert verdensbillede. Hvad angår dette spørgsmål, skriver David Hildebrandt at den tidlige Dewey muligvis havde scientistiske ambitioner, men han kom senere til at mene, at den menneskelige erfaring var for rig for nogen videnskab (Cambridge, 2013, s. 60).

For at forstå Deweys naturalisme er det mere væsentligt at gå via Deweys relation til evolutionstænkningen. Dewey koncipierer mennesket som en organisme i relation til et miljø, punktum. Han definerer selv, som vi senere skal erfare, sin egen naturalisme som det, at der er kontinuitet mellem livets lavere former som fx sult, og så det at løse et problem (inquiry). Når vi interesserer os for inquiry, forstår Dewey derfor tanken som et organ, hvis opgave det er at rekonstruere organismens ligevægt, når organismen bringes ud af balance. Inquiry som tænkning er derfor et opgør med formel logik, det vil sige løsrevet fra mennesket i dets relation til et miljø. Derfor er inquiry heller ikke *blot* tænkning men lige så meget iagttagelse og eksperiment. Inquiry kan derfor også udtrykkes som en "*reconstruction of the world's meaning*" (Brinkmann, 2013, s. 51). Denne verdens mening er egentlig erfaring, hvorfor inquiry er rekonstruktion af erfaring (Dewey, 2000, s. 131-132). Inquiry er dermed et alvorligt (for at referere til Nagel) forsøg på at genskabe verden, og udlægningen af inquiry er et forsøg på at redegøre for, hvordan tænkningen deltager i dette:

*"Hvis man ved tænkningens hjælp kan sikre en bevidst strukturering af erfaringen, da er logikken en afklaret og systematisk fremstilling af de principper for tænkningen, der vil muliggøre, at den ønskede rekonstruktion kan foregå mere økonomisk og effektivt." (Dewey, 2000, s. 132)*

Erfaring er som inquiry et helt centralt begreb i Deweys filosofi, og nok også *mere* centralt end inquiry hvis man betragter hele Deweys filosofi. Deweys erfaringsbegreb gør op med nogle bestemte måder at forstå erfaring på. Brinkmann nævner især klassiske empirister som Locke, Berkeley og Hume og deres forståelse af erfaring som et slør mellem subjekt og miljø (Brinkmann, 2013, s. 51). Denne kritik går vi dog ikke

nærmere ind i Deweys erfaringsbegreb er måske særligt kendetegnet ved at være aktivt og dialogpræget:

*"Experience is Dewey's name for the entire process by which we actively intervene in the world and feel the consequences of our intervention and by which both organism and environment is." (Brinkmann, 2013, s. 51)*

Erfaringen kommer både i en ikke-reflekterende og en reflekterende version. Den ikke-reflekterende erfaring er den slags erfaring, hvor inquiry ikke er dominerende, og ligger derfor lidt udenfor vores problemfelt. Det skal dog ikke forstås sådan, at der ikke foregår en slags tænkning i al erfaring, men at det centrale i ikke-reflekterende erfaring, ikke er tænkning (Bernstein, 1966, s. 62).

Ifølge Bernstein indeholder erfaring ikke blot enkeltelementer, men er i alle henseender kvalitativ og indholdsrig. Erfaring er gennemsyret af en forenende kvalitet, der gør den til det, den er. Erfaring har et dominerende fokus og en uendelig horisont eller kontekst. Enhver erfaring indeholder: *"brilliance and obscurity, conspicuousness or apparenity, and concealment or reserve, with a constant move of redistribution."* Dewey citeret i: (Bernstein, 1966, s. 63). Erfaring er altså, på trods af dens fokus, ikke nødvendigvis entydig. Et ord som levende synes at være passende. Senere bruger han også udtrykket usikker (precarious) (Bernstein, John Dewey, 1966, s. 67). Fokuset kan flyttet sig frem og tilbage i erfaringen, hvorved forskellige erfaringer krydser indover og penetrerer hinanden. Inquiry opstår som et svar på *"conflicting tendencies within our experiences"* (Bernstein, 1966, s. 63). Man kan altså tale om inquiry's begyndelse, som en ituslået erfaring. Men det er også klart, at det er her den absurde situation opstår.

Ifølge Bernstein er erfaring er ikke blot subjektivistisk hos Dewey. Siden Descartes har erfaringen været spærret inde i subjektet. Denne cartesianske fejlslutning førte ifølge Bernstein til en fejltolkning af videnskaben, fordi videnskabelig viden ser forbi verden, som den kvalitativt fremtræder for os. Og dette fører til den subjektivistiske forståelse af erfaring, som Deweys erfaringsbegreb forsøger at gøre op med ved at sige, at erfaring både indeholder det erfarede og det at erfare (Bernstein, 1966, s. 64-65). Dette kan også udlægges som en realisme, som Brinkmann gøre. *"Things are things, not mental states"* (Brinkmann, 2013, s. 47).

Ifølge Bernstein står menneskets erfaringer ikke blot i relation til fortiden, det vil sige, at mennesket ikke blot modtager erfaringer gennem hvad det tidligere har erfaret. Som tidligere nævnt er erfaringen altid usikker, men erfaringen rækker også altid ind i



fremtiden, fordi mennesket er en agerende organisme. Mennesket eksperimenterer, og dette er det tydeligste bevis på, at erfaringen har en måske stærkere relation til fremtiden end til fortiden (Bernstein, 1966, s. 65-68).

Erfaringen er ifølge Bernstein kendetegnet ved kontinuitet og talrige forbindelser, ikke mindst når den er mest aktiv (Bernstein, 1966, s. 68). Denne kontinuitet eller forbindelse er dog ikke ifølge Bernstein, som den ses hos monisterne, en forbindelse med et verdensalt eller "*Absolute Experience*". Det monisterne kalder absolut erfaring er snarere fuldendelsen af særlige inquiries (Bernstein, 1966, s. 70). Når erfaringen ikke kan relatere sig til et altomfattende univers hos Dewey, så relaterer den sig i stedet til en situation, og selvom en sådan partikulær situation relaterer sig til og er indfildret i andre situationer, så udgør den dog en situation, der er unik (Bernstein, 1966, s. 70-71).

Inquiry forgår altid indenfor sådanne situationer, og det er dette der gør det muligt for mennesket ikke at gentage sig selv *automatisk* og *blindt*. Det kan tænke (infer) over hvad der vil ske senere på basis af, hvad der er sket med det. Og det sidste er det, Dewey især slår på tromme for. Altså at det ikke er tænkning alene, der gør forskellen, men det ligeså vel er en praksis og en situation. Det der forstyrrer erfaringens ligevægt erfares, opleves indenfor en situation.

Ligesom tvivlen må være levende hos Peirce må også forvirringen (Dewey bruger talrige termer til at beskrive dette) være reel hos Dewey, da forvirringen er styrende for erhvervelsen af viden (inquiry). Og forvirringen har rod i en situation af endelige elementer af både subjektiv og objektiv karakter. Hvis Dewey altså skal tage over for Sokrates og besvare Menons spørgsmål fra indledningen, er det altså fordi mennesket er situeret (Bernstein bruger begrebet *enmeshed*) i en særlig situation, at det har mulighed for at vide, hvad det undres over (Bernstein, 1966, s. 78).

For at forstå, hvorfor Dewey vælger situationen og dens ubestemthed, usikkerhed og forvirrethed som udgangspunkt for inquiry, er det værd at beskæftige sig med det Brinkmann kalder Deweys "*metaphysics of events*" (Brinkmann, 2013, s. 38). At Deweys filosofi er eventbaseret, eller hvad vi med en forsigtig danskoversættelse kan kalde begivenhedsorienteret, vil sige, at verdens fundamentale beskaffenhed ikke forstås som afgrænsede objekter eller substanser, der indgår i kausale forhold. Realitetens grundlæggende beskaffenhed er ikke materialitet men: "*a property of a particular field of interacting events*" Dewey citeret i (Brinkmann, 2013, s. 46). Det vil sige at Deweys forståelse af verden ikke er kausalistisk men snarere processuel (Brinkmann, 2013, s. 39). Når Deweys metafysik er af sådan en karakter, kan det idéhistorisk ses som et

udtryk for den brydningstid Dewey var en del af. Det vil sige en bevægelse fra et græskinspireret, ordnet, idealt univers, til et eksperimentelt-videnskabeligt orienteret univers i forandring (Brinkmann, 2013, s. 34). Og desuden, som Richard J. Bernstein bemærker, en overdreven videnskabeliggørelse eller reduktion af livsverdenen (Bernstein, 1966, s. 89-90).

Det nævnes ofte at Dewey er født samme år som udgivelsen af Charles Darwins (1809-1882) berømte Arternes Oprindelse (1859). Ifølge Brinkmann forsøger Dewey at gøre det samme for epistemologien, som Darwin gjorde for biologien (Brinkmann, 2013, s. 36). Det vil sige at han, hvad angår forståelsen af viden, plæderer for en praktisk, eventbaseret forståelse af viden frem for den idealistiske, græskinspirerede forståelse af viden, som han kalder tilskuer (spectator) teorien. Dewey forkaster ideen om at viden foreligger derude og skal findes. Ifølge Brinkmann er der tre aspekter vi kan se på for at forstå events. Det værende kompleksitet, temporalitet og transaktion (Brinkmann, 2013, s. 41). Komplexitetens relation til Deweys events er, at Dewey mener, at der ikke findes simple objekter, der kan udgøre et fundament eller grundlag for vores verden. Ligeegyldigt hvad vi bestemmer som værende grundlaget, vil det vise sig at være "*heterogeneous, contextual, and complex*" (Brinkmann, 2013, s. 41). Tiden refererer til at begivenhederne (events) udfolder sig i tiden, men det er transaktion, der er det egentligt interessante. Transaktion stilles overfor interaktion, hvor det sidste er en udlægning af det prævidenskabelige paradigmes forståelse af verden som bagvedliggende, isolerede kausalforhold. Dewey forstår som nævnt ikke verden mekanisk-deterministisk (som Peirce bekendt også gør op med), men forstår verden som indeholdende et element af tilfældighed jf. Heisenbergs princip (Dewey, 1929, s. 237). For Dewey er det derfor begivenheden der er primær: "*Events in transaction, not underlying causal forces, prompt the world's development and becoming*" (Brinkmann, 2013, s. 42). Hverken rummet eller tiden er således passive rum, hvori virkeligheden udspiller sig, men rummet er: "*a comprehensive and enclosed scene within which are ordered the multiplicity of occupations and undergoings in which man engages*" Dewey citeret i: (Brinkmann, 2013, s. 43-44). Fokus er således rumligt på ting der sker (occupations and undergoings), snarere end ting der er. Det er også derfor moderne videnskab er eksperimentel og ikke kontemplativ som grækernes. Ligeledes er tiden ikke blot "*endless series of points*", men en organiserende, deltagende impuls (Brinkmann, 2013, s. 43-44).

### Opsamling og diskussion

I forhold til den eventbaserede metafysik står Dewey i et modsætningsforhold til Peirce. Hvor Peirce grundlæggende mener, at der er én verden, og at et omfattende, videnskabeligt engagement deri vil føre os til én sandhed, fører Deweys erfaring og eventmetafysik os et andet sted hen. Som Brinkmann skriver om Dewey: *"There is no mental, psychological, or social reality behind material reality; there is but one reality"* og for så vidt kan vi indenfor dette begrænsede citat sige, at Dewey og Peirce er enige, men *"... which, however, consists of countless transactional events possessing equally countless qualities and characteristics and existing in relation to other events"* (Brinkmann, 2013, s. 44). Dette synes at stemme dårligt overens med Peirces idé om det videnskabelige samfund, der vil nå frem til én sandhed. Hos Dewey er viden ikke på samme måde orienteret mod samme mål. I Politikens håndbog bemærkes dette også med et citat af Peirce: *"Visse mumificerede pedanter har aldrig indset, at det at erkende et virkeligt objekt ændrer det. Det udgør en særlig slægt af menneskeheden ... Jeg er en af dem"* Peirce citeret i: (Forlaget Politiken, 2003, s. 537). Jeg vil dog ikke gå længere ind i et studium af forskellene mellem Deweys filosofi og Peirces filosofi, da det ikke er af relevans for undersøgelsen.

Vi fandt at Dewey forstår mennesket som en organisme på linje med alle andre levende væsener, og at det skal forstås i relation til et miljø, som det indvirker i og som indvirker tilbage i organismen (erfaring). Erfaring er ligeledes kvalitativt rig, erfaring har et fokus og en uendelig dybde, erfaring er usikker, situativ, orienteret mod fremtiden, aktiv, ikke-subjektivistisk, unik. Inquiry repræsenterer et opgør med formel logik idet inquiry forsøger at indsætte tænkningen som en rekonstruktion af denne erfaring. Yderligere fandt vi, at Deweys metafysik ikke er kausalistisk, men at han forstår verden som utallige events der udspiller sig og er viklet ind i hinanden.

Da vi nu har etableret et grundlag for at forstå Deweys tænkning, vil vi forsøge at gå mere i dybden med to aspekter der er relevante for vores undersøgelse. Disse er menneskets væren som organisme og hvordan inquiry relaterer sig til dette.

## III. DEN TEORETISKE DEL: JOHN DEWEYS

### INQUIRY

#### Menneskets væren i relation til inquiry

##### Jagten på sikkerhed -> religion og idealisme

Det første kapitel i The Quest for Certainty hedder Escape from the peril. Dette betyder noget i retning af flugten fra faren. Jagten på sikkerhed er altså en flugt fra en fare. Den første sætning er: *“Man who lives in a world of hazards is compelled to seek for security”* (Dewey, 1929, s. 7). Det er altså verden selv, der er farlig og usikker, og denne starter en jagt eller mission. Denne jagt har for menneskets vedkommende taget form dels gennem religiøst prægede tiltag og dels mere praktiske tiltag, hvor omverdenen vendes til at beskytte mennesket mod samme. Men både det religiøse og det praktiske ser Dewey som et forsøg på at opnå sikkerhed, forudsigelighed, og tryghed.

Jagten på *absolut* sikkerhed udvikler sig ud af dette via en fejlagtig sondring mellem praksis og viden (knowledge). Denne udvikling optegner Dewey idéhistorisk i Quest for Certainty og Reconstruction of Philosophy. Han mener ikke at man på et præhistorisk tidspunkt har opereret med distinktioner mellem natur og ikke-natur. I stedet har man opereret med distinktioner mellem det ordinære og det ikke-ordinære (Dewey, 1929, s. 13). Disse distinktioner har videre udviklet sig til distinktioner mellem holy, fortunate >< profane, unlucky; kontrollabelt >< ukontrollabelt. Dermed skabes to forskelligartede

riger (realms) (Dewey, 1929, s. 15-17). Det er disse riger som filosofien, ifølge Dewey arver og giver en rationel form (Dewey, 1929, s. 17-19), der i sidste ende kommer til at spille på distinktionen mellem knowledge >< belief og teori >< praksis (Dewey, 1929, s. 21).

Denne distinktion kommer til at øge afstanden mellem Viden og skabelsen af samme. Ideen om at Viden eksisterer derude og skal findes. At universet er uforanderligt og perfekt, og at det usikre og tilfældige er underlødigt, inferiørt, ugyldigt, kort ikke-væren. *"That which becomes merely comes to be, never truly is."* (Dewey, 1929, s. 22). Græsk tænkning tilskrev sikker viden til en højere, uforanderlig instans (antecedent, universal Being) (Dewey, 1929, s. 10). Grækerne gav således det overleverede, der ifølge Dewey falder tilbage på et eksistentielt grundvilkår (usikkerhed), en rationel form i filosofien (Dewey, 1929, s. 23). Således kan han altså skrive, at *"the quest for certitude has determined our basic metaphysics"* (Dewey, 1929, s. 25). Og dette vil altså især sige jagten efter absolut, tilskuerbaseret viden samt vores forståelse af det praktiske og usikre som liggende udenfor sand viden. Deweys opgør med denne metafysik er i vores sammenhæng inquiry. At viden er konsekvenserne af en kontrolleret, retningsorienteret (directed) videnshandling (operation) (Dewey, 1929, s. 188).

I Rekonstruktion i Filosofien beskriver Dewey menneskets tendens til at flygte fra usikkerheden, og hvordan det medfører at fantasien fremhæver det modsatte af genstanden for flugten (Dewey, 2000, s. 109-110). Derved opstår ifølge Dewey en uorden: *"Fordi konflikten faktisk forbliver den samme, men undviges i tankerne"* (Dewey, 2000, s. 135).

Dette fænomen henter Dewey i psykologien, men det er dog langt fra noget isoleret psykologisk fænomen. Dewey applikerer samme idé på den udlægning af græsk metafysik som vi netop behandler (Dewey, 2000, s. 109-111). Det er dog essentielt, at denne metafysik ikke har kunnet opretholde sig selv over tid, fordi det som grækerne forstod som ikke-væren, blev ved med at gøre opmærksom på sig selv:

*"Tid, forandring og bevægelse er tegn på, at det som grækerne kaldte ikke-værende på en eller anden måde inficerer det sande værende"* (Dewey, 2000, s. 111-112)

Den overleverede græske metafysik har dermed gjort sig skyldig, i det Dewey kalder abstraktionisme (Dewey, 2000, s. 143). Abstraktion er ifølge Dewey nært forbundet med klassifikation og generalisation (som han bruger synonymt). Abstraktion er frigørende,

klassifikation og generalisering er brugsorienteret. Klassifikation "*overfører, udvider og anvender*" tidligere abstraktioner på et nyt tilfælde og er derfor per definition usikker (Dewey, 2000, s. 144).

Pragmatisk set skal klassifikationer vurderes på, om de løser problemer for folk. Om de fremmer en vellykket, målrettet handling. Klassifikation er "*et våbenkammer til angreb på fremtiden og det ukendte.*" (Dewey, 2000, s. 146). Klassifikation opfattes således hverken som tilhørende der mentale, sproglige eller objektive, men er derimod instrumentel i forhold til effektiv rekonstruktion af erfaringen. Klassifikationens sandhed eller betydning ligger derfor i virkningen og konsekvenserne. Det er dog vigtigt at holde sig for øje at denne instrumentalisme ikke er instrumentel, i forhold til snævre interesser (Dewey, 2000, s. 140).

### **Mennesket i verden foregriber logikken**

I afsnittet The Existential Matrix of Inquiry: Biology i Logic forsøger Dewey at skrive menneskets tendens til at stille spørgsmål (inquiry) ind i relationen mellem menneske og miljø (erfaring). Som vi ved, er Deweys filosofi naturalistisk, hvilket han her selv beskriver som det, at der forudsættes en kontinuitet mellem primitive og mere komplekse processer (Dewey, 1938, s. 23). Det er således Deweys påstand, at der er kontinuitet mellem så forskellige ting som vejrtrækningsorganet lunge og logikken.

Naturen er i abstrakt henseende ikke miljø, men er kun miljø i den henseende, at der er en vekselvirkning mellem miljø og organisme (Dewey, 1938, s. 33). Erfaring er altså en forudsætning for at tale om miljø hos Dewey. Organisme og miljø er derfor udelukkende et analytisk skel for Dewey, da de egentlig er uadskillelige. Og ikke blot i nogen metaforisk forstand. Det giver sig fx til kende, når man ser på et primitivt behov som sult. At mennesket spiser sine omgivelser, og sender det tilbage igen; det er ét eksempel på, hvordan mennesket ér sine omgivelser. Et miljø er nogen eller nogets miljø. Fuglen og fisken lever heller ikke bare i luften og i vandet, men det, der er kendetegnende ved disse dyr, er dannet på den måde, som deres miljø indtræder i dem (Dewey, 1938, s. 25-26). Dette er en evolutionistisk beskrivelse, og Dewey er som sagt også Darwinist, men det skal ikke forstås efter en snævert evolutionært.

Af dette miljø/organisme-forhold følger, at der aldrig gribes ind i noget, uden at denne indgriben også er en forandring. Forholdet har et dialogisk præg. Organismen gør indhug i miljøet og vice versa. Det er et af argumenterne for at det eksperimentelle element er så fremtrædende i Deweys filosofi. For hvis en intervention forandrer det, der interverneres i, så må den oprindelige intervention også ændre sig, da den var tænkt

til det, der nu ikke længere er. Ligeledes forandres intervenøren også, hvorved altså menneske-miljø relationen er en altid allerede ikke-afsluttet dialog (Dewey, 1938, s. 28, 34-35). Og derfor er ren kontemplation af viden ikke mulig.

Den struktur som man finder i sulten og i andre organiske bevægelser er en aktivitet eller en ro der forstyrres, hvorved der opstår et behov (need). Dette er en problemsituation der må løses og derfor starter en søgen eller en bevægelse for at overkomme forstyrrelsen. Men denne bevægelse er ikke atemporal, som man kan tro at fx Sisyfos udøver, idet han må gøre hvad han gør *for altid*. Der er ikke tale om en tilbagekomst eller vedvarende tilbagevenden til noget, men en etablering af et noget *på ny* (Dewey, 1938, s. 35). Men det er klart at relationens form (ligevægt) er den samme (Dewey, 1938, s. 28). Således mener Dewey, at livet kan betragtes som en *fremadskridende*, rytmisk bevægelse, der går gennem uligevægt og ligevægt (Dewey, 1938, s. 27). Det fremadskridende er essentielt for Deweys forståelse af liv. I kraft af den definition der er givet af erfaring, er det sådan, at når organismen vender tilbage til ligevægt, er det kun en tilbagevenden til den samme *form*. For både organisme og miljø er forandret og tilbyder derfor *nye* problemer og behov (Dewey, 1938, s. 35). Denne bevægelse fra ligevægt til problem til søgen mod ligevægt på ny er sekventiel, og det er denne sekventialitet, der foregriber fx inquiry (Dewey, 1938, s. 35).

Ved de organismer der opfatter afstande gennem syn, hørelse og bevægeapparat, optræder der en forskydning mellem behov og tilfredsstillelse, fordi behovet ikke kan tilfredsstilles med noget, som organismen er i direkte kontakt med. Det er især her, at der opstår, hvad vi forstår som mere sofistikerede sekventielle forløb, hvor de tidligere stadier virker forberedende for de senere indenfor en sekvens, der har en begyndelse, en midte og en afslutning (Dewey, 1938, s. 29). Det er vigtigt at notere sig, at den stimulus der åbner for en respons (fx et bytte), er en anspændelse af både det umiddelbart nærværende (der hvor organismen befinder sig), og det, der er fraværende (byttet), men kan opfattes gennem fx øjnene eller ørene (distance receptors). Stimuliet vedbliver gennem hele jagten, selvom det forandrer sig gennem hver sekvens i processen (Dewey, 1938, s. 30).

### **Kulturens dimensionsspring er sproget**

Som vi antydede i forrige afsnit, så er tanken i Deweys filosofi, at organisk adfærd foregriber kulturel adfærd. "*But to foreshadow is not to exemplify and to prepare is not to fulfil.*" (Dewey, 1938, s. 43). At reducere mennesket til biologiske processer er således ikke Deweys forehavende. Men det er vigtigt at holde sig for øje, at Deweys

filosofi er monistisk i den henseende, at der ikke eksisterer noget udenfor naturen. Men hos Dewey betyder det ikke reduktion, det betyder snarere at naturens rummelighed øges, selvom det er klart, at der er ting, der mister deres gyldighed.

Dewey frasiger sig retten til at henvise til det hinsides eller det mentale, og derfor optegner han et analytisk skel mellem det kulturelle og det organiske med det formål at kunne redegøre for menneskets særegenhed i forhold til andre levende væsener. Det er en svær skelnen, da menneskeverdenen er gennemsyret af begge. Ifølge Dewey er de eneste "rent naturlige" erfaringer vi gør os, det vi gør af refleks, fx at spjætte ved en høj og pludselig lyd (Dewey, 1938, s. 42).

Det særligt menneskeligt-kulturelle finder Dewey i sproget (Dewey, 1938, s. 42, 44). Han mener, at sprog opstår som kommunikation for derefter at udvikle sig til en mangfoldighed af former:

*"language is taken in its widest sense, a sense wider than oral and written speech. It includes the latter. But it includes also not only gestures but rites, ceremonies, monuments and the products of industrial and fine arts. A tool or machine, for example, is not simply a simple or complex physical object having its own physical properties and effects, but is also a mode of language. For it says something, to those who understand it, about operations of use and their consequences."*  
(Dewey, 1938, s. 46).

Her ser vi altså dels at sproget forstås meget bredt, hvorved tingsverdenen mister sin passivitet fordi den "says something to those who understand it", som netop citeret. Et andet sted skriver Dewey også at betydning (meaning) først og fremmest er hensigt (intent) (Dewey, 1929, s. 180). Dette synes at belyse det relativt lange citat godt, og sender tankerne tilbage til det pragmatiske maksime som vi mødte hos Peirce. Altså at tingene er hvad de gør for mennesket; den forståelse vi har af tingene står i relation til mennesket, den er ikke selvberørende. Denne redskabsforståelse af sproget går længere end som så. Dewey mener således at sproget går forud for produktionen af værktøj, hvorved det bliver karakteriseret som redskaberne redskab: "what has been said about the role of tools is subject to a condition supplied by language, the tool of tools." (Dewey, 1929, s. 168).

Selvom sproget også er en kulturel institution blandt andre, er der altså væsentlige aspekter ved sproget, der placerer det i en mere privilegeret position end noget andet aspekt ved mennesket. Sproget overfører (transmits) og gennemsyrer (permeates)



kulturelementer, men vigtigst kan det producere en ny abstrakt fremtrædelsesform (capable of abstraction as a *form*)(Dewey, 1938, s. 45). Dette muliggør fx abstraktionisme som vi allerede er stødt på (s. 29), men det muliggør også at en individuel organisme effektivt kan antage andres holdninger, og dets relation til verden er derfor ikke længere blot personligt eller organisk, men er fælles indenfor et fællesskab (Dewey, 1938, s. 46).

Sprog består af *physical existences*, det vil sige lyde, indgraveringer mm. Disse er symboler. Og det må det, fordi betydningen har brug for et tegn eller et symbol for at formidle og fiksere betydning. Rent naturlige tegn som fx skyer for regn, fodaftryk for fjende, hund for fare eller noget fjerde, får betydning gennem deres relationer til andre eksisterende ting, og de har tilmed en række ulemper, som symbolerne overkommer (Dewey, 1997, s. 171-173). Det nævneværdige ved symbolet er, at det er befriet fra det eksisterende, hvorved det i stedet får en plads i et system af betydninger. Ved at erstatte tegnet med et symbol kan det relateres til allehånde andre betydninger, der er det fremmed:

*It is no longer tied down. It can be related to other meanings in the language-system; not only to that of fire but to such apparently unrelated meanings as friction, changes of temperature, oxygen, molecular constitution, and, by intervening meaning-symbols, to the laws of thermodynamics. (Dewey, 1938, s. 52).*

Det muliggør tænkning (reasoning, ordered discourse) fordi man nu kan benævne verden uden nogen eksistentiel forbindelse til verden. Derved skabes en anden, sproglig *dimension*, med en anden grad af frihed og mulighed, og dette opvejer det eksisterendes fravær i sproget (Dewey, 1938, s. 52-53). Og det må være klart, at heri er en udtømmelig kilde til absurditeter.

### På vej mod reflektiv tænkning

Den form for tænkning som Dewey beskriver i Hvordan Vi Tænker, kalder han reflektiv tænkning, og med det menes der det samme som inquiry. *Refleksiv* tænkning handler om at "vende et tema i hovedet ved at underkaste det alvorlig og sammenhængende overvejelse." (Dewey, 2008, s. 13). Han beskriver også nogle andre former for tænkning, eller som han skriver, nogle mentale processer "der nogle gange omtales under betegnelsen **tænkning**." (Dewey, 2008, s. 13). Disse ønsker han at adskille fra reflektiv tænkning.

Bevidsthedsstrømmen kalder Dewey den ukontrollerede strøm af ideer, der strømmer gennem os, når vi ikke er optaget af mere systematiske eller brugbare sysler. Han går så langt som at kalde det et "*ligegyldigt tidsspilde*" (Dewey, 2008, s. 13-14). Dette forekommer at være en lidt voldsom karakteristik af disse bevidsthedsstrømme. Men indrømmet, så er det en overdrivelse at kalde noget sådant for egentlig *tænkning*, idet tankerne mere erstatter hinanden, end følger af hinanden. Han trækker dog lidt i land igen senere og siger, at de kan være kilde til glæde og rekreation hvis man hengiver sig til dem på fornuftig vis. Men der ligger en fare i dem, fordi de kan være kilde til tidsspilde og at de "*afløder opmærksomheden fra den virkelige verden*" (Dewey, 2008, s. 16). Dewey understreger dog at de aldrig kan hævde at udtrykke sandhed eller være noget som bevidstheden bør acceptere, forsvare eller handle på baggrund af. De kan dog involvere en følelsesmæssig forpligtelse, men ikke praktisk eller intellektuel (Dewey, 2008, s. 17).

Refleksiv tænkning og bevidsthedsstrømmen består begge af sekvenser af tanker, men i modsætning til bevidsthedsstrømmen er refleksiv tænkning altså styret af konsekvens. De elementer, som en refleksiv tænkning består af, beror på hinanden og kontrollerer hinanden. De er ikke tilfældige. Hvad der er en strøm i det ligegyldige tidsspilde, er en kæde i den refleksive tænkning. Kæden er en bevægelse mod et mål. (Dewey, 2008, s. 14). "*Der er et mål, der skal nås, og dette mål sætter en opgave, der styrer rækkefølgen af idéer og tanker.*" (Dewey, 2008, s. 15)

To andre former for tænkning han nævner, er tænkning der består af mentale billeder, noget der ikke er mentalt nærværende og hvor der er konsekvens. Tanker der ikke er bevidsthedsstrømme, men heller ikke tænkning. Det kan fx være historier eller andre påfund. Og den anden er tænkning i betydningen at mene eller tro. Det vil sige at have en overbevisning, som man ikke rigtig kan redegøre for og som, hvis den endelig viser sig at være sand, er præget af held (Dewey, 2008, s. 15-16).

Refleksiv tænkning opstår ifølge Dewey som en *antydning mulighed* (Dewey, 2008, s. 18). Han bruger et eksempel med en mand, der er ude at gå; så føler han kulde, så tænker han skyer, og så ser han op, og kommer til at tænke på noget, som han ikke sanser: regnvejret. Regnvejret er den antydede mulighed. Refleksiv tænkning er dog ikke blot det, at noget præsenterer sig som mulighed i forbindelsen med noget andet. Refleksiv tænkning begynder, når undersøgelsen af denne antydede muligheds realitet begynder, og slutter, når vi kan afgøre, om det er legitimt at acceptere den (Dewey, 2008, s. 19):

*"Refleksiv tænkning konstitueres af en aktiv, vedvarende og omhyggelig overvejelse af enhver opfattelse eller formodet form for viden i lyset af de grunde, der støtter den, og de videre konklusioner, den fører til" (Dewey, 2008, s. 17-18)*

Refleksiv tænkning bliver dermed en operation, hvor noget antyder noget andet, således at man foranlediges til at tro på det, der antydes "på grund af en reel relation mellem tingene" (Dewey, 2008, s. 20).

## **Inquiry: Den refleksive tænkning**

Efter nu at have forstået menneskets relation til verden indenfor en naturalistisk ramme, vil vi nu gå mere ind i det tekniske omkring hvad Dewey forstår ved det at undersøge noget. I begyndelsen af afsnittet The Pattern of Inquiry i Inquiry optræder denne koncise definition af den inquiry:

*"Inquiry is the controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole."*  
(Dewey, 1938, s. 104-105)

Denne definition kender vi nærmest allerede, fordi den er meget kohærent med både hvad Peirce forstår ved inquiry, og hvad vi allerede har set hos Dewey. Denne har dog den yderligere detalje, at den beskriver refleksiv tænkning som en videnshandling, der forener spredte elementer.

Dewey laver i dette afsnit i Logic en sammenhængende beskrivelse af den refleksive tænkningens forskellige faser. Det er faser der, som vi ved, er udledt af menneskets organiske grundvilkår og ikke formet, ifølge Dewey. Men de kommer til at virke formende idet de er udledt (Dewey, 1938, s. 102). Og det må netop være en af pointerne med at beskrive den refleksive tænkning.

### **Forud for inquiry: Den ubestemte situation**

En unik tvivlfuldhed og ikke blot usikkerhed kendetegner den ubestemte situation. Denne tvivlfuldhed ikke bare starter inquiry, men virker også som styrende for hele den refleksive tænkningens forløb (Dewey, 1938, s. 105). Hvis ikke denne tvivlfuldhed er

unik, vil det nærmere være panik, der kendetegner situationen. Blinde og vilde aktiviteter vil være kendetegnende snarere end retning og styring (Dewey, 1938, s. 105). Med unik menes der det, vi var omkring i det indledende afsnit om Deweys erfaringsbegreb. Tvivlfuldheden opleves, og den opleves som noget, der ikke er noget andet. Tvivlfuldheden har karakter. Den skal være oprigtig og ikke påtaget. Fx skriver Dewey i Rekonstruktion i Filosofien, at "*Tænkende væsener er væsener, hvis liv er så indsnævret at de ikke uden videre kan føre en handlingsrække til sejrrig fuldbyrdelse.*" (Dewey, 2000, s. 135).

Dette vil sige, at det er *situationen*, der er ubestemt. Ubestemtheden relaterer sig til en *eksistentiel situation*, og tilhører altså ikke os selv alene (Dewey, 1938, s. 105-106). Hvis ikke tvivlen tilhører situationen, bliver der ifølge Dewey i ekstreme tilfælde tale om en *patologisk, manisk* tvivl. Denne tvivl kan nemlig ikke løses, fordi den forudsætter at problemet alene er noget mentalt, og kan ende i at man trækker sig fra virkeligheden (Dewey, 1938, s. 106).

Dewey nævner tre forskellige slags af den type problemer: forvirret (confused), obskur (obscure), og konfliktuerende (conflicting). Ved det forvirrede problem kan vi ikke foregribe problemets resultat (anticipate its outcome), ved det obskure bevæger problemet sig i en retning, hvor de endelige konsekvenser unddrager sig at blive udlagt klart, det er konfliktuerende hvis det vækker uharmoniske (discordant) svar (Dewey, 1938, s. 106). Generelt kan vi altså sige om disse, at de er problemer der modsætter sig undersøgelse.

### Springet til et problem

Den ubestemte situation opstår bare. Den er ikke resultatet af noget intellektuelt arbejde. Det første videre skridt er derfor at gribe denne ubestemthed med henblik på videre undersøgelse (Dewey, 1938, s. 107-108). Dernæst undersøges hvad problemet egentlig er. Når problemet er defineret, er den reflektive tænkning i virkeligheden langt. "*a problem well put is half-solved.*" skriver Dewey (Dewey, 1938, s. 108). Det er fordi der sker en afgrænsning fra ubestemtheden til problemet, som umiddelbart ikke synes stor, men som egentlig kan siges at være et spring. I bevægelsen fra den ubestemte situation til den problematiske situation bliver det nemlig muligt at indlade og udlade elementer: "*At have et mål er at begrænse, udvælge, koncentrere, gruppere.*" (Dewey, 2000, s. 145) Uden denne bestemmelse af problemet, er undersøgelsen en famlen. Ingen situation der helt og aldeles er ubestemt vil finde en løsning, fordi den ingen endelige elementer (constituents) kan have. Dette er en måske åbenlys, men

vigtig pointe. Desuden er det essentielt at få bestemt problemet rigtigt, da problemet styrer den refleksive tænkning. Derfor vil et forkert bestemt problem lede undersøgeren på afveje (Dewey, 1938, s. 108).

### **Bestemmelsen af en problemløsning**

Det skridt der derfor må tages er at afsøge situationen for elementer (constituents) der qua situationen er faste (Dewey, 1938, s. 108-109). Gennem orientering, det vil sige observation af, hvad der står fast, hvad der er nødvendigt, kan man nå frem til, hvad Dewey kalder "*the facts of the case.*" Altså de elementer som må indregnes i den fremtidige behandling af problemet (Dewey, 1938, s. 109).

Mulige løsninger kan nu komme til problemløseren som idé (idea). Ideen repræsenterer således muligheden og åbenheden i den refleksive tænkning, modsat problemets fakta, der kommer gennem observation og repræsenterer nødvendighed. En *idé* er en prognose om, eller en anticipation af, hvad der vil ske, hvis særlige operationer udføres i henhold til problemets fakta. Ideer og fakta opstår og udvikler sig sammen frem mod en løsning (Dewey, 1938, s. 109).

Ideer skifter i grader, idet de opstår som forslag (suggestions); de sker for os, eller blinker for os, som Dewey skriver. Forslaget bliver en idé, idet forslaget bliver styrende for den refleksive tænkning, ved at dets funktionalitet undersøges i forhold til at løse det givne problem. Ideen er afhængig af symbolet, fordi ideen ikke er nærværende. Ideen er mulighed, som vi husker. Eftersom symbolet er et vehikel eller støtte (support) af betydning (meaning), så kan en idé (embodied meaning) lave objektive undersøgelser og udvikling (Dewey, 1938, s. 106). Perceptionen lokaliserer og beskriver problemet, hvorimod konceptionen gør løsningen af problemet mulig (Dewey, 1938, s. 111). Dette eksperimentelt betonedede arbejde mellem idé og fakta kalder Dewey et ræsonnement (reasoning) (Dewey, 1938, s. 110-112). En idé antages og vurderes i samspil med dels problemet dels ideens tilhørsforhold. Ideen er ikke et isoleret objekt, og river derfor andre ting med sig, og har konsekvenser. Ad denne vej findes en idé, der er mere relevant i relation til problemet end den idé, der oprindeligt blev foreslået (Dewey, 1938, s. 111-112). Ideen indsættes og afprøves, hvorved nye fakta opstår, som igen kan bruges til at organisere dem med tidligere fakta i et nyt sammenhængende hele. Det betyder at problemet bestemmes og løses i en fremadskridende dialog mellem organisme og omverden i en afgrænsning der er en oplevet situation.

### Ideernes og faktaenes operationalitet

Fakta er eksistentielle. Ideer er ikke-eksistentielle. Ideer er forslag der styrer den refleksive tænkning, på baggrund *the facts of the case*, der dermed bringer nye fakta på banen gennem nye observationer. Ideer virker altså både eksplorerende og organiserende (Dewey, 1938, s. 112-113).

Fakta etablerer problemet, men de bliver også kontinuerligt testet. De er ikke blot observerede og udtænkte, men de er særligt udvalgte fakta, der går sammen på særlige måder om at producere et særligt resultat (Dewey, 1938, s. 113). For at være operationelle er de nødt til at være provisoriske. Det vil sige at de fakta, som styres af ideerne er provisoriske. Og idet de er provisoriske, er også de afhængige af symboler, da de ellers vil blive taget for givet. Men de er fakta fordi de er *observeret* i henhold til problemet (Dewey, 1938, s. 114).

### Dewey sammenfattende

Usikkerhed, fare og uforudsigelighed er et eksistentielt grundvilkår, der på afgørende områder har bestemt vores metafysik. Dette har ifølge Dewey delt verden i to riger, et ideelt og et praktisk. Dette betyder at vi forstår viden som noget der eksisterer, og som vi som tilskuere skal ud og finde. Dette gør Dewey op med, ved at hævde at viden er både teoretisk og praktisk og består i en kontrolleret videnshandling (inquiry). Denne videnshandling er sekventiel, og denne sekventialitet er foregrebet på organisk niveau. Videnshandlingen virker til at rekonstruere forholdet mellem organisme og miljø. Sproget er desuden det, der adskiller mennesker fra dyr. Det er en slags super-redskab, idet det skaber en ny dimension gennem det sprogfællesskab, der bliver mulig gennem symbolerne. Denne dimension er kendetegnet ved mulighed. Desuden bliver hele menneskeverdenen i én henseende symbolistisk, idet sproget gennemsyrrer og formidler hele menneskeverdenen, hvorved det bliver endog meget besværligt at skelne natur fra sprog. Refleksiv tænkning som videnshandling er en særlig videnshandling. At tænke refleksivt er ikke at lade ideer passere i hovedet, hitte på ting, eller optage fremmede tanker. Refleksiv tænkningens mulighed opstår som kvalitativt oplevet anticipation, og eksekveres via konsekvens og mulighed.

Det er en rekonstruktion af erfaringen, der udspiller sig i en praksis i en situation. Det er en bevægelse fra en spredt og ubestemt situation, til en situation der er samlet og bestemt. Denne tvivlfuldhed, der starter og styrer undersøgelsen, må være unik. Dette betyder, at den må være bundet til en kvalitativt afgrænset situation.

Det videre arbejde begynder med en orientering, der fører over i observation der endelig fører over i *facts of the case*. Disse udgør undersøgelsens fasthed. Derpå vil idé generering være mulig, fordi problemet er bestemt. Ideer kommer egentlig som forslag, og de er afhængige af at blive tilkendt et symbol, for at kunne deltage i undersøgelsen som hypoteser eller prognoser. Ideer er kendetegnet ved mulighed. Ideer og fakta deltager i en fremadskridende dialog, som Dewey kalder et ræsonnement. Fakta er også afhængige af tegnet, for at kunne deltage i inquiry, ligesom fakta også må være provisoriske.

## IV. REKONSTRUKTION AF ABSURDITETEN

### Absurditeter relateres til erfaring og usikkerhed

Opgaven kan frem til nu læses som et langstrakt forsøg at løse Menons paradoks ved hjælp af John Deweys idé om, hvad det vil sige at undersøge noget i en verden præget af radikal kontingens. Men vores primære forehavende med pragmatismen og Dewey er at etablere den ramme hvori absurditeten kan forstås således at den bliver et punkt for erkendelse.

Først og fremmest er det derfor nødvendigt at forsøge at indskrive absurditeten i Deweys tænkning. Der er noget meget jordbundet ved Dewey, som man kan hævde, ikke går godt i spænd med den absurde situation. Og det er også derfor vi må rekonstruere absurditeten. Brinkmann bemærker denne jordbundethed gennem et citat af amerikanske Martin Gardner:

*"Nothing seems to have mystified Dewey, (... red) Never, so far as i can recall, did he see anything tragic, or comic, or absurd about the human condition. We are all organisms with our environment, and that's that." (Brinkmann, 2013, s. 181)*

Brinkmann ser en dobbelthed i dette, da det i én henseende er en retfærdig udlægning af Deweys filosofi, men at det også er uretfærdigt mod *"the richness of life and qualitative experience that so preoccupied Dewey."* (Brinkmann, 2013, s. 181).



Når man ikke støder direkte ind i denne lidenskab som Gardner efterspørger hos Dewey, så er det jo netop fordi, Dewey insisterer på at binde de ender sammen, som en hævde af livets absurditet, komik eller tragik insisterer på at lade stå åbent. Deweys filosofi er betinget af det erfaringsbegreb, der kan siges at stå i centrum af hans forfatterskab. Altså at forstå mennesket som relateret til den verden det er opstået ud af. Derfor kan man sige til en sådan kritik, at nej, det interesserede Dewey sig ikke synderligt for, men det var jo netop heller ikke meningen (med det forbehold, at vi her ikke har beskæftiget os med Deweys æstetiske teori).

Men Deweys ambition om at forstå tingene i deres organiske forbundenhed betyder på den anden side ingeniørlunde, at Dewey forkaster erfaringens righoldighed og åbenhed eller universets usikkerhed (kontingens). De helt centrale aspekter i Deweys filosofi er jo netop gennemsyret af en radikal kontingens. Universet er usikkert, erfaringen er usikker, og erfaringen har tilmed en modsigelsesfuldhed som kommer til udtryk i relation til inquiry, i det Dewey kalder den ubestemte situation. Den ubestemte situation er en situation, der opstår i en praksis. Den opleves og erfares med et fokus, men også en usikkerhed og uendelig dybde. Og absurditet kan siges at være en måde at opleve en sådan modsigelsesfuldhed på, hvis den har en vis erfaringsmæssig styrke og karakter. Og en sådan oplevelse kan være begyndelsen på en undersøgelse af dette absurde forhold. Dewey kan således med en vis ret siges at gøre usikkerheden til historiens og al videns begyndelse. I et citat fra Experience and Nature komme denne usikkerhed endnu tydeligere frem:

*"Man finds himself living in an aleatory world; his existence involves, to put it baldly, a gamble. The world is a scene of risk; it is uncertain, unstable, uncannily unstable. Its dangers are irregular, inconstant, not to be counted upon as to their times and seasons. Although persistent, they are sporadic, episodic. It is darkest just before dawn; pride goes before a fall; the moment of greatest prosperity is the moment most charged with ill omen, most opportune for the evil eye. Plague, famine, failure of crops, disease, death, defeat in battle, are always just around the corner, and so are abundance, strength, victory, festival and song." (Dewey, 1929, s. 41)*

Dewey siger ikke med dette, at livet er absurd, tragisk eller komisk. Dels siger han det, som vi netop har nævnt; at mennesket er kastet ind i en usikker verden. Men hans forehavende er ikke at dvæle ved denne usikkerhed, snarere bruger han usikkerheden til at gøre rede for, hvordan vi rent faktisk kan vide noget. Dewey tillader sig at tænke

forbi disse tre (tragik, komik, absurditet) bestemmelser af livet for at gøre nogle mere produktive erkendelser. Muligvis kan man sige, at dette gør Dewey lidt apatisk eller stoisk, men her læses han sådan, at det er fordi, han træffer et valg om at sætte en særlig realistisk-optimistisk forståelse af livet i centrum og ikke en æstetisk-eksistentiel lidenskab som den Gardner savner. Spørgsmålet er dog, om denne lidt optimistiske forståelse af livet og sproget er dogmatisk i forhold til at livet for enhver pris skal forstås i et gunstigt lys. Den kan med en vis ret siges at udskille den holdning, at der skulle være noget i vejen med den måde, livet og universet er indrettet på, som vel også er det som Gardner peger på. Men igen, det er et valg Dewey har truffet, og han forudsætter jo ikke, at hans pragmatiske ideer er altomfattende. Og derfor bruger Dewey sin tvivlfuldhed til at opløse visse problemer og beskæftige sig med visse andre problemer, der i højere grad har konsekvenser for mennesker i verden. Hos Dewey får enhver ophøjet absurditet derfor en mere jordnær betydning, hvilket vil sige at den kan forstås inden for en ramme af realisme. En indlæsning af den absurde situation i Deweyansk tænkning bliver en organisme der i ekstrem grad har behov for tilpasning. Det er en organisme der potentielt set erfarer en horribel situation. En sådan organisme vil drage nytte af refleksiv tænkning, idet refleksiv tænkning lægger en vej for tænkningen, der ikke kun er tænkning, men også indeholder nødvendige, objektive elementer indenfor en situation. Den rekonstruerede absurde situation er altså en erkendelsesmulighed der udgår fra en særlig forståelse af kontingensen, der muliggør det at vide noget på trods af kontingensen. Denne forståelse er relateret til den menneskelige erfarings indgroethed i verden.

## **Absurditeter differentieres og relateres til inquiry**

Absurditet, som det forstås i denne opgave, vil altid være at finde i den ubestemte situation. Men absurditet har også en vigtig, sekundær betydning i de fænomener som Dewey kalder vildfarelser, dagdrømmeri, manisk og patologisk tvivl, samt de forvirrede, obskure og konfliktuerende problemer. Disse kan forstås som en forlængelse eller fastholdelse af den ubestemte situation, der, hvis man spørger Dewey, kan have en oprindelse i at folk ikke har lært at tænke (inquiry). Derved "misforstås" den oprindelige, ubestemte situation, hvorved det kan siges, at der er to forskelligartede betydninger af absurditet i spil. Disse adskiller Dewey i henholdsvis *ubestemt situation* og fx *dagdrømmeri*. Men da den ubestemte situation også er en slags

vildfarelse, så bliver fx dagdrømmeri en vildfarelse af en vildfarelse, og i en sådan beskrivelse afdækkes faktisk behovet for inquiry, fordi en uafbrudt følge af vildfarelser vil kunne tænkes som en sneboldeffekt af vildfarelser. Derved vil organismen ikke vækste; den vil være fanget i og være slave af kontingensen. Og derved har vi en tertiær betydning af absurditet. Derfor synes der alligevel at være mening i at bruge det samme begreb om dem, da de i en vis henseende alle er vildfarelser. Som vi ved, så opstår den ubestemte situation jo bare, hvorved den altså er en organismens erfaringsmæssige vildfarelse. I den tertiære absurde situation er organismen ikke blot udleveret til én situation eller faret vild i én situation, men situationerne følger efter hinanden og er relaterede til hinanden med den sammenhæng, at situationerne aldrig bliver undersøgt. Den er i høj grad relateret til inquiry, eftersom den minder om det Dewey kalder *bevidsthedsstrømme*, ligesom det er nærliggende at sige, at sådanne situationer vil være bestemt af udelukkende sekvens og ikke konsekvens.

Vi har altså nu tre absurde situationer. Dels den ubestemte situation, dels situationens vildfarelse og dels vildfarelsen der er resultatet af en hel række af vildfarelser. Disse vil fremadrettet blive refereret til som den primære, den sekundære, den tertiære absurditet. Man kan hævde at absurdisme som fx Samuel Becketts Mens vi venter på Godot, og også Camus hører under den tertiære forståelse af absurditet, fordi de har en vis pessimisme i forhold til erkendelse. Deres fokus er mere på erkendelsens mangelfuldhed end på dens mulighed, som kan siges at være Deweys fokus. Men det, vi har gjort nu, er at differentiere tre forskellige absurde situationer, så de alle står i relation til en undersøgelse (inquiry). Dette er et vigtigt skridt i rekonstruktionen, da absurditeterne da bliver trukket ud af en tilskueropfattelse af absurditet, hvorved reflektiv tænkning af det absurde bliver mulig. Ordbøgerne fokuserer helt overvejende på en betydning af absurditet der er løsrevet fra en idé om undersøgelse. Dermed forudsættes det, at den rigtige viden ligger derude. En sådan forståelse af absurditet er tilbøjelig til at producere sekundære og tertiære absurditeter fordi den spærrer for en undersøgelse af den primære absurditet.

Dermed menes ikke, at man ikke må/skal/bør mene noget, for erkendelsens mulighed er i høj grad også betinget af, at man mener noget, som kan støde sammen med noget andet. Og af denne grund er det at mene noget, på trods af og bevidst om radikal kontingens måske ligeså meget begyndelsen på al viden, som det tidligere blev hævdet

at Deweys usikkerhed var. Deweys modsvar til skolastikernes og Descartes' forsøg<sup>2</sup> på at fiksere overbevisninger i noget absolut bliver, at der ikke er nogen fasthed (vi er udleveret til usikkerhed), og at den eneste fasthed vi derfor på ethvert givent tidspunkt har, er vores overbevisninger. Men, at disse overbevisninger kan kvalificeres gennem en reflektiv tænkning, der er fallibilistisk. Richard Rorty skriver<sup>3</sup> ret eksplicit at selve det, at mene noget på trods af en erkendt relativ validitet ved ens overbevisninger, er præcis det, der adskiller det civiliserede menneske fra en barbar (Rorty, 1989, s. 61).

## Absurditeter relateres til sproget og kontingensten

Der er én væsentlig fejlkilde hvad angår absurditeter. Og det er sproget. Der er flere, men alle er de relaterede til sproget. Fx nævner Dewey organismers generelle tendens til at bøje udenom problemer for at undgå tilpasning (fordi overbevisning, som Peirce siger, er behagelig). Men hos Dewey vil mennesket gerne løse de problemer, der er væsentligt for det. Som organisme er mennesket aktivt på jagt efter sikkerhed, hvorved sproget som *tool of tools* kommer til at tælle som det altoverskyggende redskab, der skal udvikles, for at mennesket skal kunne løse problemerne på en mere menneskelig end organismisk måde. Dette kan også ses som et muligt argument for, at Dewey går så helhjertet ind for uddannelse; brug af redskaber er noget der skal læres, ikke noget der er medfødt.

Det er derfor tegnet og den deraf følgende symbolske dimension, der gør absurde situationer mulige som absurde. Men det er altså også tegnet, der gør, at vi ikke blot er udleveret til det rent organiske liv, og de absurde situationer. Det er nemlig denne symbolske dimension, der gør løsrivelsen fra situationen mulig. Løsrivelse må dog virke i relation til en rekonstruktion af erfaringen, ellers producerer den sekundære og tertiære absurditeter, der stiller sig i vejen for reflektiv tænkning i stedet for at virke som et punkt for erkendelse. Noget lignende så vi hos Nagel, når han argumenterede for, at en sand skepticisme begynder der, hvor den regner sig selv indenfor den verden, hvor den forsøger at have viden. Rendyrket symbolsk aktivitet er dog ikke ifølge Dewey forkert. Men det er væsentligt at kunne skelne mellem, hvornår man beskæftiger sig

---

<sup>2</sup> Her refereres til det indledende afsnit om pragmatismen hvor Bernstein citerer Peirce.

<sup>3</sup> Godt nok som et citat af Isaiah Berlin, der igen citerer Joseph Schumpeter, men det ligger helt indenfor hvad Rorty mener, og det er også derfor han bringer citatet.

med noget, der strengt taget er symbolsk, og hvornår man i højere grad beskæftiger sig systematisk, vedholdende, ræsonnerende med noget (inquiry). Hvis disse forveksles så ender man igen der, hvor man er udleveret til kontingensen, fordi man har givet afkald på, eller aldrig er blevet givet, den mulighed, man havde, for at give tilværelsen en vis forudsigelighed. Det er også derfor, at det første Dewey beskriver i How We Think netop er en adskillelse af reflektiv tænkning og ikke tænkning.

## Absurditeter relateres til operationalitet

En anden vigtig pointe relateret til sprog er dog også sprogets relation til kontingens. Det er ikke nok at sige at overdreven abstraktion er kilden til absurditet. Dewey skriver sig op imod hele filosofihistorien, så det er klart at tænkning udenfor en situation kommer til at fylde meget. Men det er lige så essentiel en fejlkilde at forstå sproget som virkelighedsrepræsenterende frem for instrumentelt, fordi det gør sproget unødigt stift. I inquiry er det særlig tydeligt, hvor Dewey skriver, at selv undersøgelsens fakta må holdes provisoriske for at kunne virke undersøgende. Men det ligger jo også i selve Deweys instrumentelle sprogforståelse. Hvis ikke sproget holdes som et redskab, så vil det uvægerligt komme til at producere sekundære og tertiære absurditeter fordi sproget påstås at træde ind i virkeligheden uafhængigt af mennesket. Rorty bruger i Philosophy and Social Hope en giraf som eksempel på dette, ved at forkaste at vi bruger begrebet giraf eller noget andet begreb fordi det repræsenterer giraffen. Snarere er det sådan at *"All the descriptions we give of things are descriptions suited to our purposes."* (Rorty, 1999, s. xxvi) Sproget gøres immobilt og bliver tilbøjelig til at producere sekundære og tertiære absurditeter, fordi der vil være veje for undersøgelsen der er aflåst på forhånd. I stedet skal vi forstå sproget som hypoteser om de ting vi foregiver at have viden om. Når vi ønsker at rekonstruere den absurde situation, så er det altså for at sige, at selv absurditeten, der ellers er relativt ukontrollabel, er et begreb der bruges fordi det passer til vores behov. Men det er blot vigtigt at anmærke her, at hvis absurditeten ikke passer til vores behov, så er der ingen grund til at insistere på den, da den kan sættes i relation til en undersøgelse.

## Den rekonstruerede absurditet eksemplificeres

Det vil nu blive demonstreret hvordan den rekonstruerede absurde situation kan erkendes. Til dette har jeg valgt at opstille en absurditet omkring selverfaring. Det lyder således: *Hvordan kan jeg være noget, som jeg er, når jeg ikke ved, hvad det er, jeg er?* Denne formulering har mange ligheder med Menons paradoks, idet den tager noget, der er åbenlyst (at jeg ikke er i fuld kontrol over og er fuldt ud vidende om mig selv) og stiller det op, som om det ikke er åbenlyst. Der er en spænding mellem det at vide noget om, og så det at være noget. Det at være noget, det forudsætter, at man ved noget. Og ikke bare at man ved noget, men der er ganske bestemte ting der forventes at man ved. For at være politimand forventes det, at man kan straffeloven, og at man er relativt retskaffen. For at være præst forventes det at man har et vist kendskab til Biblen, Grundtvig, religionshistorie og så fremdeles. For at være den man er, forventes det derimod, at man ved bestemte ting om sig selv. Hvis betydning først og fremmest er intent, som Dewey siger, så kan denne intent forstås sådan, at jeg ved at være mig, må vide visse ting om mig. Jeg vil nu undersøge denne påstand gennem en erfaring af, at det ikke kan passe, at det forholder sig således, at jeg bør vide bestemte ting om mig selv. Det bliver en smule narrativt.

Jeg kan ikke fuldstændigt vide, hvordan eller hvem jeg er. Jeg kan ikke helt vide, hvordan jeg opleves og opfattes af andre mennesker. Jeg kan i dag få nogen til at filme mig, jeg kan tale med mennesker om, hvordan de oplever mig. Jeg kan læse litteratur, jeg kan iagttage andres reaktioner på mig, jeg kan tænke over, hvem jeg er, hvordan jeg virker og har virket. Men jeg kan som sådan ikke direkte opleve mig selv, som var jeg en anden. Først og fremmest vil jeg altid opleve mig selv, med mig selv som oplever, ligesom mennesket altid vil opleve et hvilket som helst dyr som et menneske (antropomorfisme). Dermed ikke sagt, at jeg er frataget muligheden for at møde mig selv som en fremmed, men det vil fremtræde i en slags glimt. Kun gennem mig selv kan jeg opleve mig selv som en fremmed. Men det er jo mig, der er mig. Og det er mig, der gør det, jeg gør, så må jeg jo også vide, hvad jeg er, og hvad jeg gør. Men jeg er principielt frataget muligheden for at erfare det i sin fulde udblæsning, ligesom jeg udmærket kan være uvidende omkring hvad det er jeg gør. Ligesom instruktøren er frataget muligheden for at erfare sine egne film som andre end instruktøren, og jeg er frataget muligheden for at læse dette som andre end mig selv. Der er en særlig erfaring ved det at være mig, som jeg ikke kan undslippe. Jeg kan godt distancere mig fra det, og

blive fremmed for det, men jeg kan aldrig helt løsrive mig fra mig selv. De fleste kender det, at læse noget de har skrevet for år tilbage og så krumme tæer over det. Når vi krummer tæer er det dels fordi, vi er blevet fremmede overfor det, vi skrev, og overfor den vi var, men hvis ikke vi oplevede det som os selv, var der ingen grund til at krumme tæer. Fordi jeg er noget, er der altså noget, jeg er frataget muligheden for at vide. Ikke blot fordi jeg ikke kan se mig gennem en andens øjne, eller fordi jeg ikke er intelligent nok, eller fordi det er for stort eller småt til min fatteevne, men *noget*. Jeg har en afgrænsning.

Idet viden ikke foreligger, men kontinuerligt skabes i tiden i forskellige situationer af forskellige mennesker, så bliver det en absolut meningsløs tanke, at jeg nødvendigvis skulle kunne have en bestemt viden om mig selv og dermed absolut kontrol over mig selv. Det kan jeg ikke have, fordi jeg hele tiden er sat i situationer, og ikke har nogen omnipotent erkendelsesmulighed der kan overskride tid og rum. Sådan er det bare. Og man kan godt sige, at det er en absurd situation ikke at kunne huske eksempelvis sit navn, men det er kun absurd i det omfang jeg forventer, som der ikke er nogen garanti for. Og derfor er det en erkendelsesmulighed.

Der er altså ifølge Dewey tale om en erkendelsespotential erfaring, hvis det ikke at have en vis viden om sig selv forekommer absurd meningsløst. Men kun i det omfang, det er et problem i situationer fx ved for megen eller for lidt viden om og kontrol over sig selv. At vi ikke har mulighed for altomfattende viden om og dermed kontrol over os selv skal selvfølgelig ikke foranledige os til at sige, at vi ikke kan vide noget som helst, og at vi ikke har den fjerneste anelse om hvad vi gør, når vi gør noget. Vi har jo som allerede right understreget refleksiv tænkning, som vi kan alliere os med, når vi løber ind i situationer, som vi ikke kan håndtere for at bidrage til, at de vil kunne håndteres i fremtiden.

Men bevægelsen ind i en sådan absurditet vil ikke tilfredsstille Gardner, fordi den altid vil forudsætte Deweys forståelse af usikkerhed. Man kan godt sige, at vi nu har tænkt klart og refleksivt omkring det at erfare sig selv, men vi lander dog alligevel altid ude i kontingensen, hvor vi kun har inquiry. Hvis man insisterer på at kalde denne Deweys uundgåelige flygtighed som selv ligger i den fasthed som inquiry tilbyder, for absurd, tragisk eller komisk, så kan der ikke gøres mere. Ikke når vi allerede har set, at usikkerheden er forudsætningen for tilværelsens åbenhed. For viden og for det at være menneske som et kulturelt væsen.

## V. DEN AFSLUTTENDE DEL

### Konklusion

Vi har rekonstrueret den absurde situation ved at sætte den i relation til Deweys tænkning. Dette er særligt Deweys forståelse af kontingens, sprog, erfaring og inquiry. Dette vil sige at den absurde situation er blevet sat i relation til menneskets forbindelse med verden, snarere end at være et udtryk for det modsatte. Derved bliver den absurde situation en erkendelsesmulighed frem for en prædetermineret gordisk knude eller meningsløshed.

For at absurditeten kan gøres begribelig må kontingensen forstås som noget vi ikke *blot* er udleveret til. Via vores erfaringsverden der er afgrænset i situationer, kan vi undersøge noget og vide noget. Hvis vi ikke anerkender dette, vil vi risikere den tertiære forståelse af absurditet, det vil sige livet som en evig *struggle*.

Yderligere er sproget en helt central kilde både til produktion af absurde situationer men også til løsningen og opløsningen af dem. En instrumentel sprogforståelse kan, ved at være mere mobil end den repræsentative, mindske blokering for erkendelse.



## Bibliography (A-Z)

- Bacon, M. (2012). *Pragmatism - an introduction*. Polity Press.
- Bernstein, R. J. (1966). *John Dewey*. Washington Square Press.
- Bernstein, R. J. (1989). Pragmatism, Pluralism and the Healing of Wounds. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 63 (3), 5-18.
- Boiesen, J. R. (2005). Against Method! Har Filosofien En Metode? Og Bør Den Have Det? *Semikolon - Tidsskrift for studier af idéhistorie, semiotik, filosofi*, 5 (10), 26-31.
- Brinkmann, S. (2013). Philosophical Themes. I *John Dewey*. Transaction Publishers.
- Cambridge. (2013). *The Cambridge Companion to Pragmatism*. Cambridge University Press.
- Cook, E. F. (2006). *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry Fallibilism and Indeterminacy*. Continuum.
- Den Danske Ordbog. (u.d.). *Opslag: Absurd; absurditet*. Hentede 30. marts 2016 fra Ordnet.dk: <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=absurd>
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*. George Allen & Unwin, Ltd.
- Dewey, J. (1997). *How We Think*. Dover Publications, inc.
- Dewey, J. (2008). *Hvordan Vi Tænker*. Klim.
- Dewey, J. (2013). *Interesse og indsats i uddannelse*. Syddansk Universitetsforlag.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Henri Holt Company Inc.
- Dewey, J. (2000). Rekonstruktion i Filosofien. I *De store tænkere: John Dewey*. Rosinante.
- Dewey, J. (1929). *The Quest for Certainty*. London: George Allen & Unwin ltd.
- Dewey, J. (1896). The Reflex Arc Concept in Psychology. *Psychological Review*, 3 (4), 357-370.

- Durant, W. (1973). *Store Tænkere*. Jespersen og Pios forlag.
- Eldridge, R. (2010). Dewey's aesthetics. I Cambridge, *The Cambridge Companion to Dewey*. Cambridge University Press.
- Fink, H. (2012). *Filosofiske Udspil*. Aarhus: Philosophia.
- Forlaget Politiken. (2003). *Engelsk og Amerikansk Filosofi - Videnskab og Sprog*. (P. Lübcke, Red.) Politiken.
- Forlaget Politiken. (2009). *Nudansk ordbog* (20. udgave udg.). (C. Becker-Christensen, Red.) Politiken.
- Forlaget Politiken. (2000). *Politikens Filosofileksikon*. (P. Lübcke, Red.) København: Politiken.
- Informationphilosopher.com. (u.d.). *Alexander Bain*. Hentede 20. Maj 2016 fra Informationphilosopher.com:  
<http://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/bain/>
- Nagel, T. (1971). The Absurd. *The Journal of Philosophy*, 68 (20), 716-727.
- Pahuus, M. (2004). Videnskabelig metode, problemorientering og typer af videnskab. I J. Christensen (Red.), *Vidensgrundlag for handlen* (s. 11-25). Aalborg universitetsforlag.
- Paulsen, M. (2013). *Hvad er anvendt filosofi?* Hentede 22. marts 2016 fra Googledocs:  
[https://docs.google.com/document/d/1WlZezVMR4oSTleEZ\\_PvZLeZrXA69mLLDejE5DOSdRs/edit](https://docs.google.com/document/d/1WlZezVMR4oSTleEZ_PvZLeZrXA69mLLDejE5DOSdRs/edit)
- Peirce, C. S. (1994). Hvorledes vore ideer kan gøres klare (How to Make our Ideas Clear). I F. Stjernfeldt, & A. M. Dinesen (Red.), *Semiotik og Pragmatisme*. Gyldendal.
- Peirce, C. S. (1996). *Kosmologi og Metafysik*. Samlerens Bogklub.
- Peirce, C. S. (1931). *The Collected Papers Vol. I: Principles of Philosophy*. Hentet fra Textlog.de: <http://www.textlog.de/4249.html>
- Peirce, C. S. (1974). The Fixation of Belief (1877); How to Make our Ideas Clear (1878). I C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce Volume V + VI*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Platon. (2011). Menon. I *Platon - Samlede værker i ny oversættelse III*. Gyldendal.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.

- Rorty, R. (1999). *Philosophy and the Social Hope*. Penguin Books.
- Sartre, J. P. (1997 (1946)). *Eksistentialisme er en humanisme* (5. udgave udg.). Hans Reitzels Forlag.
- Sørensen, T. (2013). *Paradokset Reevalueret - En undersøgelse af paradoksalitetens forståelsesmuligheder*. Hentet fra Projekter.aau.dk: [http://projekter.aau.dk/projekter/da/studentthesis/paradokset-reevalueret\(72267d7f-78f2-476c-80fe-c2156691db49\).html](http://projekter.aau.dk/projekter/da/studentthesis/paradokset-reevalueret(72267d7f-78f2-476c-80fe-c2156691db49).html)
- Sørensen, V. (1970). Den absurde filosofi; Den (u)menneskelige videnskab; fremmedgørelse før og nu. I V. Sørensen, *Mellem fortid og fremtid* (s. 86-98; 214-221; 134-141). Gyldendal.
- Stanford. (u.d.). *Fallibilism*. Hentede 28. Maj 2016 fra Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://www.iep.utm.edu/fallibil/>
- Stanford. (2015). *Naturalism*. Hentede 26. Maj 2016 fra Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>

Hvor der forekommer **fed** i *kursiverede* citater, angiver det kursiv i originalteksten.