

Anvendt Filosofi - 10. semester

Kandidatspeciale

DET USIKRE LIV

En radikal hermeneutisk undersøgelse af resiliensbegrebet



AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

Afleveringsdato: d. 31. maj 2017

Antal tegn: 187.523

Vejleder: Morten Ziethen

Ikke fortrolig

Kasper Schmidt - 20122761

Abstract	1
Indledning	2
Problemformulering	3
Specialets opbygning.....	3
Positionsbevidsthed.....	4
1. Resilienstækningens fremkomst	6
1.1. Resilience og resiliens	6
1.1.1. <i>Klimapolitik og resiliens</i>	7
1.2. Bæredygtighed.....	9
1.2.1. <i>Bæredygtighedsprojektet og forsoning med naturen</i>	10
1.3. Et spørgsmål om resiliens.....	12
2. Udfoldelse af resilienstækning	13
2.1. Det opgivende liv	13
2.1.1. <i>Resignation</i>	14
2.2. Det komplekse liv.....	16
2.2.1. <i>En ny ontologi</i>	16
2.2.2. <i>Subjekt og natur</i>	18
2.2.3. <i>Resiliens og governance</i>	19
2.3. Det farlige liv.....	21
2.3.1. <i>Resiliens og døden</i>	22
2.3.2. <i>Sårbarhed, sikkerhed og fare</i>	24
2.4. Et spørgsmål om hermeneutik	25
3. Udkast til en ny resilienstækning	26
3.1. Det svære liv.....	27
3.2. Den eksistentielle gentagelse	28
3.3. Proto-hermeneutik	29
3.3.1. <i>Udlægning og fortegning</i>	30
3.4. Cirkularitet og gentagelse	32
3.4.1. <i>Tilstedeværens cirkularitet</i>	32
3.4.2. <i>Fakticitet og hermeneutik</i>	33
3.4.3. <i>Angst og omhu</i>	35
3.4.4. <i>Værkets cirkularitet</i>	36
3.4.5. <i>Fremløben mod døden</i>	38
3.4.6. <i>Tidslighed og gentagelse</i>	39

3.5. Den hermeneutiske relation.....	41
3.5.1. Tænkningen og det åbne.....	42
3.5.2. Sproget og den hermeneutiske relation	44
3.6. Tegn, gentagelse og dekonstruktion.....	45
3.6.1. Tegn, spil og oprindelse.....	45
3.6.2. Idealitet og oprindelse.....	47
3.6.3. Dissémination og gentagelse.....	49
3.6.4. Nærværsmetafysik og onto-hermeneutik	50
3.6.5. Demytologisering af Heidegger.....	51
3.7. Bevægelse, spil og etik.....	54
3.7.1. Kinesis, spil og hermeneutik.....	54
3.7.2. Rationalitet og videnskab.....	56
3.7.3. Eskatologi og ydmyghed.....	57
3.7.4. Det tragiske og det religiøse	59
3.8. Et spørgsmål om håndtering af usikkerhed	61
4. Resiliensens radikale hermeneutik.....	63
4.1. Genlæsning af resiliens.....	63
4.2. Det usikre liv	65
4.3. Det hårde liv.....	66
4.4. Det resiliente liv	67
Konklusion	70
Referencer	72

Abstract

The climate is changing. This fact is undeniable and the changing conditions under which we are exposed has led to increased focus on the concept of resilience. Today, resilience has emerged as a central concept in environmental thinking and in dealing with environmental issues like that of global warming. Although the idea of sustainability and sustainable development have been at the heart of environmental politics since the Brundtland report, use of the resilience concept is increasing and this inevitably entails a shift in the discourse of environmental issues, which this thesis seeks to elaborate.

The question of this thesis is whether, in the light of how recent movements within environmental thinking that set forth ideas about politics of unsustainability, the end of ecology and similar constructionist tendencies, resilience could be understood as a different way of addressing the environmental issues, one that is sensitive towards this critique. By examining different prevailing views on resilience, including both critics and supporters, this thesis will argue that although they offer certain insights into resilience thinking, they do succumb to shortcoming if resilience is to be able to address the issues in a satisfactory manner. These insights and shortcomings are deployed as criteria for an alternate reading of resilience, as the thesis will set forth a new theoretical framework, which could address both the issues relating to the deficit in sustainability thinking and the issues pointed out in the critique of the concept.

Drawing on the theoretical body of radical hermeneutics, this thesis will as result of this seek to introduce and put forth the idea of a hermeneutics of resilience, especially with focus on how to interpret resilience in a post-metaphysical understanding. This alternate reading will present and draw heavily on the works of John D. Caputo and his project to overcome metaphysics and still maintain a way of coping with the uncertainty that it gives rise to. This will make it possible, not only to develop a concept of resilience which accommodates but also embraces the uncertainty that we cannot escape, and at the same time offers us a way to navigate and act in spite of this lack of security. The argument of the thesis is, that resilience has a role to play in this, that resilience is needed so that we do not just resign in face of the problems that we are dealing with today.

Indledning

Klimakrisen og den globale opvarmning fremstår som en af vor tids største udfordringer. Den stiller spørgsmål ved vores grundliggende levevis og sætter dermed fokus på måden, vi har indrettet os på vores klode, både som race og som enkeltindivid. Den medfører problemer om, hvorledes vi som race kan fortsætte i den retning, som vi har bevæget os ud i og om vi er ved at ødelægge vores eget livsgrundlag. Som følge heraf er bæredygtighed blevet mere og mere centralt i den offentlige diskurs. Bæredygtigheden af vores levevis er blevet et centralt spørgsmål efterhånden, som vi opdager, hvordan vores handlinger i stigende grad påvirker de omgivelser, som danner grundlaget for vores liv og hvordan vi derfor ikke automatisk kan forvente, at vi kan opretholde vores nuværende levevis. Og om vi derfor kan finde en ny og bedre måde at indrette vores liv på, en som respekterer den klode vi lever på.

Ikke desto mindre, så peger medierne, videnskabelige rapporter, dokumentarer m.m. på, at på trods af det stigende fokus på bæredygtig og bæredygtig udvikling, så er dette ikke godt nok. At vi skal forberede os på, at vi er sårbare over for ændringer i vores omgivelser. At vi i stigende grad påvirker den klode, vi er beboer på i en sådan grad, vi nu siges at leve i en ny geologisk tidsalder; den *antropocæne* (Crutzen, 2002), hvor menneskets aktiviteter efterlader så store geologiske aftryk, at vi nu nærmest er blevet en naturkraft. Temperaturstigninger, problemer med adgang til vand, forurening af floder og have, smeltning af polaris, forbrug af ressourcer er alle problemer, som vi bliver eksponeret for på nærmest daglig basis og som kalder på handling. Handling, som ikke synes at indfinde sig. Og spørgsmålet bliver ofte; hvad skal vi så gøre?

Et af svarene på dette spørgsmål er, at vi skal blive mere *resiliente*. Resiliens er ikke umiddelbart et ord, der virker så bekendt i det danske sprog. Vi forbinder måske ordet med begreber som robusthed, modstandskraft eller tilpasningsevne. Ikke desto mindre dukker resiliens stadig oftere op når vi taler om klimaforandringerne. Som man f.eks. kan se i *Verdensmål for Bæredygtig Udvikling* som blev vedtaget i 2016:

We are resolved to free the human race from the tyranny of poverty and want to heal and secure our planet. We are determined to take the bold and transformative steps which are urgently needed to shift the world onto a sustainable and resilient path.
(Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development, u.år)

Disse Verdensmål har til formål at vise den retning, som vi som menneskehed gerne vil bevæge os på vejen i, og om skal skabe en bedre fremtid og give fremtidige generationer de samme muligheder som vi har. En sådan udvikling skal altså både være bæredygtig, men også resilient. Men hvad indebærer det helt præcist?

Problemformulering

Dette speciale vil fokusere på begrebet resiliens. Først og fremmest er specialets fokus at ville pege på, at resiliensbegrebet bliver brugt i stigende grad sammen med og i supplement til bæredygtighedsbegrebet, men dette fører i stigende grad til spørgsmålet om hvorvidt resiliensbegrebet eller resilienstækning kan give os en anderledes forståelse af, hvordan vi skal forholde os til de problemer, som vi står over for og som grundlæggende set handler om den måde vi forholder os til den klode, som vi lever på. Dette fører til følgende problemformulering:

På hvilken måde adskiller resilienstækning sig fra idéen om bæredygtighed og under hvilke forudsætninger kan resilienstækning fungere, hvis den skal ses som et genuint alternativ til bæredygtighedstankegangen?

Specialets opbygning

For at besvare problemformuleringen er specialet opbygget i fire forskellige dele, som hver især bidrager til besvarelsen og som skal ses som en fremadrettet argumentation.

Første del af specialet vil fokusere på forudsætningerne for fremkomsten af resiliensbegrebet som alternativ og supplement til bæredygtighedsbegrebet. Det overordnede mål med dette afsnit er at vise, hvorledes resiliensbegrebets fremkomst kan ses i sammenhæng med bæredygtighedsbegrebet, men med en vis forskydning i retorikken. Samtidig viser denne forskydning, at bæredygtighedsbegrebet er udsat for en kritik af de grundlæggende epistemologiske og ontologiske antagelser som denne hviler på, som i høj grad har at gøre med spørgsmålet om, hvad vi kan vide og hvilket forhold vi grundlæggende set har til vores omgivelser.

Andet afsnit vil fokusere på en dybere læsning af forskellige forståelser af resiliensbegrebet. Først og fremmest vises det hvorledes resiliens let kan ende i en resignerede opgivenhed. Overfor dette præsenteres David Chandlers bud på resilienstækning, som hviler på en idé om det komplekse emergerende liv som ontologiske præmis.

Læsningen af Chandlers resilienstænkning medgiver derfor i første omgang, at resilienstænkning, hvis det forstås i det, som denne opgave vil betegne som en post-metafysisk ontologi, kan demarkeres fra bæredygtighedsbegrebet ved at søge at tage usikkerheden alvorligt som grundvilkår i stedet for at ende i resignation. I læsningen af Evans og Reids kritik af resiliensbegrebet bliver det tydeligt, at en ontologisk undersøgelse af resiliens også bliver nødt til at adressere mere eksistentielle aspekter af, hvad det grundlæggende vil sige at leve farligt, som en resilienstænkning bliver nødt til at adressere, hvis ikke den skal falde under for den kritik, der er blevet rejst.

I tredje afsnit udvikles herefter grundlaget for en alternativ ontologisk fundering af resilienstænkning ud fra de tre ledetråde etableret i andet afsnit, nemlig, at den på den ene side skal tage de postmetafysiske indsigter alvorligt og blive ved usikkerheden, at den på den anden side også bliver nødt til at tage de mere eksistentielle dimensioner af resiliens alvorligt og slutteligt, at den skal gøre det muligt at handle, at undgå resignation. Afsnittet skal vise, at en sådan dobbeltbevægelse er at finde hos den amerikanske hermeneutikker John D. Caputo i dennes radikale hermeneutik. Afsnittet gengiver udviklingen af Caputos projekt, som han selv præsenterer den ud fra sine inspirationskilder, for dermed at godtgøre, at den radikale hermeneutik opfylder de tre kriterier for en alternativ ontologisk fundering.

Fjerde afsnit vil slutteligt præsentere en alternativ læsning af resiliensbegrebet ud fra et radikal hermeneutisk grundlag, hvor livets grundlæggende usikkerhed tages alvorligt, hvor de eksistentielle dimensioner af resiliensbegrebet tages op, og hvor det sluttelig behandles, hvordan vi kan handle i en verden af usikkerhed. Hvordan vi kan tale om en form for etisk forhold, hvor begrebet resiliens genlæses som en form for meta-phronetisk bevægelse, som giver os mulighed for at forholde os til den usikkerhed, som opgivelsen af sikkerhed fører med sig, uden at vi forfalder til direkte resignation over for de problemer, vi står over for.

Positionsbevidsthed

Set i lyset af specialets indholdsmæssige fokus vil der ikke være tale om metode i traditionel forstand. Specialet er dog et eksempel på anvendt filosofi i en bestemt forståelse og dette skal der knyttes et par kommentarer til. Det er nemlig i forhold til den anvendte filosof vigtig at have sin egen position for øje; fra hvilket ståsted udsiges det, der udsiges. Her vil jeg følge Paulsen & Ziethen (under udgivelse) når de taler om hhv. 1) målet med en filosofisk interaktion med omgivelserne, og 2) hvorvidt dette ønske er rekvireret eller ej. I

dette speciale har behandlingen af resiliensspørgsmålet helt eksplicit ikke været af rekvireret art. Dette har været et bevidst valg i den forstand, at målet med undersøgelsen i høj grad var forståelsespræget, og at der ønskes mulighed for at nærme sig resilienssagen i sin helhed uden en bestemt indsnævring (Paulsen & Ziethen, under udgivelse). Det er selvfølgelig ikke sådan, at jeg dermed mener, jeg har udtømt alt, hvad der er at sige om resiliens, eller at jeg for den sags skyld mener, at præsentationen her er afsluttet. Jeg mener blot, at jeg i specialet gerne ville forstå resiliens bedre, fordi der synes at være mange forskellige problemstillinger og åbne spørgsmål i dette felt, og at dette kalder på filosofisk arbejde med forståelse som mål.

På den måde bliver det selvfølgelig også nødvendigt at forholde sig lidt til den interagerende rolle, som man som anvendt filosof indtager, og i og med at jeg holder mig på afstand af feltet. Her vil jeg argumentere for, at jeg bevæger mig et sted mellem den såkaldte analytiker og skrivetænder (Paulsen & Ziethen, under udgivelse), eftersom jeg ikke er praktisk interagerende, men dog forholder mig til et felt omkring resiliens og bæredygtighed - et felt, der som vi så i indledning har stor betydning for de problemer, som vi står overfor i vor tid. Det er samtidig også et felt, som man derfor kan finde "derude" og efterfølgende kan gå i dialog med med den nye forståelse, som specialet gerne skulle bibringe til, men uden at feltet på den måde får lov at svare tilbage i særlig grad inden for rammerne af dette speciale. Efter disse indledende bemærkninger, vil jeg nu tage fat i resiliensbegrebet.

1. Resilienstækningens fremkomst

Resiliens er som nævnt et ikke så kendt begreb i det danske sprog. I følgende afsnit er det hensigten at vise, hvorledes resiliensbegrebet bliver brugt i en række sammenhænge i forbindelse med og som supplement til bæredygtighedsbegrebet. Resiliens bliver brugt i en række andre sammenhænge, f.eks. i forbindelse med psykoterapi, i forbindelse med børneopdragelse og dannelse og en lang række andre eksempler (Jacobsen & Jørgensen 2016 samt Chandler, 2013). Jeg vil dog fokusere på den måde bæredygtighed og resiliens synes at spille sammen og adskille sig fra hinanden. Dermed er det også hensigten at vise, hvorledes de to begreber adskiller sig fra hinanden. Det er selvfølgelig klart allerede fra starten, at der ikke er tale om samme begreb, men det er alligevel nødvendigt at få klarlagt, hvori forskellen består, hvorfor resiliens er kommet frem, og hvorfor resiliens er nødvendigt at beskæftige sig med. Det vil til at starte med blive gjort ved først en række empiriske eksempler, hvor resiliens spiller en rolle i sammenhæng med og overfor bæredygtighed som skal vise, at vi har at gøre med en form for forskydning i betydning.

1.1. Resilience og resiliens

Det første og mest prægante eksempel i dansk kontekst på begrebet resiliens indtog, ikke blot i det danske sprog, men også i vores bevidsthed er Vejle bys nye Resiliensstrategi. I december 2013 blev Vejle udpeget som en af de byer, der deltager i Rockefeller Foundations verdensomspændende netværk af *100 Resilient Cities* (Vejle Kommune, 2016). Indtil videre består netværket af en række byer over hele verden fra Rotterdam over London og New York til Rio de Janeiro og Bangkok, og Vejle. I marts 2016 lancerede Vejle den første Resiliensstrategi i Europa, som indeholder de strategiske områder, som Vejle vil arbejde med fremadrettet og hvori de også definerer deres syn på resiliens:

Vejles resiliensindsats skal styrke forudsætningerne for den fortsatte positive og bæredygtige udvikling i kommunen. En bedre og mere velfungerende by, i både gode og dårlige tider. [...] Resiliens er kapaciteten af enkeltpersoner, samfund, institutioner, virksomheder og systemer til at overleve, tilpasse og vokse uanset, hvilke former for kroniske stressfaktorer og akutte chok, de oplever. (Vejle Kommune, 2016, s. 12)

Resiliens præsenteres her som en vej til at opnå en bæredygtig udvikling, som skal sørge for at udvikle enkeltpersoner, samfund, virksomheder osv. til at kunne håndtere og i sidste ende overleve de problemer, som opstår som følge af chok og stressfaktorer, som de skriver i strategien. Resiliens handler om at kunne håndtere stressfaktorer; at kunne være robust ville

man måske også sige på dansk. Vejle Kommunes arbejde med resiliens skal således ses ud fra en positiv vinkel i forhold til opbyggelse af en sådan robusthed som en kapacitet, men samtidig fremhæves også de forskellige udfordringer, som Vejle står overfor, specielt i forhold til klimakrisen og de stigende vandstande, som vil udgøre et stort problem for den lavtliggende og dermed ekstra sårbare by.

We have witnessed the potential consequences of climate change, globalization, immigration and population growth – challenges that will affect the welfare of our society and our future. Building on the values of co-creation, innovation, and sustainable growth, Vejle's strategy turns challenges into opportunities [...] to take action and cooperate in the development of tomorrow's resilient Vejle - a cohesive, robust, and sustainable city. (Vejle's resilience strategy, u.år)

Som man kan se, er der en sammenhæng mellem bæredygtighed og resiliens, hvor resiliens træder frem i forbindelse med klimaspørgsmålet og konsekvenserne af disse. I den forbindelse kobles resiliens f.eks. hos *Stockholm Resilience Centre*, med idéen om planetære grænser, som er 9 forskellige grænser inden for hvilken visse værdier skal holdes, for at sikre fortsat velvære og trivsel på vores klode. En opdatering fra 2015 viste, at fire ud af de ni grænser allerede var overtrådt som resultat af menneskelig aktivitet (Steffen et al, 2015) og truslen synes i høj grad at være præsent og udviklingen af resiliens nødvendig for at kunne håndtere disse kommende udfordringer:

Resilience thinking is about generating increased knowledge about how we can strengthen the capacity to deal with the stresses caused by environmental change. It is about finding ways to deal with unexpected events and crises and identifying sustainable ways for humans to live within the Earth's boundaries. (What is resilience?, u.år)

1.1.1. Klimapolitik og resiliens

Resiliensbegrebet synes at have vundet indpas, når det kommer til håndteringen af klimaforandringerne og de kriser, som følger i kølevandet. Dette gælder også politisk, hvor der fra flere instanser sættes fokus på resiliens. Et par eksempler, som antyder dette kan ses, f.eks. i Verdensbanken publikationen *Building Resilience: Integrating Climate and Disaster Risk into Development* fra 2013 med fokus på u-lande og bekæmpelse af ekstrem fattigdom set i lyset af klimaforandringerne. Det kan ses centralt i *Bangladesh Climate Change Strategy*:

[...] the objective of Bangladesh Climate Change Strategy is to increase the country's resilience to climate change; reduce and/or eliminate the risks climate change poses

to national development; [...] The country believes firmly that accelerated development is the most effective way to eradicate poverty and build resilience to climate change. (MoEF 2009, §43)

FN Udviklingsprogram (UN Development Programme) har på deres engelske hjemmeside betegnet en af de tre søljer i deres arbejde som *Climate and Disaster Resilience*, sammen med *Sustainable Development* og *Democratic governance and peacebuilding* (undp.org), hvor bæredygtighed og resiliens således også optræder sammen. Der er ingen tvivl om, at begreberne ses som tæt forbundne og på ingen måde direkte modstridende, men alligevel med forskellig betydning, eftersom der er tale om adskilte søljer i udviklingsarbejdet. Herunder har jeg præsenteret to forskellige citater fra samme hjemmeside under hver deres sølje. Først fra Bæredygtig udvikling:

UNDP helps countries to simultaneously reduce poverty and achieve sustainable development that leads to transformational change, bringing about real improvements in people's lives. We promote an integrated approach to achieve sustainable development that tackles the connected issues of multidimensional poverty, inequality and exclusion, and sustainability, while enhancing knowledge, skills and production technologies to reduce risks and sustain development gains. (UNDP - Sustainable development, u. år)

Sammenlignet med et citat fra resilienssøjlen;

A changing climate and rapidly growing exposure to disaster risk presents the world with an unprecedented challenge. For developing countries, both less able to cope with the impact and more likely to be affected, the challenge is particularly severe. These countries face mounting losses from a range of natural hazards, from earthquakes and tsunamis to severe flooding, storms and drought. We face the threat of decades of development progress being rolled back and poverty becoming entrenched. (UNDP - Climate and disaster resilience, u.år)

Der er således større fokus på udfordringer i forbindelse med resiliensbegrebet og tonen er rettet mod den måde, man kan håndtere de enorme udfordringer, som vi står over for modsat den mere positive mulighedsbaserede retorik, når det kommer til bæredygtig udvikling, hvor der således sker nogle interessante små forskydninger i retorikken, når vi fokuserer på resiliens i forhold til bæredygtighed. Dette viser, hvordan man kan opstille to forskellige diskurser i håndteringen af klimaspørgsmål, som centrerer sig omkring hhv. bæredygtighed og resiliens.

Dette er også understøttet af f.eks. Jacobsen & Jørgensen (2016), der i forordet til tidsskriftet *Slagmarks* temanummer om resiliens betegner resiliens som det, der kommer efter bæredygtighed, at det, som adskiller resiliens er at: "Resiliens, som begreb og ide, henter sin retoriske indflydelse fra kombinationen af at se katastrofen i øjnene og *samtidig* fremhæve nye muligheder." (Jacobsen & Jørgensen 2016, s. 10) og som de derfor også har valgt at dedikere et helt nummer af tidsskriftet til.

1.2. Bæredygtighed

Hvis resiliens henter sin retoriske kraft fra at se katastrofen i øjne, så antyder dette, at alternativet; bæredygtig, ikke på samme måde formår at gøre dette. Følgende afsnit vil gå dybere ned i denne påstand for at se, hvad der kan være årsag til resiliensbegrebets fremkomst. Det er ikke afsnittets intention at ville præsentere en gennemgribende begrebshistorisk tilgang til bæredygtighedsbegrebet (for en sådan gennemgang se f.eks. Arler et al, 2015), men nærmere at anskueliggøre, at der er tale om bestemte problemer ved den grundlæggende præmis, som bæredygtighedsbegrebet står på. At vise, hvorledes bæredygtig for det første hviler på en grundlæggende tankegang om naturen som oprindelse og at målet er, at komme i en balance med denne oprindelse og for det andet, at den tankegang er blevet kritiseret og problematiseret. For at gøre dette er det dog nødvendigt med en kortere eksplicitering af, hvad bæredygtighed egentlig betyder.

Bæredygtighed handler grundlæggende set om bevarelse af noget. Det handler om at ville sige, at noget, der er bæredygtig kan vare ved. Det kan holde sig selv oppe i den engelske variant (sustain itself), det er holdbart (durabilité på fransk), noget der kan bære sig selv. Dette at noget kan holde ved bliver i bæredygtighedsdiskursen til et spørgsmål om vores grundlæggende levevis er bæredygtig - kan blive ved. Dette er således også baggrunden for den berømte formulering om *bæredygtig udvikling* som blev formuleret med Brundtland-rapporten. I dag er bæredygtighedsbegrebet nærmest blevet synonym med rapporten, der blev udgivet i 1987 med titlen *Our Common Future*, hvor den norske statsminister Gro Harlem Brundtland stod i spidsen for en kommission, hvis opgave var at formulere en rapport om mulighed for at skabe en bæredygtig *udvikling* (Arler et al. 2015, s. 23). Dette bliver i rapporten defineret som:

"Sustainable development has been defined as development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs." (WCED, 1987)

Dette er også den definition, som de 17 *Verdensmål for Bæredygtig udvikling*, som vi hørte om tidligere er baseret på. Grundlæggende set er der således en tro på, at vi med en bæredygtig udvikling kan sikre, at vi fortsat kan udvikle os samtidig med, at vi respekterer jordens grænser, og at vi sørger for at næste generation har de samme muligheder som vi har haft, selvom denne definition ikke i sig selv siger så meget om, hvilke behov der tale om, og hvilke fremtidige generationer, der er tale om.

Set i lyset af sammenhængen med resiliensbegrebet er det tydeligt, at bæredygtighedsbegrebet præsenterer den mere positive forståelse af, at vi kan gennemskue, hvorledes vi mennesker kan trives på vores klode på en måde, som er i balance med, og som opretholder en form for stabilt leje, hvor vi kan blive ved med at trives. Årsagen til at bæredygtighedstænkningen har fået så stor opmærksomhed de seneste par år skal imidlertid findes i en erkendelse af, den udvikling som menneskeheden har haft groft sagt siden industrialiseringen har haft nogle uheldige konsekvenser (Arler et al. 2015 s. 27). Forbrænding af fossile brændstoffer har øget niveauet af drivhusgasser i atmosfæren, øget økonomisk aktivitet til stadig flere mennesker har øget mængden af ressourceforbrug, samt mængden af affald, der gør at vi ikke længere kan videregive samme muligheder til næste generationer eller måske endda forværrer deres situation. Vi indser, at udvikling ikke har været i balance og målet er derfor at finde et niveau, der er i balance.

Dette er imidlertid også blevet kritiseret fra mange sider. Ikke alene er det blev diskuteret, om det overhovedet er muligt at skabe en afkobling mellem den stigende økonomiske vækst og den stigende udledning og ressourceforbrug; den såkaldte *økologiske modernisering*, som en bæredygtig udvikling kræver (f.eks. Næss og Høyer, 2009 og Blühdorn 1997, s. 130), men også selve spørgsmålet om baggrunden for bæredygtighedstankegangen, nemlig idéen om en sammenhørighed med en given natur er blevet sat spørgsmål ved.

1.2.1. Bæredygtighedsprojektet og forsoning med naturen

Bæredygtighed ses ofte i forbindelse med en dybere "ecology"-bevægelse, som sætter fokus på en kobling, forsoning eller vendt tilbage til naturen, som skal hjælpe os til at finde denne balance, finde det stabile stadie, hvor vi lever i balance med naturen - med kloden, sådan som vi også så det ud fra Brundtland-definitionen. Hvis vi accepterer, at bæredygtighed henter sine rødder en ecology-tankegang, i en grundlæggende trang eller længsel efter at leve i balance med naturen, at vi har indsigt til at finde den måde, hvorpå vores levevis kan siges at være helt igennem bæredygtig, så er denne form for tænkning i sidste ende forbundet med en grundlæggende forståelse af menneskets ontologiske status

som 1) en, der tilhører et større hele, en naturens orden, en oprindelighed, hvorfra vi stammer og 2) at vi har fremmedgjort os over for denne sammenhørighed, at vi bliver nødt til at reetablere en harmoni med den natur, vi kommer fra og som vi har distanceret os fra (f.eks. Vogel 2010, s. 257 eller Blühdorn, 1997, s. 137). Denne forsoningstankegang er offer for kritik fra flere lejre, fordi den hviler på forståelse af naturen, som noget, der er eksternt for mennesket, en forståelse af, at mennesket har distanceret sig fra en oprindelig natur og som det skal finde tilbage til.

Denne kritik kommer bl.a. til udtryk i f.eks. Bruno Latours *Politiques de la nature* (*Naturens politik*), hvor økologisk politik skal vristes fri af dets metafysiske grund, hvorpå det tidligere har været baseret (Latour, 2004) og hos Niklas Luhmann i *Ökologische Kommunikation* (*Økologisk Kommunikation*), hvor årsagen til økologiske kriser i stedet skal findes i de forskellige funktionssystemers forskellige resonans af miljømæssige problemstillinger (Luhmann, 1989). Sidstnævnte har også inspireret den såkaldte *post-ecologism*, der arbejder med begrebet *Politics of unsustainability*, for at markere, hvorledes bæredygtighedsbegrebet ikke længere har et stabilt grundlag at placere sig på (Blühdorn & Welsh 2007). I følge denne position er bæredygtighedssparadigmet præget af en grundlæggende tro på det stærke subjekt, som har fremmedgjort sig fra den natur, hvorfra den engang kom, men i takt med at naturens status som social konstruktion er blevet slået fast (King 2010 og Blühdorn 1997), og den kommunikative vending har medført et opgør med den stærke subjektforståelse har den traditionelle ecology-bevægelse mistet sit ståsted (se Blühdorn, 1997, s. 139 og Dingler 2005). Forståelse af naturen som vores ophav eller "origin" er således langt hen ad vejen blevet problematiseret af forskellige kommunikative tilgange, som hævder, at naturen er konstrueret og at der dermed ikke er nogen præ-historisk, asocial, apolitisk forståelse af denne (Vogel 2010, s. 257). Dette fører således til en dybdegående kritik af det traditionelle bæredygtighedsbegrebs fundament:

Hence the category of nature, which, as an all-inclusive system of meaning, was inseparably connected to and indispensably required by the construct of the subject, becomes redundant, too. [...] The specifically ecologist element in ecological thought, so it would now seem, is the claim to the principle of all-inclusiveness." [...]. Nature is a symbol for total inclusion. [...] This principle of all-inclusiveness, however, is, at least philosophically, irretrievably lost. (Blühdorn 1997, 138)

Naturen som grundlæggende meningssystem for bæredygtighedstankegangens forsoningsmæssige projekt om den bæredygtige livstil hviler en tankegang, som filosofisk set er blevet opgivet i deres øjne.

1.3. Et spørgsmål om resiliens

For at sige det kort kan vi sige, at bæredygtighedsbegrebet grundlæggende set bliver udfordret, ikke kun empirisk ud fra muligheden for at opnå en økologisk modernisering, men også mere dybdegående i dets grundlæggende aspiration om at skabe en vedvarende "grøn utopisk tilstand". Det er selvfølgelig ikke sådan, at alt bæredygtighedstænkning eksplicit indeholder sådanne utopiske tendenser, men set i lyset af denne opgave er det netop hensigten at vise, at bæredygtighedsbegrebet dybest set bliver udfordret af det, der kan betegnes som de mere post-modernistiske retninger, poststrukturalismen, den kommunikative vending eller hvilke begreber, vi vil vælge af betegne dette med. Grundlæggende set har alle disse ført en kritik af naturbegrebet med sig og på samme måde således også eroderet det sikre grundlag som en bæredygtighedstankegang langt hen ad vejen i dets ønske om at skabe en stabil balance, som ses som bæredygtig. Denne problemstilling kunne let fylde sit eget speciale, men det er ikke inden for denne opgaves fokus at ville andet end at vise, at der er problemer med bæredygtighedstænkningen, når det kommer til de mere ontologiske præmisser for, hvorledes vi forstår os selv overfor vores omgivelser.

Spørgsmålet er, om den anderledes retorik, som vi så med resiliensbegrebet kan ses som et form for svar på denne kritik. Det er ikke muligt, endsige direkte nødvendigt at bevise, at resiliens er opstået som direkte konsekvens af denne kritik, men mere at tage fat i spørgsmålet om resiliens så faktisk imødekommer nogle af disse problemstillinger, og om den samtidig sætter os i stand til som individer at handle på baggrund deraf, eller om vi blot er overladt til katastrofen. Dette er hvad næste afsnit vil fokusere på.

2. Udfoldelse af resiliensstænkning

I forrige afsnit fik vi sandsynliggjort at resiliensbegrebet blev brugt i en række sammenhænge sammen med bæredygtighedsbegrebet. Det blev også vist, at der var en forskel i den retorik, som fulgte med de to begreber. Samtidig blev det præsenteret, hvorledes bæredygtighedsbegrebet på mange måder hvilede på et ontologisk grundlag, der er blevet udfordret fra flere forskellige vinkler. Det blev vist, hvorledes bæredygtighedstænkning primært centrede sig omkring spørgsmål om muligheden for at kunne komme i balance med en ekstern natur, hvorfra vi har fjernet os. Kritikken, som kan betegnes som den post-strukturalistiske, post-moderne eller kommunikative vending, pegede på, at dette var en grundlæggende set problematisk antagelse. Spørgsmålet som vi herefter vil arbejde med er, hvorvidt resiliensbegrebet kan svare på den kritik, som blev rejst mod bæredygtighedsbegrebet.

For at svare på dette er vi nødt til at få undersøgt om resiliensbegrebet bygger på et anderledes ontologisk grundlag end bæredygtighedsbegrebet. Som vi allerede har set er der noget, der tyder på dette, eftersom resiliensbegrebet indebærer en vis forståelse af, at se katastrofen i øjnene, men resiliensbegrebet er ikke uden dets egne kritikere. Først og fremmest vil vi starte ud med begrebets ophav, og hvorledes der tydeligt er et anderledes perspektiv, der skifter fokus fra idéer om stabilitet i retning mod kompleksitet og dermed netop peger væk fra bæredygtighed. Samtidig peges der dog i retning af en vis kritisk vinkel, hvor resiliens i overgangen fra ophavet og til den mere politisk orienterede tolkning let løb ind i kraftig kritik. Lad os se på disse efter tur.

2.1. Det opgivende liv

Resiliens er oprindeligt brugt inden for ingeniørvidenskaben til at betegne et stofs evne til at komme sig efter voldsomme chok eller slag. Det er dog med introduktion af begrebet i studiet af økologiske systemer, at begrebet for alvor finder fodfæste. Dette sker med den canadiske økolog C.S. Holling, som med sin nu berømte artikel om resiliens og økosystemer fra 1973: *Resilience and Stability of Ecological Systems*, er blevet standardreferencen for det mere moderne ophav til forståelse af resiliensbegrebet. I hans tolkning sættes resiliens op overfor stabilitet:

Resilience determines the persistence of relationships within a system and is a measure of the ability of these systems to absorb changes of state variables, driving variables, and parameters, and still persist. In this definition resilience is the property

of the system and persistence or probability of extinction is the result. Stability, on the other hand, is the ability of a system to return to an equilibrium state after a temporary disturbance. The more rapidly it returns, and with the least fluctuation, the more stable it is. In this definition stability is the property of the system and the degree of fluctuation around specific states the result. (Holling 1973, s. 17)

I Hollings definition er der tale om resiliens, som en bestemmelse for i hvor høj grad et givent system formår at overleve, selvom udgangspunktet for systemet egentlig forandres. Dette gør, at Holling sætter resiliens op som modsætning til stabilitet, fordi der netop er et equilibrium, som der vendes tilbage til, når man taler om stabilitet, hvorimod resiliens netop blot er i forhold til hvorvidt, der sikres overlevelse eller ej. Der er således allerede her markeret en vis forskel, omend stadig forbindelse, til bæredygtighedsbegrebet, og dets idé om en balance, en form for tilstand, hvor vi netop lever bæredygtigt. Resiliensbegrebet er således noget anderledes i den forstand, at der er tale om, hvorvidt systemet kan overleve chok eller andet, der ændrer de grundliggende egenskaber radikalt.

2.1.1. Resignation

Dette har medført den tale om at se katastrofen i øjnene i forbindelse med resiliensbegrebet, som vi så tidligere. Det har imidlertid også medført kritik, når begrebet bliver brugt i mere politiske sammenhænge, f.eks. klimaforandringer. Kritikken går kort sagt i høj grad ud på, at resiliensbegrebet dermed synes at legitimere en dommedagsstankegang, at i stedet for utopi, får vi dystopi, hvor vi i stedet for at gøre noget ved problemerne blot skal tilpasse os, eller udvikle resiliens overfor den katastrofe, der uundgåeligt kommer (f.eks. Hansen, 2016 og Walker & Cooper, 2011). Som Bue Rübner Hansen f.eks. skriver, så er resiliens kun nødvendig, hvis ikke vi har tilpasningsevne og modstandskraft:

Mens modstanden forsøger at afværge anslaget, og tilpasningen forsøger at udgå det på forhånd, er resiliens defineret som evnen til at komme tilbage efter et ødelæggende anslag. Resiliens er kun nødvendig, hvis man antager, at modstands- eller tilpasningsevnen er utilstrækkelig, enten fordi viljen eller evnen til tilpasning eller modstand ikke kan tages for givet eller mangler. (Hansen, 2016 s. 132)

I denne optik bliver resiliensbegrebet således i høj grad tolket ud fra en mere neo-liberal dagsorden, hvor det politisk set bliver et spørgsmål om at udvikle resiliens frem for at allokere ressourcer på at sikre befolkningen og en legitimation af dette ud fra idéen om individets autonomi.

Dette har affødt en række analyser af mere politisk art, som i høj grad er baseret på Michel Foucaults magtanalyser, specielt begreberne *gouvernementalité* (Joseph, 2013) og *biopolitik* (Evans og Reid, 2013 og 2014). Det er imidlertid ikke her dette speciale vil placere sit fokus, eftersom disse analyser har et meget politisk islæt og forsøger at vise, hvorledes resiliensbegrebet har sin effekt i den måde vidensfelterne ordner sig. Dette er ganske interessant, men ved begrebet om resiliens er der, som vi også skal se, mange forskellige retninger og tolkninger og denne opgave har, som vi har set, i højere grad sat sig for at undersøge resiliensbegrebets ontologiske implikationer og ikke de politiske effekter. Målet er forståelse, ikke forandring (endnu).

Derfor vil jeg ikke gå længere ind i magtanalyser af begrebet, men snarere blot betegne en forståelse af resiliens ud fra begrebet resignation, fordi dette er, hvad kritikere mener begrebet fordrer. Hvor bæredygtighedsprojektet blev tolket inden for rammerne af en grøn utopi i dens yderste konsekvenser og sat helt på spidsen, så er denne tilgang til resiliens præget af en idé om, at vi ikke kan gøre andet end at se katastrofen i øjnene. Hvis bæredygtighedsprojektet må opgives og vi ikke længere kan tale om, at der er nogen ekstern natur som vi skal tage hensyn til, så må vi blot acceptere, at vi intet kan gøre ved de altoverskyggende kræfter som er på spil og derfor resignere. Således selvfølgelig den kritiske definition, der gerne vil søge at komme helt ud over resiliens og denne forståelse af resiliens er (ganske retteligt) som nævnt blevet kritiseret kraftigt. Men er vil jeg holde mig til Eskjær (2016), som slår fast, at der inden for klimaområdet er tale om to vidt forskellige tolkninger af resiliensbegrebet, som han betegner som en hhv. praktisk og akademisk tilgang. Disse to tilgange er selvfølgelig ikke hermetisk forseglede fra hinanden, men grundlæggende set bevæger sig i to forskellige retninger og det er min pointe, at meget af kritikken af resiliensbegrebet indtil videre har været rettet mod den praktiske tilgang til resiliens (omend den selvfølgelig stammer fra den akademiske, eftersom der er tale om akademisk kritik).

Det er ikke fordi, der ikke er behov for dette. Det er bestemt både nødvendigt og givende med politisk kritik af effekterne af resiliens, men det er samtidig også værd, synes jeg, at holde sig for øje, hvordan der kan være alternative tolkninger på spil, og at den mere grundlæggende forståelsesmæssige undersøgelse (for nu at vende tilbage til begreberne fra Paulsen & Ziethen, under udgivelse) også bør gives opmærksomhed frem for kun at fokusere på forandring. I den forstand vil vi herfra medtage, at vi bliver nødt til at være opmærksom på at lande mellem utopi og dystopi, at vi ikke må gå under for resignation.

Denne pointe fører også automatisk videre til netop et sådant forsøg på at begribe resiliens, hvor det handler om at tage kompleksiteten af vores liv alvorligt.

2.2. Det komplekse liv

I forhold til resiliensbegrebet er David Chandlers bidrag ikke til at komme udenom. Som stifter og redaktør på den videnskabelige journal *Resilience: International Policies, Practices and Discourses*, har Chandler været med til at sætte fokus på den bredere forståelse af resiliens uden for økologien. Chandler selv har været med til at præge debatten primært med en artikel fra 2014, hvor han fremsatte sit eget syn på resiliens. I artiklen *Beyond neoliberalism: resilience, the new art of governing complexity* forholder Chandler sig til resiliensbegrebet som en måde at komme ud over den traditionelle neo-liberale styring (og resignationskritikken) og i stedet forsøge at indfange det komplekse og usikre på en alternativ måde. Jeg følger derfor i den tråd, som allerede Hollings begreb pegede på, nemlig at resiliens ikke på samme måde bygger på en idé om stabilitet og at resiliens derfor peger ud over bæredygtighedsparadigmet på en måde, der er sensitiv til den konstruktivistiske kritik.

Jeg vil primært forholde mig til artiklen om resiliens fra Chandlers egen journal, men som supplement derudover også indrage elementer fra Chandlers bog *Resilience: The Governance of complexity* også fra 2014, (Chandler, 2014b). Dette vil dog mest være supplerende, i den forstand, at det primært handler om Chandlers påstand om at ville tilbyde et alternativt ontologisk grundlag for resilienstækningen.

2.2.1. En ny ontologi

Det er centralt for Chandler at koble resiliens-tækning med idéen om en kompleks og usikker verden. Det er grundlæggende set et spørgsmål om for Chandler at ville undersøge, hvilken ontologi, der ligger til grund for "the rise of resilience-thinking" og den ontologi er ifølge Chandler en ontologi af emergerende komplekst liv (Chandler 2014a, s. 47). Først og fremmest handler det om at få ekspliciteret denne ontologiske baggrund, hvorpå Chandler udvikler idéen om resiliens-tækning. Her er det frugtbart at starte et lidt andet sted for først at få en grundlæggende ting omkring resiliens på plads, som samtidig også peger i retning af den ontologiske forskel. Chandler anerkender nemlig, at der hersker forskellige forståelse af resiliens, som vi har set tidligere og meget lig Eskjær (2016) markerer Chandler, at der er overordnet set fungerer to tolkninger af resiliens. Dette betegner Chandler nu i stedet som en hhv. klassisk og post-klassisk forståelse af resiliens (Chandler 2014b, s. 5-7). Den klassiske forståelse af resiliens er ifølge Chandler kendetegnet ved en forståelse af resiliens som interne attributter eller egenskaber, som et givent subjekt eller individ kan besidde, der således hjælper til at kunne håndtere eksterne og udefrakommende forstyrrelser eller chok, det være sig socialt eller naturligt forekommende.

Den klassiske forståelse af resiliens opererer således ifølge Chandler, med et tydeligt skel mellem subjekt og objekt, individ og omverden eller mellem menneske og natur. Den post-klassiske forståelse af resiliens er i stedet præget af en mere relationel forståelse af forholdet mellem subjektet og omverdenen, hvor det ikke længere blot giver mening at tale om et individs resiliens overfor udefrakommende faktorer, men nærmere, at opbygge en selv-refleksivitet, som gør, at den usikkerhed og uforudsigelighed, der præger den såkaldte non-lineære virkelighed som kendetegner den post-klassiske forståelse bedre kan håndteres.

“The etymological roots of classical understandings of resilience are framed in terms of the inner resources and capacities of the autonomous individual and therefore are implicitly linked to the classical liberal subject of modernity. The [...] post-classical framings of resilience can be found in a much more relationally embedded understanding of the subject. [...] the subject/object divide is overcome through understanding resilience as an interactive process of relational adaptation. [...] This dynamic of systemic interaction is ontologically and epistemologically distinct from earlier use of resilience, whereby the subject either actively conquered or controlled its external environment or passively survived and coped with it.” (Chandler, 2014b s. 6-7).

Det er denne form for resiliens som Chandler således fokuserer på i artiklen og den som dette afsnit primært vil omhandle og eksplicite. Dette følger således også i tråd med den overordnede ledetråd fra tidligere, som var, at resiliens i en bestemt (måske teoretisk, nærmere end praktisk) variant tilbyder sig selv som et alternativ til bæredygtighedsbegrebets mere lineære, kausalt orienterede paradigme, når det kommer til forholdet mellem os og vores miljø, fordi den tager kompleksitetsteoriens ontologiske pointer i alvor og søger at komme ud over kontrol og planlægning, at basere sig på et anderledes grundlag. Dette betegnes hos Chandler som en ontologiske pointe med resiliens-tænkningen, som et opgør med planlægning og kontrol:

Calculation or control and direction become impossible in general complexity theory, but the unknowable is not a result of hidden determinism (as in simple complexity), nor can it be the result of blind chance or luck. Lyotard insightfully flagged up how an emergent complexity approach transformed the ontology of knowledge and unknowability and its implications for modernist subject/object distinctions. (Chandler 2014a, s. 50)

Som vi kan se er dette bl.a. inspireret af Lyotard i *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Den Postmoderne tilstand: Rapport om viden), hvor det i Chandlers læsning handler om en grundlæggende ontologi om *usikkerhed*, i stedet for en blot epistemisk usikkerhed. Det handler om at selve ontologien ikke er lukket, ikke lægges fast (Chandler, 2014a, s. 49) og om at se resiliens-tækning som værende baseret på denne radikalt anderledes ontologi baseret på usikkerhed, som stammer fra den generelle eller emergerende kompleksitetsteori, der er adskilt både fra den traditionelle klassiske eller modernistiske lineært kausale, men også den simple kompleksitet, som stadig fastholder en grad af orden i kompleksiteten. Heroverfor gør Chandler det gældende, at man med det, som den generelle kompleksitetsteori synes at medføre, bliver nødt til at anerkende en forskel på det ontologiske plan, altså i forståelse af den grundlæggende form som resiliens-tækning tænker både subjektet og dens forhold til omverdenen (Chandler 2014a, s. 49). Chandler går videre til at forklare, at den grundlæggende ontologiske forskel ændrer på forholdet mellem subjektet og objekt (eller verden), som citatet ovenfor også antyder (Chandler 2014a, s. 51).

2.2.2. Subjekt og natur

Chandler går således videre til at markere skiftet fra en stærk subjekt/objekt dikotomi i retning af et mere relationelt forhold mellem disse, hvor det handler om at forstå subjekt og objekt som to forbundne størrelser, som giver mere til den ontologiske forståelse:

In this deterministic understanding of complexity, there is still a division between the subject (the governing actor) and the object (now understood as complex). [...] In a more extended understanding of complexity, this divide between subject and object is elided through understanding that the governing/ knowing subject is not external to the problematic but always and already 'entangled' or embedded in this relationship. (Chandler 2014a, s. 51)

Det er således vigtigt igen at holde denne forskel mellem den simple og mere generelle kompleksitet for øje, som netop markeres gennem de underliggende ontologiske tolkninger, og som dermed viser sig i det forskellige syn på forholdet mellem subjekt og objekt. Hos Chandler er konsekvensen af den generelle og dermed mest radikale kompleksitet blandt andet, at der ikke på samme måde længere kan tales om, at man blot skal tilpasse sig en skiftende omverdenen (resiliens som attribut til et subjekt), men at man med resiliens, i den post-klassiske forståelse, har fat i et grundlæggende skifte i den måde, man forholder sig til omverdenen på, som en, der netop først opstår og til stadighed bliver transformeret, når vi

forholder os til den (Chandler, 2014, s. 7). Dette medfører således, at forholdet til naturen og miljøet ændrer sig:

“the importation of ‘liberal’ subject-object understandings into ecology and the environmental sciences was initially reflected in formulations of the protection of ‘nature’ or the ‘environment’ from human influences (seen as external to nature). Nature was antropomorphised as if it was a separate autonomous subject with ‘needs’ and ‘interests’, which required ‘protecting’ or ‘preserving’. [...] This view of a ‘natural’ equilibrium was challenged as post-classical frameworks of resilience was introduced, which no longer ‘antropomorphised’ nature or the environment”.

(Chandler, 2014b, s. 8).

Her er igen en række meget interessante eksempler på, hvorledes skiftet fra bæredygtighed i retning af resiliens, som var den projektion vi lagde ud i starten igen kan ses ud fra skiftet i retning af konstruktionen af naturen, som vi antydede tidligere. Den modernistiske forståelse hænger sammen med naturen og miljøet, der står over for mennesket som det kulturelle, som står over for naturen som objektet. Resiliens formår generelt set i hans øjne at spille en aktiv rolle i at konceptualisere denne overgang fra det stærke subjekt overfor naturen og i retning af en mere relationel forståelse mellem disse.

Hele denne gennemgang afføder dog en række spørgsmål. Dette skyldes nok til dels, at han i stedet vælger bevæge sig i retning af, hvorledes resiliens har et bestemt governance eller styringsperspektiv over sig i stedet for yderligere at ekspliciterer ontologien. Det er nemlig her Chandlers egentlige ærinde ligger og ikke så meget i at ekspliciterer den ontologiske forståelse som ligger til grund for resiliens-tækning, men i stedet for at se, hvorledes styring bliver ændret grundlæggende set med skiftet i retning af kontingens, omskiftelig, kompleksitet og non-linearitet:

“The rise of resilience-thinking could thereby also be understood as the rise of non-linearity or of our awareness of contingency and complexity. Complexity and non-linearity seem to encourage resilience-thinking, and resilience-thinking seems to indicate that non-linearity can be used as an agenda for governance.” (Chandler, 2014b, s. 11).

2.2.3. Resiliens og governance

I citatet ser vi således også Chandler bygge op til hans egentlige ærinde og projekt i bogen, som er, at ville knytte resiliens-tænkning til styring eller governance i en post-klassisk, post-modernistisk tidsalder. Det er den grundlæggende pointe med Chandlers

projekt, at resiliens, fordi den netop bygger på en anderledes relationel og non-lineær forståelse af subjektet og dets omverden, således også giver anderledes retningsgivende forståelse af den måde, vi skal styre politisk på i dag. Det handler om, at der grundlæggende set er en bestemt forståelse inhærent i resiliensbegrebet om umuligheden af at kunne styre præcist, der således naturligt peger i retning af spørgsmålet om styring som centralt for resiliens (Chandler, 2014a, s. 51). Resiliens er som nævnt i Chandlers øjne dermed også et opgør med den klassiske liberale (og modernistiske) forståelse af denne, hvor det stærke subjekt stadig "spøger", for i stedet at tage livtag med styring i en kompleks og non-lineær verden.

Thereby resilience-thinking, which posits an ontology of general or emergent complexity, can be seen as a distinctive third governmental episteme and contrasted with liberal and neoliberal ways of conceiving life as complex. This way of grasping complex life as an object of governance and integrating complexity into governmental reasoning depended upon neoliberalism as a prior way of bringing complexity into governmental reasoning, rather than upon excluding complexity and assuming universal rational and linear modes of reasoning (Chandler 2014a, s. 52)

Chandler mener således, at resiliensstænkning, modsat f.eks. Joseph (2013) som vi så tidligere ikke er udtryk for en neoliberal styring, som den f.eks. er kendetegnet ved begrebet om guvernementalitet.. Chandler mener i stedet, at der er tale om et alternativ til både den liberale (klassiske) top-down forståelse af styring, men også den neoliberale bottom-up forståelse af hvorledes vi skal lade markedet styre, fordi Chandler i sin analyse af markedsmekanismen (som er central i neoliberalismen) formår at håndtere den simple kompleksitet, men netop ikke den generelle kompleksitet (Chandler, 2014a, s. 55-56).

For at opsummere kan vi sige, at det i min læsning af Chandler er til hans fortjeneste, at han peger på 1) Forskellen mellem resiliensbegrebet i en mere klassisk forstand og så den post-klassiske forståelse af resiliens, som netop søger at finde et anderledes *ontologisk* grundlag, hvor resiliens ikke bare er en egenskab man kan påhæfte et allerede færdigt subjekt, hvorved vi også kommer videre en resignation og neoliberal styring 2) At den post-klassiske forståelse netop skal basere sig på en ontologi, der tager *usikkerhed* og *ubestemmelighed* alvorligt og som ikke falder i den fælde bæredygtighedsbegrebet synes at være i, fordi vi forstår forholdet mellem subjekt og natur anderledes.

For Chandler findes denne ontologi i kompleksitetstænkning og derigennem med et relationelt subjekt, som vi så var forholdet af en mere transformativ karakter, med begreber som relationelt, embedded og entangled. En af mine pointer overfor Chandler er, at dette

ikke er en tilfredsstillende måde at undersøge endsigse ekspliciteren den ontologiske forståelse. Hvorledes består dette relationelle subjekt så? På hvilken måde kan vi tale om at noget emergerer, emergerer dette ud fra et tredje, der hverken er subjekt eller objekt eller hvordan består dette? På hvilken måde skal kompleksiteten tænkes sammen med Lyotard og det postmoderne? Der er således i min læsning nogle problemer med Chandlers eksplicitering og grundlæggelse af resiliens på kompleksitetstænkning, såfremt der altså skal være tale om en udfoldet ontologisk udlægning. Det er klart, at den forståelse af subjekt og dets sammenhørene med verden, naturen eller objekterne ikke har karakter af nogen lineær, modernistisk forståelse eller neoliberal forståelse, men hvorledes skal vi så f.eks. opgive betegnelser som subjekt og selv helt eller er der stadig tale om et selv, der relaterer sig til verden? Og er vi så kommet ud over en grundlæggende splittelse i første omgang, hvis der blot er en relation? Dette vil blive taget med videre, når vi vender os mod Evans og Reids kritik af resiliensbegrebet.

2.3. Det farlige liv

I dette afsnit fortsættes læsningen af resiliensbegrebets forskellige implikationer og udviklinger. I tidligere afsnit blev det fremhævet, at resiliens ikke her, og for dens sags skyld også i mange andre sammenhænge, ikke synes at være blevet behandlet ud fra en mere eksplicit ontologisk og dermed filosofisk vinkel, i hvert fald ikke i tilstrækkelig grad. En sådan mere filosofisk orienteret undersøgelse af resiliensbegrebet, hvor fokus også i højere grad rettes mod individet er præsenteret af Brad Evans og Julian Reid i bogen *Resilient Life: The Art of Living Dangerously* fra 2014, hvori de fremfører deres kritik af resiliens, som jeg vil forholde mig til. I min læsning af resiliensbegrebet er Evans og Reids bud ganske central for at gå dybere ind i den ontologiske problemstilling som resiliens i en post-metafysisk forståelse frembringer og som jeg ikke mente Chandler fik ekspliciteret tilfredsstillende.

Eftersom deres indspark er en kritik, som dermed ikke på samme måde er opbyggelig, så vil Evan og Reid ikke kunne tilbyde grundlaget for resiliensstænkning, og min læsning vil efterhånden ekspliciteren, hvorfor dette gør sig gældende. Det vi i stedet overordnet får med fra Evans og Reids kritik er nogle pejlemærker til, hvilke elementer, som en nærmere ontologisk undersøgelse af resiliensbegrebet må inkludere og forholde sig til, hvis den skal tages alvorligt. Særlig bliver det her nærværende, hvorledes resiliens indebærer forskellige forståelser af livet og hvorledes det indebærer bestemte mere eksistentielle pointer, som jeg vil efterfølgende vil forfølge.

2.3.1. Resiliens og døden

Evans og Reid starter ud med at referere til Nietzsche, som har fremsat påstanden om at det tydeligste tegn på at leve, var at være for evigt i fare (Evans & Reid, 2014, s. 1) og deres pointe er, at dette i dag vækker endnu større genklang. Med resiliens ser vi et skifte væk fra det politiske imperativ om sikkerhed og i retning af resiliensbegrebet. Grundlæggende set er det Evans og Reids pointe, at vi med resiliens mister evnen til at forestille os fremtiden, forestille os alternativer, og dermed den mere poetiske side af mennesket. Dette er konklusionen på deres projekt, men allerede i starten antydes det, at vi med resiliens ser undergangen i øjenene (resignationsmodellen). Det antropocæne, tages også op af Evans og Reid, der markerer dette som en tidsalder, hvori vi ikke blot står overfor vores egen død, men den grundlæggende forestilling om, at vi som race kan uddø. Dette fører for den enkelte til det gamle filosofiske spørgsmål om, hvorledes vi lærer at leve med og mod døden.

[...] therefore, the question becomes: How do you learn how to die? To philosophize is the practice of learning to die whilst living. [...]. Resilience cheats us of this notion of learning to die. It exposes life to lethal principles, so that it may live a non-death. (Evans & Reid 2014, s. 13)

Denne påstand om sammenhængen mellem døden, ikke som den mere empiriske død, men som erfaring, for at kunne leve livet mener jeg, er ganske central set i lyset af spørgsmålet om fare og resiliens. Det handler om, at en filosofisk beskæftigelse med begrebet om resiliens bliver nødt til at beskæftige sig med døden, som de endnu tydeligere også selv fremhæver det:

Any rigorous critique of resilience must therefore deal with [...] the philosophical question of death, for it is here we may expose deeply embedded ontological and metaphysical claims about what it means to live meaningful life beyond the biophysical. (Evans & Reid, 2014, s. 14)

Der er således en meget vigtig pointe, at hente i disse to citater, som viser, hvorledes man kan italesætte netop nogle af de problemer, der synes at rejse sig med Chandlers tilsyneladende ontologiske ståsted. Det handler om, at en genuin filosofisk undersøgelse af de ontologiske implikationer af resiliens også bliver nødt til at beskæftige sig med døden som den yderste projektering af det liv, der kræves resiliens af. Hos Evans og Reid er resiliens en hæmsko, en direkte modarbejdelse af denne filosofiske beskæftigelse med døden for at kunne leve. Som de ser det, snyder resiliens livet for at lære at leve med døden.

Det er dog ikke en så tydelig skildring af, hvorledes resiliens synes at gøre dette, men det er fremhævet, at selvom der er meget voldsomhed i dag, synes vi at fjerne os længere og længere fra spørgsmålet om døden (Evans & Reid 2014, s. 13-14). Dette knyttes an til resiliens, men virker som om det mere er et spørgsmål om, at vi i hverdagen synes at blokere dette ude, ikke at beskæftige os med det. En gammel pointe, som jeg vil vende tilbage til i næste afsnit.

Evans og Reid går herfra videre i samme tråd i forhold til spørgsmålet om projektering den yderste og mest positive grad, nemlig i spørgsmål om utopien, som de ser som manglende i dag. Dette er symptomatisk for den udvikling, der også var på spil i forhold til bæredygtighedsspørgsmålet og derfor netop også interessant i analysen af resiliensbegrebet. I Evans og Reids tolkning er dette en af de store problemer, fordi den (resiliens og dertilhørende post-moderne tilstand) berøver os for det poetiske udkast af en alternativ fremtid (Evans & Reid 2014, s. 16). Samtidig er det også deres pointe, at den strømning, der bliver betegnet post-modernisme således ikke partout er en positiv betegnelse og at denne form for åben-op af tænkningen fra de (metafysiske) lænker ikke nødvendigvis altid fører noget udelukkende positivt med sig (Evans & Reid 2014, s. 23) og at for at kunne leve et mere affirmativt liv, så er det nødvendigt med en vis form for tro på sandhed (Evans & Reid 2014, s. 24). I deres øjne er post-modernismens opgør med det traditionelle sandhedsbegreb således også med til, at vi ikke kan sætte sandhed imod magten (Evans & Reid 2014, s. 27).

“There is no truth then, other than the truth of the emergent will to know the conditions of our vulnerability. [...] But what is actually being wagered here? It is not the incalculability of the situation. [...] It is the ability to excavate something of a pure and unquestionable truth that renders the undecidable decidable, the rupture normalized, the uncertain certain [...]. Vulnerability and insecurity make all claims to established order altogether redundant for there is no truth other than that which has just come to pass and soon to be forgotten. [This] provides the assumptions of about the subject's ontological status (vulnerability), [and] its epistemic reasoning (radical uncertainty)” (Evans & Reid 2014, s. 28-29)

Dette er endnu en pointe, som er ganske interessant, set i lyset af denne opgaves fokus på de post-metafysiske tendenser, som førte til krisen i bæredygtighedsbegrebet. Det er hos dem ikke imperativt, at vi skal opgive metafysik og metafysisk sikkerhed, hvor de istedet mener, vi skal have en bekræftende tilgang til metafysik. Deres projekt er ikke et opgør med metafysik. Tværtimod er den en gen-indstiftelse af en form for metafysik for at slippe af med liberalismen og resiliens. Det er en kritik, der retter sig mod den grundlæggende nihilisme,

der kan præge et opgør med sandhedsbegrebet, fordi der ikke længere er noget at holde sine begreber, sig liv op på. At kunne skabe mening ud fra. Nihilisme og resignationstolkningen hænger sammen ser vi. Dette er således en kritik af postmodernisme eller post-metafysik, som grundlæggende set siger, således Evans & Reid, at resiliens må forstås nihilistisk, som et subjekt uden grund og med en villen til ingenting (Evans & Reid 2014, s. 37). Således set kan vi nu se, at spørgsmålet om døden og om sandheden er to aspekter en alternativ læsning resiliensbegrebet skal tage højde for, samtidig med, at resignation hele tiden er til stede. Endnu et element, som citatet peger på, er spørgsmålet om sårbarhed og sikkerhed.

2.3.2. Sårbarhed, sikkerhed og fare.

I Evans og Reids analyse er den biomagt eller det biopolitiske spil, der således opstår i kølvandet eller centreret omkring resiliensbegrebet. Når subjektet er sårbart har det tidligere været den politiske styrings opgave at sikre sikkerhed for befolkningen. Resiliensbegrebet markerer ifølge Evans og Reid et skifte, hvor sikkerhed ikke længere kan garanteres og subjektet skal lære ikke at stræbe efter dette, men i stedet udvikle resiliens over for katastrofen, der (uundgåeligt) kommer (Evans & Reid 2014, s. 31-32). Dette medfører ifølge Evans og Reid at vi mister den poetiske evne til at forestille os en anden verden, en anden fremtid og dermed ændre på vores grundlæggende forudsætninger. (Evans & Reid 2014, s. 41-42). Vi ser tydelige referencer til resignationsproblematikken fra tidligere.

I deres øjne er resiliens sidste skridt på denne udvikling, hvor det som nævnt handler om at vende blikket i retning af at se farer, ikke som noget der truer, men faktisk som noget, der grundlæggende set konstituerer livet, som gør, at det kan udvikle sig og trives. (Evans & Reid 2014, s. 57-58). Her bliver det centralt at undersøge, hvori sårbarheden består og her bliver begrebet om angst sat i fokus. At leve livet farligt kommer til udtryk gennem *angsten*, som synes at kendetegne vores samfund i dag, ifølge Evans og Reid (Evans & Reid 2014, s. 91-93). Det er deres pointe, at angst er følelsen, der hører med til at leve livet farligt, som er det resiliente mantra. For dem er angsten tegn på, resiliens handler om at skulle bruge og tage angsten på sig i stedet for at forsøge at få angst til at forsvinde. Angst kommer som konsekvens af den usikre fremtid, som venter med dens katastrofer er deres pointe (Evans & Reid 2014, s. 93), det gælder mere den fremtidige forventning, end det gælder den fortidige erindring af kriser (Evans & Reid 2014, s. 98). Hermed ledes der frem mod det poetiske subjekt, der skal kunne tænke og projektere en anden verden, en anden fremtid. Et subjekt, der kan transformere sin verden (Evans & Reid 2014, s. 120). Som de siger er biopolitik set

som en *techné's* triumf over *poesis* og løsningen må derfor være poetisk. En poetisk stilling frem af en ny mulig fremtid, som kan transformere os:

The world we live in is a world of radical contingency, in which the future is uncertain and impossible to calculate. Nevertheless, as human beings we are capable of investing our futures with profound beliefs and senses of certainty as to what may and can happen (Evans & Reid 2014, s. 162).

De metafysiske overtoner hænger ved, men det virker som, der er et anderledes fokus på usikkerheden her. Det metafysiske må være en med- eller modspiller, men er ikke til at komme uden om i denne forstand. Det handler dybest set om, at det poetiske subjekt kan forestille sig og udkaste en radikalt anderledes verden og kan dermed transformere, kan sætte sig ud over den sårbarhed og stilstand, som præger den neoliberale resiliens (Evans & Reid 2014, s. 180-186) og fremadrettet udkaste en alternativ vision for livet.

2.4. Et spørgsmål om hermeneutik

Vi har altså at gøre med en række aspekter, som Evans & Reids kritik gør os sensitive over for. Det er således klart, at en nylæsning af resiliensbegrebet og det ontologiske standpunkt skal tage en mere eksistentiaalistisk drejning. Når vi taler om resiliens i denne forstand er temaer som døden, angst, sandhed og sikkerhed vigtige at adressere. Disse elementer er nødvendige for at tale om resiliens. Evans og Reid synes at være på spidsen i deres forhold til metafysiske elementer, eftersom de på den ene side synes at tale for mere sikkerhed, men samtidig også peger ud over denne. Og som vi husker så har vi i dette speciale allerede etableret, at en læsning af resiliens må tage usikkerhed og kompleksitet alvorligt for at kunne adskille sig paradigmatisk fra bæredygtighedsbegrebet og vi har ikke tænkt os at falde tilbage fra denne del.

På den måde er det tydeligt, at genlæsningens elementer skal være både eksistentielt sensitive, samt post-metafysisk funderet og sluttelig så vi også, at Evans & Reids kritik i høj grad pegede på, at vi må fokusere på det som det poetiske subjekt formår, nemlig at udkaste en alternativ fremtid for sig selv, at ville noget med verden, så vi ikke bare går i handlingslammelse og netop ender i den resignationstilstand, som de kritiserede og som de betegnede som nihilisme. Den projekterende villen noget med verden, en aktiv udkastning og projektering af fremtiden er dybest set en hermeneutisk figur vil være min udlægningsmæssige pointe og dette fører os ind i tredje afsnit af dette speciale, hvor jeg vil påbegynde fundamentet for min alternativ læsning af resiliensbegrebet.

3. Udkast til en ny resiliensstænkning

Vi er således nået et godt stykke vej. Resiliensbegrebet har været den overordnede ledetråd for en undersøgelse af, hvordan vi dybest set skal forholde os til de problemer, som vi står overfor i vores omgang med naturen og den klode, vi lever på. Bæredygtighed og resiliens var de to prelimære bud på, hvordan vi skal forholde os til dette. I specialets undersøgelse blev disse begreber sat overfor hinanden, og fokus lagt på resiliens, som et nyt alternativ, som på den ene side skulle indfange meget af den usikkerhed og kompleksitet, vi oplever i dag, men samtidig også kunne forstås som andet end blot og bar resignation over for de enorme og overvældende problemer, som vi står over for. For at resiliensbegrebet skal dette, har vi indtil videre læst forskellige tolkninger og bud, der peger på, at resiliensbegrebet endnu ikke er tilstrækkelig ekspliciteret, at der behov for en udredning af de mere ontologiske præmisser for resiliensstænkningen for at kunne godtgøre, at der er tale om et genuint alternativ, der 1) tager usikkerheden alvorligt og bliver ved den, 2) som også godt kan adressere de mere eksistentielle aspekter og 3) giver os handlerum, giver os mulighed for ikke bare at resignere i lyset af alt den usikkerhed.

Dette blev antydnet med et grundlæggende eksistentielt og hermeneutisk problem i den forstand, at vi som projekterende hele tiden udkaster mening i verden og dermed gør det muligt for os at handle, men det er samtidig også nødvendigt, at vi skal være sensitive over for den meningsskabelse, der foregår og det vil i dette speciale blive tolket og læst ud fra den amerikanske filosof John D. Caputos radikal hermeneutiske projekt. Årsagen til dette skal som nævnt ud fra et ønske om at ville præsentere en forståelse af resiliens, som kan basere sig på en hermeneutisk og eksistentiel udlægning, hvor subjektet (selvom vi gerne skal væk fra dette begreb) tager stilling til det filosofiske spørgsmål om døden, om angsten, men samtidig gør dette i en ramme af usikkerhed, i et opgør med klassiske metafysiske konstruktioner, og søger at blive ved usikkerheden og finde fodfæste i en ontologi, der ikke låser os fast, men som medgiver de eksistentielle bevægelser, som Chandlers emergerende ontologi ikke fik indfanget. Og som sluttelig lader os finde en måde at forhindre resignation set i lyset af alle disse usikkerheder, af livets sværhed. Dette vil således udlagt være muligt at finde hos i Caputos radikale hermeneutik. Herfra følger så den hermeneutiske gennemarbejdning af Caputos filosofi for at undersøge, om dette så rent faktisk kan medgives.

3.1. Det svære liv

Caputos radikale hermeneutik udvikles i bogen *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Helt centralt for Caputo er idéen om livets besværlighed. Det gælder for filosofien om ikke at ville reducere livet til noget, der er let, men at holde os udspændt. Helt centralt er Caputos tese om at metafysik reducerer livet og forsøger at gøre det let ved at fange livet i dets bevægelighed, at ville gøre det besværlige let, og det er i den sammenhæng, at vi vil starte læsningen af den radikale hermeneutik som fundament for en alternativ forståelse af resiliens. I denne gennemgang og læsning af den radikale hermeneutik er spørgsmålet om form ganske vigtig. Caputos benytter sig i høj grad af en læsning af hermeneutikkens udvikling, ikke kronologisk fra Schleiermacher og Dilthey, men i dens radikale tendenser, som ifølge Caputo allerede kan se sin spæde begyndelse hos den eksistentielle tænker Søren Kierkegaard overi proto-hermeneutikken hos Edmund Husserl og i retning af den cirkulære hermeneutik hos Martin Heidegger. Dernæst i sin radikaliserende i den hermeneutiske relation hos henholdsvis Heidegger selv og med dekonstruktion, tegn og spil hos Jaques Derridas. Disse fire tænkere markerer rammerne og inspirationskilderne for Caputos udvikling af den radikale hermeneutik. I dette afsnit vil præsentationen af Caputos filosofi derfor tage form ved at følge den bevægelse som Caputo selv gennemgår. Dette vil dels være fordi jeg mener, det er essentielt for at forstå Caputos projekt i sin helhed, og fordi vi i denne opgave allerede vil være i gang med at udfolde det grundlag, hvorpå resiliens i mine øjne kan forstås. Afsnit tre og fire udgør således allerede i sig selv, på samme måde som Caputos læsninger også er en del af og ikke bare forberedelse til hans eget projekt, selve den ontologiske udfoldelse af en ny resiliensforståelse. Når det er sagt vil der rent formmæssigt være en tendens til at nærværende afsnit vil præsentere Caputos projekt i sin udvikling og ud fra sig selv, som så vil føre ind i min opsamlende kobling til resiliensbegrebet.

Endnu en fortolkende pointe er, at min læsning af Caputo og dennes inspirationskilder præsenterer Caputos projekt og dermed i høj grad kun forholder sig til Caputos læsninger af de pågældende inspirationskilder. Det er således ikke specialets hensigt at præsentere eksegese af Kierkegaard, Husserl, Heidegger og Derrida og det er heller ikke inden for specialets omfang, at ville præsentere disse filosofers forskellige *oeuvre* i noget nær deres helhed. I stedet er Caputo og dennes læsning hele tiden rettesnor og der vil blive indraget elementer fra enkelte andre kilder, hvor det er vurderet nødvendigt for forståelsen samt de pågældende filosofers primære tekster på områder, hvor det vurderes nødvendigt.

3.2. Den eksistentielle gentagelse

Efter disse indledende bemærkninger kaster vi os direkte ud i flux'en. Det grundlæggende begreb som Caputo benytter til at betegne den bevægelse, livets evige bevægelse, som kendetegner vores måde at være til på. Det er hele tiden et baggrundsbegreb, der først forstås efter vi har været igennem den bevægelse som Caputo præsenterer os for. Caputo nærmer sig først begrebet ved at starte ud fra det præ-sokratiske problem om bevægelsens mulighed. Et problem, som Caputo finder hos Kierkegaard eller rettere hos Constantijn Constantius, som i *Gjentagelsen* stiller det gamle spørgsmål om bevægelsens mulighed (Caputo 1987, s. 11). Med Kierkegaard får vi sat scenen hos Caputo, som grundlæggende set mener, at spørgsmålet om bevægelsen i eksistentiel forstand er grundlaget for det post-metafysiske. Kierkegaard stiller spørgsmålet om bevægelse og mere specifikt om gentagelse, fordi filosofien for Kierkegaard og også for Caputo siden Platon (og i en vis forstand Parmenides) har forsøgt at bortforklare bevægelse. Hvad der *er*, det *bliver* ikke og hvad der bliver *er* ikke. Dette er tydeligt ved Platons *eidōs*, som er evige størrelser, der hverken forgår eller ændrer sig (Caputo 1987, s. 12).

Without having this vocabulary at his disposal, Kierkegaard saw quite clearly into the shortcomings of the metaphysics of presence – the essential tendency of metaphysics to arrest the flux. He saw in the beginning of metaphysics, in the doctrine of recollection, a philosophy of timeless presence which tells the story of the loss of presence and how presence lost can be restored. And he saw in its Hegelian completion the subordination of time and becoming to the immobility of logical necessity. (Caputo 1987, s. 34)

Med Kierkegaard får Caputo således slået et slag mod både metafysikkens begyndelse (hos Platon) og dernæst også hos Hegel, som Kierkegaard også er ude efter. Hos Hegel er dette med begrebet om mediation, som hverken vil negere bevægelsen, eller at tage den til sig, men tværtimod nærmest indlemme den i evigheden og nødvendigheden ifølge Caputos læsning. Derfor kritiserer Kierkegaard Hegel for netop at søge at gøre sig "ven af bevægelse", for så i virkeligheden blot at ville ophæve den. Det, der skal i stedet for ifølge Caputo, er en mere ærlig og Aristotelisk fortolkning af bevægelse, som findes med begrebet om *kinesis* som var Aristoteles forsvar mod eleaterne (Parmenides, Xenofon og Zenon):

“in the sphere of freedom, however [as opposed to that of logic] possibility remains and actuality emerges as a transcendence. Therefore, when Aristotle long ago said that the transition from possibility to actuality is kinesis (motion, change) he was not speaking of logic possibility and actuality but of freedom’s and therefore he properly posits movement” (pap. IV 290/R 309-310) (Citeret fra Caputo 1987, s. 16)

Det er altså samme bevægelsemønster, som findes i begrebet om gentagelse, omend i en mere fremadrettet forstand (Caputo, 1987, s.17). Gentagelse er nemlig for Kierkegaard i Caputos læsning en ontologisk beskrivelse af, hvorledes eksistentiel bevægelse kan indfanges. Gentagelse er en form for bekræftelse, som er fremadrettet ved netop ikke blot at være erindring. Gentagelsen er også måden for på bevægelse indfanges, uden at der gøres vold på den:

Without either recollection or repetition there is nothing but the flux, nothing but meaningless turmoil. Recollection stills the turmoil; repetition finds a way to maintain one’s head in the midst of it. Recollection says that everything important has already been. Repetition says that actuality must be continually produced. Identity as Derrida would say, is an effect of repetition (Caputo 1987, s. 17)

At der gennem gentagelsen således er en form for identitet, der skabes fremadrettet, kontinuerligt gennem gentagelse. Dette forstås eksistentielt, som en væren ved sig selv gennem gentagelsen af sig selv. Caputo læser her også *Enten Eller* ind som en måde at forklare forholdet mellem gentagelsen og valget, hvor det etiske stadie går ud på at tage valget og blive ved at holde ved denne valg i en gentagelse af selvet, som sådan gennem valget (Caputo 1987, s. 29). Vi ser hvorledes vi allerede inden det hermeneutisk projekt starter begynder at få adresseret nogle af de elementer, som vi retter os efter idet vi med Kierkegaard for sat en eksplicit *eksistentiel* dagsorden, hvor det handler om at forstå subjektet anderledes og post-metafysisk. Dernæst skal vi vende os mod Husserl og det, som Caputo betegner som dennes proto-hermeneutik.

3.3. Proto-hermeneutik

Med Husserl vendes spørgsmålet om hvorledes man indfanger “the flux” sig i retning af meningsskabelse i stedet for ontologi. Caputo fremstiller fænomenologien hos Husserl som et forsøg på at nærme sig “the flux of experience”, at skabe mening og dermed også i hans øjne som led i skabelsen af det hermeneutiske projekt, hvorfor han betegner Husserls fænomenologiske projektet som værende en form for proto-hermeneutik.

"[...] Husserl contributes in an essential way to the strategy of hermeneutics. For hermeneutics in the broadest sense means for me coping with the flux, tracing out a pattern in the world of slippage. [...] I will argue that Husserl finds the means to fix the flux in a doctrine of constitution which has particularly hermeneutic resonance. I mean by this that everything in Husserlian constitution turns on a certain *anticipatory* movement, a gesture of regularizing the flow by means of anticipating its regularities. [...] Experience moves ahead by the repetition of patterns, which builds up their credibility, or by modifying them so as to make them credible. (Caputo 1987, s. 37).

Caputo finder således en nær sammenhæng mellem Husserls fænomenologi og det hermeneutiske projekt. Dette er selv om han vedkender, at man ofte stiller fænomenologien op over for hermeneutikken (Caputo 1987, s. 38) eller i hvert fald den transcendentale fænomenologi, som man betegner Husserls fænomenologiske projekt efter den transcendentalfilosofiske drejning (Zahavi 2001, s. 9 og 69). Over for dette gør Caputo det gældende i hans hermeneutiske udviklingsprojekt, som citatet også præsenterer, kan der ses en vis lighed mellem den måde Husserl søger at nærme sig problemet med bevægelse og erfaring, og så den hermeneutiske idé om en for-struktureret af erfaring (Caputo 1987, s. 38). Han ser den måde, hvorpå vi skaber mening gennem horisonter, som allerede har ordnet stoffet for os, som gør det muligt at for os at håndtere flux'en.

Caputos projekt er som nævnt tidligere at vise, at inspirationen fra hhv. Kierkegaard og Husserl smelter sammen til Heideggers analyse af Dasein i *Sein und Zeit* og hvordan dette muliggør det hermeneutiske projekt. Det som Caputo finder i Husserls fænomenologi er specielt idéen om intentionalitet, som også er vigtig for Heideggers senere analyser. For Caputo er fænomenologien hos Husserl grundlæggende set et projekt om at ville afdække de strukturerer eller for-forståelser, der ligger implicit i erfaring (Caputo 1987, s. 39).

Det handler om at undersøge, hvorledes intentionalitet altid indebærer en *udlægning* (auslegung) eller for-tolkning af situationen, som medfølger erfaring og som det er fænomenologiens opgave at undersøge. Denne "horisont" er således altid med i erkendelsen af vores objekter og gør, at vi genkender objekterne, som det de er i kraft af en kontekst (for at bruge et mere moderne begreb) og denne horisont er det fænomenologiens opgave at undersøge (Caputo 1987, s. 39-40).

3.3.1. Udlægning og fortegning

Et vigtigt begreb hos Husserl i denne sammenhæng som Caputo fremhæver er begrebet *vorzeichnen*, som betyder at skitsere eller direkte for-tegne. Det er her Caputo finder stof til

den mere hermeneutiske fortolkning af Husserl, hvor objekterne for Husserl, for at kunne blive opfattet og forstået (auffassen), må de være forstået på forhånd (aufgefasst im voraus), som udtrykkes i begrebet om skitsering eller for-tegning:

Such predelineation makes all subsequent experience possible. It is a universal law of intentionality, therefore, that every object of possible experience depends upon a prior projection of its essential type or, to use Heidegger's language, a prior understanding of its Being. This prior projection is no Kantian a priori (GA 24, §22c), for it is drawn from and motivated by the actual course of experience, and it is furthermore subject to ongoing temporal revision, as former horizons are filled in and new ones are opened up. In other words, it is a gradually accumulated a priori, the product of repetition of the regularities of experience and not some metaphysical prior presence, some a priori form or preexistent idea. (Caputo, 1987, s. 43)

Det er således forstået som den måde, hvorpå verden som et sammenhængende hele giver mening, er ved at være for-forstået og denne proces er den hermeneutiske proces, som tages op og ekspliciteres med Heidegger. Dog er det også her, med Heideggers kritik af Husserl, at Caputo også som nævnt falder fra. Husserl har ikke lyst til at radikaliserer sit projekt og ender dermed ud i en transcendent blindgyde, hvor metafysikken stadig i høj grad spøger (Caputo 1987, s. 38). Han vil ikke betale prisen så at sige, og derfor betegner Caputo heller ikke Husserls projekt som hermeneutisk, men benytter begrebet om en proto-hermeneutik. Husserl forlader nemlig sit eget standpunkt, når spørgsmålet om bevidstheden selv træder frem. Heideggers, og dermed også Caputos, kritik af Husserl falder netop på idéen om det transcendentale subjekt, som evner at hæve sig op over sin egen intentionalitet og dermed sin egne horisonter (Caputo, 1987, s. 55).

Den transcendentale bevidsthed har mulighed for at hæve sig op, fordi Husserl, der kun er interesseret i de epistemologiske spørgsmål og ikke de ontologiske, falder tilbage på en cartesiansk idé om en forudsætningsløs bevidsthed. Denne bevidstheds ontologi søges bortforklaret, men Heideggers kritiserer netop dette for i sig selv at være en ontologi om en neutral-ontologisk standpunkt, hvilket også netop var hvad Descartes søgte. Dette er dog også i sig selv er en form for ontologi om bevidsthedens mulighed for at tage afstand fra verden (Caputo 1987, s.54-55). Det er faktisk også det som Husserl selv siger, man ikke kan når det kommer til de fysiske objekter og som dermed er underlaget for hele fænomenologien, nemlig at vi jo altid nærmer os tingene intentionelt, og det er denne pointe, som Heidegger gerne vil holde os op på, også når vi undersøger os selv og vores egen væren (hos Husserl bevidsthed).

3.4. Cirkularitet og gentagelse

Dette fører Caputo i retning af Heidegger. Der er i hele Caputos projekt ikke tvivl om, at Heidegger er den primære inspirationskilde for Caputo og derfor fylder Heidegger også mere for Caputo. I første omgang er det Heideggers magnum opus *Sein und Zeit* (herefter SZ), som Caputo tager under kærlig behandling. Caputos læsning er selvfølgelig i høj grad selektiv, hvilket vil være retningsgivende for denne gennemgang. Det er Caputos projekt, der præsenteres, sådan som den medgives af hans læsning af Heidegger og det er som nævnt ikke specialets intention at ville præsentere en eksegese af Heidegger fri for Caputo, men blot inddrage Heideggers egen stemme, når dette vurderes nødvendigt for forståelsen, eftersom det overordnede mål, som vi må holde os for øje, netop er at få præsenteret hermeneutikkens udvikling frem mod den *radikale* hermeneutik.

3.4.1. Tilstedeværens cirkularitet

Derfor vil vi også starte ud med Caputos idé om, at Heidegger i SZ satte sig for at sammentænke det ontologiske og eksistentielle fra Kierkegaard, med den fænomenologiske metode og indsigter fra Husserl og bevægelsen mellem udlægning og for-tegning (Caputo 1987, s. 61). Det er Caputos pointe, at Heidegger på den måde får introduceret en cirkulær bevægelse i den gentagelsesfigur, som Kierkegaard introducerede og at denne cirkulære figur, som vi skal se, kendetegner ikke bare forståelsen (hermeneutisk), men også selve den ontologiske og eksistentielle karakter af os selv. Her vil jeg som følge af specialets overordnede struktur lægge vægt på den ontologiske side af gentagelsen, fordi det er her vi får ekspliciteret nogle af de punkter, vi tidligere har været inde på.

Ved at følge den cirkulære bevægelse, som Caputo læser frem i Heideggers projekt får vi dog brug for en grundlæggende karakteristik af det værende, som Heidegger betegner *Dasein* og som Caputo overtager. Caputo specificerer nemlig ikke nærmere, hvad dette værende er, eftersom det er underforstået. Her vil jeg kort indskyde, at der er tale om en beskrivelse af os, som søger at komme uden om subjektbegrebet eller begrebet om et selv og i stede blot tale om det værende, som er åbent overfor sin egen væren, der spørger til sin egen væren. Dette værende kalder Heidegger således for *Dasein* eller på dansk oversat til *tilstedeværen*:

Det er beskue noget, at forstå og begribe noget, at vælge noget, at have en tilgang til noget er alle konstitutive forholdsmåder knyttet til det at spørge og er derfor selv værensmodi for et bestemt værende, nemlig det værende, som vi, de spørgende, hver

især selv er. Udarbejdelsen af værensspørgsmålet vil således sige: at gøre et værende – den spørgende – gennemsigtigt i sin væren. Selve det at stille dette spørgsmål er, som værensmodus for et værende, selv væsensmæssigt bestemt af det, der deri spørges angående - dvs. bestemt af væren. Dette værende, som vi hver især selv er og som blandt sine værensmuligheder har det at spørge, begriber vi terminologisk som *tilstedeværen* (Heidegger 2007, s. 27)

Således markerer Heidegger, at vi selv er et sådant væren, der spørger til væren og at vi dermed selv er indgangen til spørgsmålet overhovedet og har evnen til at gøre os selv gennemsigtige i vores egen væren. Vi er det værende, som stiller sig spørgsmålet, hvad det er for et værende vi selv er (Heidegger 2007, s. 31-32). Caputo benytter sig af *Dasein* begrebet i resten af læsning af Heidegger til at betegne netop hvorledes vi skal forstå tilstedeværen som eksistens, altså ud fra en forståelse af at tilstedeværen kan forholde sig til det værende, som det selv er (Heidegger, 2007 s. 32). Problemet, sådan som Heidegger ser det er imidlertid, og dette er vigtigt for hermeneutikken, at vi ikke altid forholder os til vores egen eksistens.

3.4.2. Fakticitet og hermeneutik

I Caputos læsning er det selvfølgelig de hermeneutiske tendenser i SZ, der lægges størst vægt på. Den grundliggende bevægelse som Caputo læser ud af Heidegger, er en cirkulær bevægelse i tilstedeværen, som er en grundlæggende hermeneutisk bevægelse, hvor tilstedeværen både har muligheden for at vende sig mod sin eksistens, at ville tage gentagelsen på sig, men også muligheden for at vende sig bort fra denne. At der er en naturlig drift mod skjulthed, mod ikke at forholde sig til den grundlæggende cirkulære eksistensfigur (Caputo 1987, s. 62). Det er Caputos pointe, at der i den hermeneutiske figur tydeligt både er en forståelsesmæssig pointe, men også, at denne pointe gælder for tilstedeværen selv, at det er en ontologisk dimension (Caputo 1987 s. 61), ved denne tendens til ikke at ville være ved denne cirkularitet.

Problemet med tilstedeværen er nemlig, at den ofte ikke forholder sig til sin eksistens, men i retning af *fakticitet*. Dette betegnes som et fald, hvorved tilstedeværen ikke forholder sig til sin egen eksistens og væren i egentlig forstand. Denne trang mod fakticiteten eller faldet kendetegner tilstedeværen. Vi er ontisk os selv nærmest, men det betyder ikke, at vi er ontologisk set nærmest. Denne bevægelse mod skjultheden gør det dermed nødvendigt med en modsatrettet bevægelse for at nærme os væren i egentlig forstand (Caputo 1987, s. 62).

Og her er det netop den hermeneutiske fænomenologi, som kan hjælpe os med dette. Fænomenologien, som Heidegger siger er metoden for undersøgelsen af tilstedeværen som fænomen, dvs. som det *sig-i-sig-selv-visende*, som dermed også er noget, der let forbliver skjult, har en tilbøjelighed til ikke at vise sig. Men det er samtidig en hermeneutisk fænomenologi i den oprindelig betydning af *hermeneuein*: fortolkning (Heidegger, 2007, s. 58) fordi det er i arbejdet med at ud-lægge det værende og fortolke dette, som vi også så det med Husserls fænomenologi, hvor forståelse altid er udlægning og som hos Heidegger for en endnu mere pregnant og ontologisk dimension og som fremhæves af Caputo:

Hermeneutics means interpretation (aus-legung), but interpretation – because it is the work of falling Dasein – must always be a forceful setting free (Frei-legung) of the matter to be understood which counters Dasein's own tendency to fall and take the easy way out. [...] Hermeneutics is the countermovement to the pull of withdrawal, concealment and fallenness. (Caputo, 1987 s. 63)

Det er altså en bevægelse i vores daglige væren i verden, som hele tiden gør, at vi har en tendens til at flygte til det nærværende, som vi betegnede som et fald mod fakticiteten og det er kun, når denne bevægelse modgøres i en hermeneutisk bevægelse, at vi formår at være ved det faktum, at vi kan bevæge os mod en bedre forståelse af os selv. Her fremhæver Caputo således også, hvorfor Heidegger siger, at der følger en voldsomhed med den hermeneutiske udlægning, hvilket netop er fordi tilstedeværen har en tendens til at bevæge sig den anden vej så at sige; falde tilbage fra sig selv. Som Heidegger skriver i §63, der omhandler overvejelser om den hermeneutiske metode som Heidegger benytter sig af og som Caputo også citerer, så er det en voldsomhed mod den normale tilbagefalden til dagligdagsheden:

“Tilstedeværens værensart fordrer derfor af en ontologisk fortolkning, der har sat den fænomenele fremvisnings oprindeligdom som sit mål, at den stik imod dets egen tildækningstendens får erobret dette værendes væren. Den eksistentiale analyse har derfor til stadighed en karakter af voldsomhed over for kravene og over for den beroligede selvfølgelighed og fordragelighed, der er knyttet til den dagligdags udlægning”. (Heidegger 2007, s. 346)

Det er igen denne fortolkning af tilstedeværens tendens tilbage mod en dagligdagshed, som driver tilstedeværen væk fra sig selv. Analysen i sig selv har tendens til at bringe tilstedeværen tilbage mod en mere egentlig forholden sig til sin egen eksistens. I Caputos fortolkning er hermeneutikken således forstået som modbevægelsen og den retning som

tilstedeværen skal gå, gennem projektion eller ud-lægning og revision, for at forsøge at vende tilbage til eksistensen. Tilstedeværen kan sætte sig op mod denne tendens til at falde ned i dagligdagen, til kun at forholde sig det til nærværende (nærværsmetafysik) og fakticiteten ved at blive udsat, gennem hermeneutikken, for ekstreme fravær, som er tilstande som *angst* og *døden*, der netop var ledetråde fra vores tidligere gennemgang af resiliensbegrebet, som Evans & Reid påpegede, at vi bliver nødt til at adressere. Her starter vi ud med at præsentere angst og hvordan denne slutteligt resulterer i en forståelse af tilstedeværen ud fra begrebet omhu, for dernæst at vende os mod døden.

3.4.3. *Angst og omhu*

Angst er ganske centralt for at forstå, hvorledes vi kommer frem til det som Caputo allerede tidligt betegner som tilstedeværens cirkulære ontologiske struktur ved betegnelsen *omhu* (*Zorge*). Det er gennem begrebet omhu, som vi skal se, at den cirkulære figur bliver ekspliciteret. Jeg vil her medgive den bevægelse som Heidegger gør i SZ gennem angsten, for at nå til begrebet om omhu, hvorved vi således får vist, hvorledes vi gennem de mere ekstreme tilstande får adresseret en forståelse af tilstedeværen, som tager højde for Evans & Reids kritik. I forhold til angstanalysen henter Heidegger, og denne gang også mere eksplicit, inspiration fra Kierkegaard og dennes *Begrebet Angest*, fordi det er ifølge Heidegger er gennem *Angst*, som grundbefindlighed, at verden åbner sig op til os på en bestemt måde, hvor vi også formår at registrere den grundliggende åbenhed og ubestemthed. Angsten viser sig at være både noget, der er angst (i-verden-væren), noget, som angsten er angst for (den kastede-i-verden-væren) og det angsten ængster sig ved (i-verden-væren-kunnen) og dette betegner Heidegger som eksistentialitet, fakticitet og hjemfaldelse (Heidegger 2007, s. 221).

Fakticiteten er tegn på, at tilstedeværen grundlæggende set allerede er væren-i-verden, men fordi tilstedeværen også er forstående og udkastende, dvs. hermeneutisk, så er tilstedeværen også i-forvejen-for-sig-selv-væren, altså væren, altid allerede er ude og over sig og kan begribe muligheder for sig selv, som vil noget med verden så at sige. Slutteligt, for at nå frem til beskrivelsen af omhu, så er tilstedeværen ikke blot holdt ud mellem en udkastende i-forvejen-for-sig-selv og en kastet allerede-at-være-i-verden, men samtidig også, som nævnt helt i starten en væren er en *væren-ved*, som Heidegger også betegner med inderverdensligt imødekomende. Dette er en smule mere kryptisk. Det er tydeligt, at vi her skal finde den del, der har med hjemfaldelsen at gøre, idet angsten netop rev os væk fra det inderverdenslige, fordi det ikke var frygt for noget inderverdensligt (Heidegger 2007, s. 216), men netop angst for verden som sådan.

Således kan væren-ved ses en hjemfaldelses-struktur, vi er en væren-ved den verden vi nu engang er i. Vores liv foregår så at sige til daglig. Hvis vi sammentænker de tre momenter fra angstanalysen får vi omhustrukturen:

“Den formalt eksistentiale helhed af tilstedeværens ontologiske strukturhele må derfor begribes gennem følgende struktur: Tilstedeværens væren vil sige: i-forvejen-for-sig-selv-allerede-at-være-i-(verden) som væren-ved (inderverdensligt imødekommende værende). Denne væren udfylder betydningen af termen *omhu*, der bruges rent ontologisk-eksistentiale.” (Heidegger 2007, s. 222).

Heideggers berygtede sprog bliver i dette citat ekstra tydeligt, da definitionerne han søger skal omgå mere traditionelle metafysiske termer og samtidig måske i en vis forstand også søge at holde væren op i dens bevægethed i stedet for at låse den fast i det. Man kan se angstens tredelte struktur fra angsten opsummeret i omhu-strukturen, som dermed kendetegner tilstedeværen som en væren-i-verden med en bestemt intentionalitet (for at bruge et begreb fra Husserl) eller måske nærmere rettet og i analysen af disse viser Heidegger, hvorledes tilstedeværen er rettet, og altid viser sig som omhu.

Heideggers analyser peger frem mod at vise, at hvis vi bestemmer tilstedeværen i sin ontologiske fatning så er betegnelsen for dette *omhu*. Den oprindelige åbenhed, der kendetegner tilstedeværen har en tendens til at falde tilbage, det der også betegnes som hjemfaldelse og vi har også set, at den proces med at kalde dette tilbage igen er en cirkulær proces, som er grundlæggende hermeneutisk, men som også gør vold mod denne, i den forstand at tilstedeværen oftest hjemfalder. Dette er centralt for Caputos præsentation, nemlig ved at vise, hvorledes vi kan se denne cirkulære bevægelse. Men der er endnu en cirkulær bevægelse på spil, som vi skal se, og denne cirkulære struktur er at finde i værket selv, i den gennemgang, som Heidegger foretager af tilstedeværen, som i sig selv er hermeneutisk.

3.4.4. Værkets cirkularitet

Som Caputo lægger vægt på er den cirkulære hermeneutiske grundstruktur både anvendt på forståelsen selv (den mere traditionelle hermeneutiske som forståelse og fortolkning, på tilstedeværen ontologisk set (i omhustrukturen), men sluttelig også som strategi i selve SZs projekt (Caputo 1987, s. 65). Den cirkulære gentagelsesproces bliver således også anvendt på værket selv, hvor en fortolkning er nødvendig for projektet, en udlægning af sagen, som så skal arbejdes igennem (Caputo 1987, s. 66-67). Med Caputos ord kan vi sige, at vi ser arven fra Husserls idé om udlægning:

“It is the very nature of understanding - as we have already learned from Husserl - to proceed projectively, to forge ahead and clear the ground within which entities to be investigated make their appearance. True to its own ontology of the understanding, *Being and Time* begins, not by clearing away all presuppositions but by stating them explicitly and clearly in order to penetrate them all the more fully.” (Caputo, 1987, s. 67)

Der er altså ikke tale om et deduktivt system, men netop en hermeneutisk bevægelse af forståelse mellem udlægning og udpakning af disse forståelser, der præger ikke kun forståelsen, men også tilstedeværen selv og slutteligt også værket. Den forståelse af tilstedeværen, som foreligger er et udkast, der gennem værket skal undersøges som værende horisonten for spørgsmålet om meningen med væren, og som det er op til værket at gennemarbejde (Caputo 1987, s. 66). Som strategi i selve teksten projekteres en forståelse først som analyseres gennem gentagende processer i den eksistentialanalyse som analyserer tilstedeværen, og som viser den mere cirkulære ontologi af tilstedeværen:

Denne tale om forståelsens “cirkel” er et udtryk for en dobbelt miskendelse: 1. At forståelsen selv udgør en grundegenart af tilstedeværens væren. 2. At denne væren er konstitueret som omhu. Det at benægte cirklen, at hemmeligholde den eller endda ville overvinde den vil sige: endegyldigt at befæste den miskendelse. Bestræbelserne må i stedet rette sig mod oprindeligt og aldeles at springe ind i denne “kreds” for således allerede i tilstedeværensanalysen ansats at sikre sig det fulde blik hen på det cirkelmæssige ved tilstedeværens væren. (Heidegger 2007, s. 350).

Dette vigtige citat, som Caputo hiver frem viser, hvorledes cirkulariteten i hermeneutikken er forsvaret, at den ikke blot er en cirkelslutning, men at den er grundet på selve tilstedeværens cirkularitet. Derfor er det også en cirkularitet i hele tre aspekter, som nævnt: I tilstedeværens ontologi, i den hermeneutiske forståelse og i værkets opbygning.

Vi ser i værket i dets forskellige gentagelser, først med tilstedeværensanalytikken, som fører til begrebet om omhu, men som vi skal se også så gentager denne analyse ud fra en forståelse af væren i sin totalitet i stedet (Caputo 1987, s. 76) og dette er vigtigt set i lyset af dette speciale, fordi vi hermed kommer frem til *døden* som et vigtigt aspekt af denne analyse. Vi har ikke med angsten grebet tilstedeværen i sin totalitet, fordi vi stadig blev ved tilstedeværen i dets hjemfaldelse og ikke i dens totalitet:

“The hermeneutic situation developed so far has failed to take account of the *totality* of Dasein’s Being. By restricting itself to Dasein’s everydayness Being, the analytics

omits what Jaspers call extreme or limit situations, those situations of profound crisis in which Dasein runs up against the finitude of its Being. (Caputo 1987, s. 76)

3.4.5. *Fremløben mod døden*

Derefter gælder det for Heidegger om at vise, at vi også kan forstå dette i en anden og mere radikal forstand, hvor man med Caputo kan sige, at det gælder om at gøre vold mod denne dagligdagsforståelse og søge at rive tilstedeværen væk og i retning af en forståelse af sin væren som helhed. Dette gøres ved at gentage omhustrukturen, men sat i mere radikale situationer, hvor tilstedeværens åbenhed åbenbares for denne. Dette erkendes gennem en bestemt form for erfaring som vi så gennem angsten og med en forståelse af vores egen død, en forståelse af vores fremløben mod denne død (Caputo 1987, s. 76). Det er med andre ord sådan at tilstedeværen ud fra døden, radikalt set bliver konfronteret med forståelsen af, at tilstedeværens væren ikke er mere, ikke kan udkastes mere, hvilket giver os den radikale erfaring af, at vi er muligværen, at vi ikke er bestemte og dermed af tilstedeværens åbenhed. Dette er selvfølgelig ekspliceret i langt højere grad hos Heidegger i §§46-53 (om fremløben mod døden). For nu vil dette ikke være inden for denne opgaves fokus, at gå dybere ind i, men blot sige, at det således udlagt bliver muligt for tilstedeværen at modsvare hjemfaldelsen kendetegnet ved en *fremløbende beslutsomhed*, som Caputo fokuserer på (Heidegger 2007, s. 343, Caputo, 1987 s. 77), som altså viser tilstedeværen som egentlig og dette er den voldsomhed, der er nævnt tidligere.

Denne beslutsomhed er central i forståelse af, hvorledes tilstedeværen forstås som andet en blot subjekt overfor objekt, men samtidig stadig som en enhed, det vi traditionelt set har forstået som subjekt. Som Caputo skriver afviser Heidegger jo netop de metafysiske assertioner omkring substansbegrebet og det transcendentale subjekt (Caputo 1987, s. 84) som Husserl i sidste ende måtte ty til. Det handler dog stadig om, som en ganske centralt spørgsmål om bestemme, hvorledes man så stadig kan tale om tilstedeværen som en enhed. Og her minder Heideggers tolkning igen mere om Kierkegaards variant og er også dybt inspireret heraf ifølge Caputo (Caputo 1987, s. 83-84)

The only constancy which can be attributed to existing Dasein is the "anticipatory resoluteness" which stands against the wavering of inauthenticity (the Kierkegaardian determination of the "self" as an ethico-religious unity, a product of the freedom of repetition). Dasein is neither subject (Subjekt) nor objekt (vorhandensein, substantia); it is a resoluteness which commits itself to a course of action and abides by it. Dasein unifies itself in the unity of a projection in which it binds itself [...]. (Caputo 1987, s. 84)

Anticipatory resoluteness (*vorlaufende Entschlossenheit* oversat til engelsk), det som vi på dansk har betegnet som den fremløbende beslutsomhed, som kendetegnet tilstedeværen og som Caputo mener er resultatet af at vise os totaliteten af tilstedeværens værensforståelse (Caputo 1987, s. 77). Det handler om, at vi ikke forstår os selv som et identisk hele, men snarere ud fra en beslutsomhed, som tyder på, at vi vil noget med verden, at vi samtidig er fremløbende, vi sætter en kurs i vores liv og holder os til denne (eller fejler eller ændrer kurs). Denne model, som er præsenteret netop ved at ville være ved sig selv, en tagen sin egen eksistens på sig for at bruge nogle begreber inspireret af Kierkegaard. Selvet er blevet afdækket i sin omhu-struktur ud fra den fremløbende beslutsomhed, som kendetegner den egentlige udgave af omhuen. Men dette er ikke nok, for Heidegger vil gerne vise, hvorledes omhu-strukturen også har sin grund, at meningen med omhustrukturen dybest set er tidsligheden, at det er tidsligheden, der er det hvorfra, som muliggør omhuen, hvilket også leder også mod den vigtige gentagelse.

3.4.6. Tidslighed og gentagelse

Tidsligheden er allerede til at ane ved den i-forvejen-for-sig-selv-allerede-at-være-i-(verden) som væren-ved-struktur, som Heidegger præsenterer. Eksistens og fakticitet er den hhv. fortidige kastethed og den fremtidige udkastelse af sig selv, mens den nutidige hjemfaldelse viser, at vi altid allerede er i et konkret nu, i en sammenhæng. Den tidslige karakter af denne struktur viser Heidegger i §65. I disse undersøgelser gælder det for som vidt om at vise, hvorledes det er muligt at gentænke tilstedeværen analysen i retning, at det ikke længere er med udgangspunkt i dagligdagsheden og hjemfaldelsen, men at tilstedeværen netop formår at hæve sig op og væk fra denne hjemfalden, som jo er den hermeneutiske voldsomhed Caputo talte om tidligere. Som Caputo skriver om tidsligheden af tilstedeværen:

“As projected, Dasein “comes toward” (zu-kommt) itself, toward its own deepest possibilities, and hence is futural (zukunftig). (2) As a factual being, thrown into the world, Dasein carries its past with it, not in the sense of that which is over but in the sense of what Dasein has been (gewesen) all along. Futurity and having-been are conceived not as opposites but as reciprocal reaching-over into each other. So when Dasein comes toward itself in its authentic potentiality for Being, it comes *back* to itself and *retrieves* that which it has been all along (SZ 325-26/BT 373). [...] (3) Finally, as being-alongside-other-entities, Dasein either comes back to itself authentically or fails to do so.” (Caputo 1987, s. 86).

Således kan Caputo også forklare, hvordan Heidegger ser det som tilstedeværens opgave, egentligt at tage denne opgave om forholden mellem sin egen fremtid og fortid på sig ved at forholde sig til sin eksistens og samtidig trække tydelige tråde tilbage til projektet, ved at vise, at gentagelsesstrukturen (med begreberne repetition og retrieval) er at finde som gennemgående tema for, hvorledes vi skal håndtere flux'en. Gentagelsesstrukturen er central, fordi det er her tilstedeværen i en forstand vender tilbage til sig selv, men stadig er fremadrettet. (Caputo 1987, s. 68). Gentagelse er, fordi de tre tidselementer i omhustrukturen hænger sammen og er uadskillige, og samtidig både nutidig og fremtidig. Det er en henten frem af fortiden, det som gør fremtiden mulig (Caputo 1987, s. 90). Sagt med andre ord det en forholden til den fakticitet som historien og traditionen bringer med sig, som hele tiden er på spil i en fremadrettet projektering.

“Den egentlige gentagelse af en fortidig eksistensmulighed - det at tilstedeværen vælger sine helte - grunder eksistentialt i den fremløbende beslutsomhed; for det er først i denne, at valget vælges, der gør fri til det kæmpende følgeskab og troskaben over for det gentagelige. [...] Gentagelsen af det mulige er hverken en gentilvejebringelse af det “forgangne” eller en tilbagekobling af “nutiden” til det “overståede”. Gentagelsen lader sig, udspringende fra et beslutsomt selvudkast, ikke overtale af det “forgangne” til atter en gang at lade dette vende tilbage til som noget fordums virkeligt. Gentagelsen *gengælder (erwidert)* tværtimod den forhenværende eksistens' muligheder. (Heidegger 2007, s. 422)

Her er det således tydeligt, at de tre tidsformer, det fremtidige, det nutidige og det fortidige til stadighed skal tænkes sammen og at gentagelsesfiguren viser denne cirkularitet. Gentagelsen er en gengældelse eller besvarelse (*erwidert* kan også oversættes til besvarelse) af de muligheder, der var før og svarer igen eller gengælder disse gennem et valg. Den cirkulære bevægelse viser, at det fremtidige ikke blot er ren mulighed, men mulighed eller ubeslutsomhed, som svarer tilbage på det, som eksistensen tidligere har svaret på og som derved også er det traditionen overleverer til tilstedeværen. Den cirkularitet, som Heidegger således indskriver i tilstedeværen, i forståelsen og i værket er den ontologiske model, som Caputo tager med fra Heidegger i sin videreudvikling af projektet om at kunne håndtere flux'en. Der er mange begreber og nuancer, som vi ikke har fået med, specielt af Heideggers samlede projekt i SZ, men også af Caputo selv, men det har netop været min pointe at rette fokus på den cirkulære gentagelse og søge at vise, at Evans & Reids kritik er blevet taget seriøst i udviklingen af et radikalt hermeneutisk ståsted og hvordan Caputo er sensitiv

overfor de aspekter, som vi har opstillet tidligere. Vi har også set antydningerne af, at der er tale om en form for overkommelse af de metafysiske sikkerheder, som nærværet evigt udsætter os for, men dette mangler vi stadig at godtgøre for i højere grad. Vi mangler med andre ord at få det radikale sat ind i vores radikale hermeneutik og det er derfor vi nu, for at følge Caputo videre, går i retning af tiden efter SZ.

3.5. Den hermeneutiske relation

Det hermeneutiske projekt hos Caputo går efter læsningen af Heideggers SZ over i sin anden fase (Caputo 1987, s. 95). Indtil da har Caputo fokuseret på, hvorledes hans version af hermeneutikken langsomt kom i stand hos Kierkegaard, Husserl og Heidegger i SZ. Caputo går derefter videre til at tage fat i hermeneutikkens udvikling efter SZ, med den sene Heidegger og med Derrida som inspiration. Caputo vedkender Gadamer, men slår fast, at han ikke passer ind i Caputos projekt om *radikalisering*, og derfor vil jeg ikke gå nærmere ind i den retning af hermeneutikken. Vi er som nævnt interesseret i Caputo og i radikaliseringen af hermeneutikken i dette speciale og dette er Gadamer ikke en del af ifølge Caputo (Caputo 1987, s. 108), hvorfor jeg ikke her vil grave dybere ned i dette, men i stedet vende blikket tilbage mod Heidegger.

Den sene Heidegger bliver som nævnt sin egen kritiker efter SZ ifølge Caputo. Den såkaldte vending (Kehre) i Heideggers forfatterskab får ham faktisk til dels (men ikke helt) til at opgive betegnelsen hermeneutik, hvilket vi skal se på i følgende afsnit. Først skal vi dog igen komme med et par bemærkninger. Spørgsmålet om Heideggers såkaldte vending er ganske omdiskuteret. Der findes forskellige tolkninger af hvorfor SZ forblev et fragmenteret værk i forhold til det tiltænkte projekt, hvor hele den annoncerede sidste del mangler. Dette er dog ikke noget, specialet vil forfølge yderligere ud over meget generelt, at sige, at spørgsmålet om væren blev, som vi så, bragt frem gennem en analyse af tilstedeværen i en fundamentalontologisk undersøgelse af denne i SZ. Dermed blev vi klogere på tilstedeværen, men vi fik ikke den tidlige struktur af tilstedeværen overført til væren selv, det skulle ske i de manglende dele (Figal, 2010, s 88-89).

Dette opgav Heidegger imidlertid at få skrevet som en direkte fortsættelse og begyndte i stedet at forfølge spørgsmålet ad andre veje. Dette er blot for at forstå, hvorledes vi går i retning af den sene Heidegger. Pointen hos Caputo er nemlig, at mange af de samme grunderfaringer og problemer stadig er aktuelle, heriblandt også de hermeneutiske, men at han i høj grad går væk fra meget af terminologien fra SZ for i stedet at fokusere på væren generelt set (Caputo 1987, s. 96).

Derudover tager Heidegger også spørgsmålet om sproget op til revision og fokuserer en stor del af sin sen-filosofi omkring forholdet mellem sprog og tænkning, hvilket også er her hermeneutikken igen kommer på banen.

3.5.1. Tænkningen og det åbne

Eftersom Caputo har fokus på den hermeneutiske side af Heidegger, er det en mere rettet læsning af den sene Heidegger, som han præsenterer. Caputo vender sig primært i retning af to af de senere og sprogligt orienterede værker, hvorudfra han tolker den sene Heideggers kritik af det hermeneutiske projekt, nemlig værkerne *Gelassenheit* og *Unterwegs zu Sprache* hvori Caputo ser Heideggers behandling af spørgsmålet om hermeneutikken, som netop er Caputos ledetråd. I forbindelse med disse værker karakteriserer han den sene Heideggers kritik af sig selv, som et forsøg på at komme væk fra den subjektivitetstækning, som han selv uintenderet blev fanget i med SZ:

He came to see that “transcendental-horizonal thinking” belongs to the metaphysics of subjectivity and hence, that “hermeneutic phenomenology” has its coat caught in door of Cartesianism. He delimited the notion of horizontality in favor of what he called the open, and he said that the metaphors of the circle were subjectivistic. But he meant by all of this not to abandon the fundamental project of hermeneutics altogether but to repeat it and transform it in a nontranscendental form and in a way which accorded with the dynamics of the “transformation of thinking”. (Caputo 1987, s. 96)

Med *Gelassenheit* søger Caputo at læse frem, hvorledes Heidegger forsøger at komme ud over sin tidligere horisont-tænkning i forbindelse med den hermeneutiske udlægning. Som nævnt tolkes alting inden for en horisont, af hvilken denne ting fremtræder (som vi allerede så med Husserl og som Heidegger på sin vis overtager i SZ). Denne form for tænkning vil den sene Heidegger gerne ud over ifølge Caputo og som et resultat heraf sætter Heidegger begrebet om tænkning centralt i sin sen-filosofi. For Heidegger gælder det om at komme til tænkning uden om de tidligere overleverede metafysiske begreber. I værket *Gelassenheit* læser Caputo en form for radikaliseret af, hvorledes tænkning kan ses som noget, der går forud og forsøger at nærme sig netop det, der konditionerer det, at vi overhovedet har forskellige mulige horisonter for vores erkendelse og som, hvis vi skal nærme os, netop bliver nødt til at gå videre end disse:

“genuine thinking, according to Heidegger after *Being and Time*, is effected only by relinquishing horizontal schemes. Although such horizontal schemes are the stuff of which scientific thought is made, they must be superseded in the more radical notion of “thinking” which the later Heidegger cultivates.” (Caputo 1987, s. 102)

Og dette betegner Heidegger som det åbne, hvorfra det, at vi overhovedet har mulighed for, *at* der er noget, der træder frem for os, stammer (Caputo 1987, s. 99-100). Dette åbne er således det, der gør, at vi på en eller anden måde hører sammen med verden, at der er noget og ikke bare intet. Det handler om at ville forklare, hvorledes der er noget, uden at det skal ende i en subjektivistisk fremtrædelse af ting-i-sig-selv. Det handler om at komme ud over, at ville forklare ting ud fra deres blotte transcendens siger Caputo og i stedet søge at finde det, der er forklaringen på den transcendens, den horisont, der lader tingene træde frem. At finde det, der gør, at både ting og fremtrædelse så at sige hænger sammen, selvom den måde at forklare dette på, måske gør vold ved at benytte begreberne ting og fremtrædelse, som peger i forskellige metafysiske retning, hvilket nok også er årsagen til Heideggers komplekse sprogbrug. Heideggers begreb får dette specielle forhold; at der er noget, der konditionerer selve den horisont inden for hvilken objekter fremtræder for os, som samtidig også er det, der lader os tænkingen nærme sig dette, og at dette er *Gelassenheit* (afslappethed eller holden hen-hed) (Caputo 1987, s. 101).

Dette er den forholden som kræves for at nærme sig det åbne, som konditionerer tingene. Man kunne måske med andre ord sige, at vi forholder os normalt til genstandene på en måde, hvor de er del af en eller anden form for horisont for vores erkendelse, og som er blevet analyseret i SZ ud fra tilstedeværen og dennes forholdemåder. Men; den måde, hvorpå tingene kommer til syne for os er konditioneret på en eller anden vis ud fra noget, der muliggør dette og det er det, som vi egentlig var ude efter i form af væren i SZ. Dette søger Heidegger stadig at nærme sig. Hvilket fører til en form for tredeling som Caputo præsenterer, der handler om 1) at der er noget ontisk, 2) vi forholder os til dette ontologisk, men 3) at der således også er noget (det åbne), der gør, at vi kan forholde disse ting til hinanden, at der er noget overhovedet, som konditionerer dem og som i Heideggers sen-filosofi netop ikke stammer fra os selv, men fra det åbne og det er kun gennem en *Gelassenheit* - en bestemt forholden som er afslappet, at vi kan lade dette åbne sig op for os, at vi kan modsvare det.

3.5.2. Sproget og den hermeneutiske relation

Det åbne, sammen med sproget og tænkning, er et centralt tema for Heidegger gennem sen-filosofien. Det er dog mest i forhold til den hermeneutiske udvikling at denne opgave (og Caputo) fokuserer og derfor er værket *Unterwegs zu Sprache* interessant, hvori Heidegger eksplicit forholder sig til det hermeneutiske projekt fra tidligere. Caputo siger således, at Heidegger ikke fuldstændig forkaster begrebet om hermeneutik:

Heidegger does not entirely jettison the word "hermeneutics" but suggest a deconstructive retrieval of it which, he admits, has a playful sense. [...] so that the hermeneut is to be compared to the messenger-god Hermes, bearing the tidings of the gods to men. By the tidings of the gods Heidegger means the various epochal destinies, the configurations which are given to Being, in the diverse epochs of Being. The hermeneut is one who can read and interpret (auslegen) and then present (darlegen) those destinies, understanding them as destinies. (Caputo, 1987, s. 103).

Man kan på sin vis også se, hvorledes Heidegger forsøger at kaste de mere rigide fremstillingsformer væk, hvor begrebernes udlægning og projektering måske stadig bar lidt for meget af arven fra Husserl, og Heidegger derfor følte behov for at gentænke hermeneutikken. Centralt for denne gen-tænkning er opgivelse af den hermeneutiske cirkel til fordel for en mere hermeneutisk relation (Caputo 1987, s. 104 og 106), hvor man således også kan se sammenhængen mellem de to værker, nemlig i en hermeneutisk relation, som forholder sig *gelassen*, som ser, at vi hører til i væren, men også hører væren, fordi det er centralt, at denne relation hører sammen med sproget (Caputo 1987, s. 104). Det er gennem sproget, at vi modtager beskeden fra guderne, fordi det er herigennem, at vi modtager besked, at vi meddeler os.

Sproget giver os en erfaring af det, som Heidegger her betegner som det to-foldige, som netop kan siges at være en forholden til eller en åbenhed overfor den ontologiske differens, altså forholdet mellem det værende og den måde som dette værende kan udlægges (og bliver udlagt) forskelligt. Men det er ikke helt let at repræsentere denne relation, ligeså vel som det ikke er let at tale om sproget, fordi man er nødt til at bruge sproget til at tale om sproget, og derfor ikke kan tale fra sproget, når man taler om sproget. Dette skal ikke længere ses som en cirkel, men nærmere som en mere grundlæggende erfaring af den hermeneutiske relation (Caputo 1987, s. 106). Caputo betegner dette som en transformation i retning af en mere radikal hermeneutik. En der handler ikke blot om forståelse og udlægning, eller en ontologi i tilstedeværen selv, men en mere grundlæggende åbenhed

imellem udsigelse og sproget selv (eller tiltalen), mellem budskab og budbringer, mellem mennesket og væren (Caputo, 1987, s. 107). På den måde kan vi forstå de epokale modtagelser af skæbne, som var de forskellige måder, hvorpå væren og det værende hænger sammen på. Vi vende tilbage til, hvorledes dette kan forstås, efter at vi har fået læst Derrida ind i Heidegger.

3.6. Tegn, gentagelse og dekonstruktion

På vores vej mod den radikale hermeneutik tager Caputo fat i den franske filosofi Jaques Derrida. Som nævnt fulgte hermeneutikken flere forskellige udviklingsretninger efter Heidegger og den, som Caputo finder mest prægnant til at tage den mere radikale side af hermeneutikken til det yderste er Jaques Derrida. I Caputos læsning bliver Derrida central, som en kritiker, men også som en der viderefører Heideggers projekt. For Heidegger var det store projekt, som skulle have været sidste del af SZ netop en destruktion af den tidligere filosofiske metafysik. Målet var allerede her at komme ud over metafysikken, at nå videre, men ifølge Derrida nåede Heidegger ikke selv langt nok i denne bestræbelse (Caputo 1987, s. 118 og 154). I stedet indsatte Heidegger blot væren og sandhed (som *aletheia*) ind på den plads, der tidligere var optaget af alt fra idéer over substans til vilje (Caputo, 1987, s. 153).

I stedet ville han gøre op med denne tænkning og søge gennem sit dekonstruktive projekt at vende hermeneutikken på vrangen så at sige. Derfor er Derrida interessant set i lyset af den radikaliserende Caputo stiller hermeneutikken overfor. Men hos Caputo bliver det også et projekt, hvor hermeneutikken får lov at svare tilbage. Hvor Derrida og Heidegger mødes, hvor Heidegger får lov at blive læst igen i lyset af Derrida og spørgsmålet bliver om der kan være en hermeneutik efter Derridas kritik af denne (Caputo 1987, s. 155). Først skal vi dog se, hvorledes Derridas projekt kan siges at være et opgør med metafysikken, og hvorledes dette kan ses ud fra spørgsmålet om at blive ved usikkerheden, som er vores ledetråd.

3.6.1. Tegn, spil og oprindelse

Derridas projekt kan ifølge Caputo grundlæggende ses som en kritik af nærværs-metafysikken (Caputo 1987, s. 116). Heri bliver spørgsmålet om hermeneutik allerede berørt når Caputos starter sin præsentation af Derrida ud med en læsning af Derridas essay *Structure, sign and play in the discourse of the human sciences* fra tekstsamlingen *Writing and Difference*. Det er her allerede tydeligt, at hermeneutik forstået som fortolkning bliver kritiseret, hvis der er tale om fortolkning, der søger at finde en oprindelighed; en oprindelig sandhed:

Turned towards the lost or impossible presence of the absent origin, the structuralist thematic of broken immediacy is therefore the saddened negative nostalgic, guilty, Rousseauistic side of the thinking of play whos other side would be the Nietzschean affirmation, that is the joyous affirmation of the play of the world and of the innocence of becoming, the affirmation of a world of signs without fault, without truth, and without origin which is offered to an active interpretation. This affirmation then determines the noncenter otherwise than as loss of the center. And it plays without security. (Derrida 1967, s. 369)

Alternativet er således en fortolkning der fokuserer på spillet, som opgiver tanken om en oprindelighed og et oprindelig nærvær og som i stedet accepterer den grundlæggende mangel på en endegyldig sandhed, som hermeneutikken kan finde frem til. En sådan fortolkning er, som vi kan se, inspireret af Nietzsche. Set i lyset af Caputo læsning af Derrida er dette derfor også her vi for første gang hører om spillet som centralt for vores forhold til den usikkerhed, der tydeligvis fører med opgivelsen af sandhed. Og central er samtidig også, hvilket jeg gerne selv vil fremhæve, at der spilles uden sikkerhed. Som vi så hos Evans & Reid var den store kritik, at sikkerhed ikke længere med resiliens var muligt. Dette bekræfter den radikale hermeneutik ud fra sin inspiration hos Derrida. Samtidig ser vi, at den radikale metafysik må forholde sig til, at tanken om oprindelse grundlæggende set må opgives. Dette gælder således i høj grad også den kritik som vi så af bæredygtighedsbegrebet tilbage i første afsnit. Tanken om oprindelse må opgives. Denne tankegang indoptager Caputo i sit projekt:

In the absence of something originary, interpretation ceases to be derivative, heteronomous, in exile, because the very distinction between between the original and the derivative, between nature and culture, autonomy and heteronomy, native land and exile comes undone. [...] On this interpretation of interpretation there is nothing original to interpret, and hence the very distinction between the message of the original text and the message bearing of hermeneutics breaks down. (Caputo 1987, s. 118)

Det handler om at blive ved spillet, ikke at ville pakke flux'en væk, sådan som Caputos begreb for det blev fremsat tidligere og det er i høj grad hos Derrida vi finder inspirationen til en sådan forståelse af ville blive ved spillet, ikke at ville falde tilbage i sikkerheden, men acceptere, at vi ikke er sikre, at der ikke er nogen endegyldighed i de sandheder vi opstiller, og således at metafysikken altid går på grund. Vi ser, at vi i hvert fald her lægger op til at tage usikkerheden alvorlig, sådan som Chandler også ville.

3.6.2. *Idealitet og oprindelse*

Vi har således fået præsenteret Derridas fokus på sprog og fortolkning, men som sådan ikke fået etableret, hvorledes dette er kommet i stand. Caputo præsenterer en grundigere læsning af Derrida ud fra dennes kritik af hhv. Husserl og Heidegger selv. Disse skridt er vigtige for at forstå, hvorledes vi overhovedet kan tale om tegn i det, som indtil nu har været et eksistentiel projekt og dermed også vender tilbage til gentagelsesproblematikken endnu engang. Vi vil blive ved livets sværhed, ikke gøre det umuligt.

Caputo går videre til Derridas genlæsning af Husserl, som er et tilbagevendende tema, for den tidligere Derrida, som behandler Husserl i sin første bog, som er en oversættelse af Husserls *L'Origine de la geometrie (Spørgsmålet om Geometriens Oprindelse)* med dertilhørende indledning af Derrida selv og i *La voix et le phénomène (Stemmen og Fænomenet)*. Grundlæggende set kan man sige, at Caputo allerede i sin egen gennemgang af Husserl har antydnet den splittelse, der var i Husserls egen filosofi mellem den mere radikale og proto-hermeneutiske side og så de metafysiske transcendentale tendenser. Det er i dette spil, at Derrida således sætter ind og søger at vende Husserl på vrangen, at få de mest radikale sider ud af ham for komme ud af nærværsmetafysikken og vise tegnenes spil:

According to Derrida, Husserl discovered this more radical repetition but always kept it under close guard of a metaphysics of presence. The aim of deconstruction, then, is to liberate Husserl's own most radical discoveries from the house arrest under which Husserl kept them. (Caputo 1987, s. 121).

Igen er gentagelsesfiguren den centrale ledetråd for præsentationen af Derridas læsning, som følger Caputos overordnede projekt, sådan som vi har set den helt tilbage fra Kierkegaard (Caputo 1987, s. 120) og som er Caputos overordnede mål med at inddrage Derridas genlæsning af Husserl. Central for dette, er den såkaldte grammatologiske reduktion som Derrida gennemfører og som har til formål at vise, hvorledes tegn som nævnt er udgangspunktet for enhver forståelse af erkendelse og at tegn grundlæggende set repræsenterer en gentagelsesfigur. Det som fænomenologien hos Husserl søger, er at komme forbi tegn, forbi repræsentationen til en ren praesens og dermed sætte den gentagende bevægelse som tegnet står for, fast. Det handler om at indse, at den konstitution af mening, som Husserl analyserer ikke har nogen ren praesens grund at lægge sig på, men at den består af en gentagende proces, hvilket er det, der gør at noget overhovedet konsolideres og holdes fast. "The presence of the present is derived from repetition and not the reverse" citerer Caputo Derrida fra *Stemmen og fænomenet* (Caputo 1987, s. 123).

Det handler om at tage tegnet alvorligt (i Derridas mere sprogligt orienterede analyse) som en evig repræsentation, som netop i sig indeholder en evig gentagelsesfigur. Dette bunder i erfaringen af, at det der gør, at et tegn kan indfange noget, som det skal betegne, ikke er nogen fast, evig sammenhæng mellem tegn og betegner, men et arbitrært forhold. Det eneste, der således knytter dem sammen er den gentagende brug af tegnet til at betegne og sammenhængen med andre tegn, som betegner noget andet.

Derrida gennemgår dette i en fremadrettet argumentation, hvor det handler om at vise, at Husserl faktisk også er fanget i denne bevægelse, selvom han forsøger at undslippe. Her knytter Caputo an til Derridas læsning af *Geometriens oprindelse*, hvor Husserl har forsøgt at spore, hvorledes geometriens idealitet opstår. Det er Derridas pointe, at dette altid foregår gennem sproget; gennem tegn, i en gentagende proces (Caputo 1987, s. 131) og Caputo fremhæver samtidig, at det er Derridas fortjeneste i *Stemmen og Fænomenet* at vise, at selv den indre monolog, vi har kørende inden i os, altid indeholder sprog og tegn, fordi den gentagende proces aldrig er sig selv helt lig og dermed i sidste ende, en andethed, en gentagende andethed, fordi tegn altså er pladsholdere, de er aldrig det samme, som det de repræsenterer, der er altid noget, der slipper uden om så at sige (Caputo 1987, s. 135)

“What is structurally necessary to the sign is the capacity to take the place of another, to stand for something else (für etwas), to hold the place for what is absent. The whole merit, the great power and productivity of signs, is precisely their ability to function in the absence of their objects. Were we always saturated by presence signs would indeed be useless. (Caputo 1987, s. 140)

Dette gør, at Derrida kan gå videre til at sige, at bag om den monologiske dialog, som Husserl ser som helt fri af sprog, faktisk er et helt system af tegn, der kun henter deres betydning ud fra hinanden, ikke ud fra en eller anden oprindelig mening (Caputo 1987, s. 138) og som henter deres kraft netop i det, at de er tegn, at de står i stedet for noget, at de altid ikke er helt til stede. Og dette gør, at tegn er frigjort fra den metafysiske spændetrøje, som Husserl stadig ikke formår at sætte dem helt fri af. Fordi de er pladstagere, er sproget faktisk frit til det spil af forskelle, af *différance*, som Derrida er berømt for at betegne det. De kan skabe ud af dem selv (Caputo 1987, s. 141-142).

“Signs are a “system” [...] of repeatable traces whose very repeatability makes it possible to generate sense in the first place and impossible to stop altering whatever is produced. [...] to interpret is to repeat, and to repeat is to make and remake. And if interpretation always involves a hermeneutic, this is a hermeneutic of productivity, alteration and re-reading.” (Caputo 1987, s. 142)

Dermed får Caputo med tegn-problematikken hos Derrida vist, at gentagelses-problematikken også er på spil her. Og, at denne forskel og gentagen er af positiv betydning i den forstand, at den giver os mulighed for at sætte os fri. Det er muligt at se, at metafysikken ikke låser os fast, at vi skaber mening og at denne hele tiden ændres.

3.6.3. *Dissémination og gentagelse*

Denne frisættelse af mening og tegn betegner Derrida senere dissemination. Et begreb, der oversat betyder noget i retning af udsåning, eller "*udspredelse af sæd for at den kan spire*" (Raffnsøe, 2003, s. 261). Men begrebet trækker også på en forbindelse til det græske *sêma*, der betyder tegn. Der ligger i begrebet dermed en vis form for bevægelse, der handler om en allerede opdelt eller splittet betydningsskabelse, som frisætter mening, fordi den netop ikke er fikseret. Det er en forstyrrelse af semantik, fordi det ikke handler om en fælles og sammenhængende mening, men at det altid er muligt at udså betydning, som ikke er dækket i selve den sematiske mening. Caputo illustrerer dette ved at fremhæve, at mod Husserl så har sproget en evne til at frembringe fuldstændig gyldige udsagn, uden at de giver nogen mening. Der er muligt at se, at tegnet faktisk kan sættes fri og ikke betegne noget (Caputo 1987, s. 148). Dette sætter faktisk sproget frit, det skaber f.eks. muligheden for poesi, litteratur med mere og det skaber også muligheden for at komme ud over metafysikken gennem produktiv gentagelse:

Dissemination is precisely productive repetition, a repetition which takes again (gentagelse) by taking differently, as opposed to re-productive, hermeneutic repetition which wants to escape the play by finding the high ground of the meaning which rules over any chain and keeps it in bounds. Unlike the repetition which repeats backwards, dissemination alters, modifies, transforms, links, transgresses, shifts (Caputo 1987, s. 151).

Vi har således med Derridas kritik og genlæsning af Husserl fået præsenteret nogle af Derridas grundlæggende begreber, *différance*, dissemination og grammatologi, og vi har fået sat dem ind i et projekt, der tydelig viser de radikale, post-metafysiske tendenser, som vi så var Heideggers udkast til en destruktion af ontologiens/metafysikkens historie. Vi har fået syn for sagen, når det kommer til at tage en anderledes ontologi, som tager den post-metafysiske drejning alvorligt, som vedbliver ved det komplekse og usikre, sådan som Chandler netop ønskede.

Men hvor skal vi gå herfra? Vi har set, at gentagelsesproblematikken var central, men vi mangler stadig at få bekræftet, om vi rent faktisk kan vende tilbage til en hermeneutik, om vi kan håndtere flux'en, som Caputo pegede på. Vi har set på tegnbegrebet, at vi altid har at gøre med et spil og en andethed. Med frisættelse af tegnet står Derrida for Caputo som den, der radikaliserer, endda sætter hele spørgsmålet om det hermeneutiske projekt op til spørgsmålstegn. Vi har set, hvordan Derrida satte sig op imod nærværs-tækningen og afviste muligheden for at kunne erkende det præsente rent ud, fordi det netop altid indeholder en forskel, en *différance* i sig, en afstand som er indstiftet, eller rettere, som kontinuerligt indstiftes, fordi vi bruger tegn. Men vi skal tage denne kritik længere ud, for hidtil har dette været en kritik primært rettet mod Husserl, men Heidegger går ikke fri. I Heidegger ser Derrida nemlig den ultimative nærværsmetafysikker, selvom Heidegger netop selv forsøgte at komme ud over dette. Hvorfor Derrida mener dette, og hvorfor dette faktisk i sidste ende ikke får Caputo til at opgive hermeneutik, skal vi se på nu.

3.6.4. Nærværsmetafysik og onto-hermeneutik

Selvom Heidegger selv forsøgte at bevæge sig ud over metafysikkens fastlåsning af væren i forskellige endegyldige termer, så er det Derridas pointe, at vi blot får indstiftet et nyt begreb hos Heidegger, begrebet om væren og meningen med væren, som tager pladsen for de tidligere metafysiske begreber (Caputo 1987, s. 153). Dette betegner Derrida som en *onto-hermeneutik*, og det gør, at Derrida ikke mener Heidegger får taget det opgør med metafysikken, som han egentlig synes at sætte sig for. Derrida anerkender dog også, at Heideggers tekstkorpus ikke er uden dens egen tvetydighed og Caputo indsætter derfor også et "næsten" ind i forhold til disse påstande (Caputo 1987, s. 154). For der er måske noget i Heidegger, der ikke helt indfanges i begrebet om onto-hermeneutik. Eftersom Derrida næsten også skylder meget af det dekonstruktive projekt direkte til Heidegger, så er det ifølge Caputo Derridas projekt at ville sætte Heidegger fri, dekonstruere, netop for at finde det radikale i Heidegger.

Caputo starter dog sin læsning af Derridas kritik af Heidegger ud med Nietzsche. Og eftersom kritikken i høj grad er hentet fra værket *Éperons: les styles de Nietzsche* (Sporer: Nietzsches stilarter) er dette ikke så mærkeligt. Hos Nietzsche finder Derrida nemlig den kritik af sandhedsbegrebet, som også rettes ind mod Heidegger. Heidegger selv, der kritiserede Nietzsche for at være den sidste metafysikker med begrebet om *Wille zur Macht*, bliver således vendt om og med Derrida bliver der argumenteret for, at han med den påstand missede den ironi, distance og nærmest komiske (tragiske) afstand, som Nietzsches

stil pegede på ifølge Derrida (Caputo 1987, s. 155). Dette fører til et opgør med sandhedsbegrebet, både i korrespondens form, som Heidegger også selv kritiserer, men også i Heideggers begreb fra grækerne; *aletheia*, afdækning. Det handler om at sætte sandheden fri, skabe mange sandheder, og lege med disse sandheder gennem forskellige stilarter.

Men også Heideggers egne tekster, anerkender Derrida, er ikke uden deres eget spil (her kan man bare tænke på Heideggers senere tekster). Her træder Caputo tydeligt frem for at fremhæve, at Derrida faktisk mister Heidegger en smule af syne. Derrida medgiver, at Heidegger åbner op for spørgsmålet, ikke om væren eller meningen med væren, men det åbne tredje, som vi allerede har behandlet lidt tidligere og dermed er på vej videre end de fasttømrede begreber, det metafysiske har tendens til at fastlåse. Derrida finder nemlig også visse tendenser hos Heidegger, der peger i retning af en anerkendelse af afgrunden, af det radikalt andet, der altid er med (Caputo 1987, s. 159).

Herfra bliver spørgsmålet for Caputo om hermeneutikken hos Heidegger, den hermeneutiske relation, sådan som vi så den tidligere, egentlig er en hermeneutik om muligheden for at læse et underliggende sandt budskab om væren, som blot er blevet læst forkert igennem tiden eller nærmere netop et projekt, som søger at komme forbi væren og meningen med denne (Caputo 1987, s. 170). Det er spørgsmålet, som Caputo gerne vil se nærmere på, i det han kalder Heideggers demytologisering ud fra Derrida.

3.6.5. Demytologisering af Heidegger

I Caputos læsning af Heidegger ud fra Derrida bliver det centralt at vise, at den radikale Heidegger, som Derrida får peget ud, men som han ikke bliver helt ved, faktisk giver os mulighed for at se Heidegger i et nyt og mere radikalt lys, hvor vi bliver ved de tendenser i Heidegger, der faktisk peger mod overkommelse af metafysikken. Caputo kalder dette en demytologisering af Heidegger, for at kunne bringe Heidegger og Derrida sammen, og vise, at Heidegger ikke nødvendigvis skal læses som en tænker, der forsvinder i mytologiske rekursen til metafysikken. Faktisk bliver dette i praksis til en vendten tilbage til Heidegger i en form for aktiv genlæsning. Måden Caputo vil vise dette på, er ved, mod Derrida, at argumentere for, at vi skal vende tilbage til den grundlæggende impuls igennem Heideggers forfatterskab, og som vi allerede så i SZ, nemlig at ville finde meningen med væren. Mening her forstået som det, *hvor-på*, noget lader sig projektere og dermed forstås. Hvis vi genkalder os den deling, der allerede blev introduceret i Heidegger-afsnittet mellem 1) Det rent ontiske væren, 2) Den ontologiske grund, hvorpå dette væren projekteres og slutteligt 3) det *hvor-på*, som den ontologiske grund selv er sat, som altså allerede er videre end det værendes væren,

videre end den ontologiske differens, men det, der skaber, opretholder eller konditionerer differensen selv (Caputo 1987, s. 173). Denne tre-delning, som allerede er at finde i SZ er helt central for Heidegger og det, som Caputo vil læse frem i Heidegger:

And so the "hermeneutic" task of *Being and Time*, which is the question of the "meaning" of Being, is not to come up with a new projection of Being but to find the hidden upon-which in terms of which the various metaphysical projections of Being are organized. The hermeneutic question is not intra-ontological but meta-ontological, as Heidegger says in the last Marburg lectures. (Caputo 1987, s. 173)

Hermeneutik hos Heidegger er derfor dybest set meta-ontologisk i Caputos læsning og dette gør således, at den ikke på samme måde falder i den metafysiske fælde, sådan som Derrida peger på. Det handler i Caputos læsning i stedet om for Heidegger at ville finde grunden bag de mange forskellige tolkninger af det værende, som noget bestemt. Ikke at ville ofre et nyt smart "det værendes væren", som skal erstatte substans eller idé. Caputo markerer også dette ved at sige, at han ikke er interesseret i den konkrete besked, men hele det post-system, der gør det muligt at modtage beskederne omkring væren (Caputo 1987, s. 174). Hermeneutik er derfor ikke et spørgsmål om at ville finde den rette besked, høre det rette budskab om, hvad det værende nu engang er. Eller; det er kun den onto-hermeneutik, som Derrida netop kritiserer, men den meta-hermeneutiske position som Heidegger faktisk sætter sig ind på, således Caputo, er det han betegner med den hermeneutiske relation senere, som netop er et spørgsmål om at tage et skridt tilbage fra konkurrencen om at finde det bedste navn for det værendes væren, og i stedet stille spørgsmålet om, hvordan det er muligt overhovedet at præsentere disse forskellige bud i første omgang. Eller sagt med andre ord, at ville finde det, som muliggør den ontologiske differens (Caputo 1987, s. 175).

Senere går Heidegger væk fra at benytte sig af begrebet om mening af væren og over til at tale om værens sandhed eller *aletheia*, selvom det er den samme problemstilling ifølge Caputo. Problemet med dette er dog, at selvom det godt nok synes at komme ud over de mere subjektivistiske problemer med meningsbegrebet, så falder det i endnu højere grad i den onto-hermeneutiske fælde, fordi det alluderer til spørgsmål om en endegyldighed sandhed, som blot skal graves frem og en afdækning af det virkelig sande budskab (Caputo 1987, s. 176). Her er det Caputos pointe, at selvom Heidegger ikke vil oversætte *aletheia*, så ligger afdækningsbevægelsen stadig under for denne form for fejlslutning i retning af det værendes egentlige væren og derfor foreslår han selv *a-letheia*, med bindestreg, for netop at tydeliggøre processen, hvormed det værende bliver tolket ud fra et bestemt væren, og hvormed forskellige epoker indstifter forskellige tolkninger af den ontologiske differens. A-

letheia er det, der muliggør forskellige sandhedskonstellationer gennem tiden, fra grækerne op til i dag, det er den proces, der hele tiden foregår, hvormed ting bliver afdækket som værende noget bestemt i forskellige konfigurationer gennem tiden (Caputo 1987, s. 177-178). Dette er således også opsummeret med Heideggers begreb om *Ereignis*, som oversat betyder hændelse eller begivenhed. Caputo lægger vægt på, at dette ord netop peger på denne bevægelse. Det er således ikke at forstå væren som hændelse, det ville bare være endnu mere metafysisk, det handler om at forstå hændelsen, hvormed det værende tilskikkes en bestemt væren og hvorledes den proces har foregået forskelligt gennem tiden. Hvorledes det skjulte er blevet u-skjult, til forskellige tider på forskellige måder (Caputo 1987, s. 182-183).

Der er en vis lighed mellem den forskelssættelse, som Derrida betegner med *différance* og det, som Heidegger ledte efter ved at sætte fokus på den ontologiske differens, nemlig ikke selve væren eller det værende, ikke engang forskellen, men det der konditionerer denne i den ontologiske differens, der således selv ligger uden for identitet/differens skemaet, men muliggør den og hvorledes der derfor ikke kun er en sandhed (Caputo 1987, s. 185). Dette er således i centrum for den radikale genlæsning af Heidegger, som Derrida initierede, men som vi kunne se også i høj grad blev afsluttet af Caputo selv i samarbejde med Heidegger. Derrida og Heidegger skulle som nævnt læses sammen, ind imellem hinanden og vi endte derfor med at tænke med Heidegger ud fra Derrida. Vi ser, at vi langsomt er ved at opbygge et fundament for at vi ikke skal resignere fuldstændig, selvom vi står overfor en radikal usikkerhed. Vi mangler dog spørgsmålet om, hvorvidt der så stadig er tale om en hermeneutik i det hele taget, om vi stadig kan forsøge at finde en måde at skabe en form for mening.

3.7. Bevægelse, spil og etik

Det er således Caputos pointe, at vi med denne radikaliserings ud i usikkerhed og de mange sandheder ikke, som man ellers skulle tro, bliver nødt til at forkaste hermeneutikken fuldstændig. Vi blev som nævnt ført igennem disse forskellige tænkere med spørgsmålet om bevægelse og med begrebet om gentagelse som speciel ledetråd for gennemgangen og som retningsgivende for den behandling eller håndtering af flux'en, som hele tiden har været målet. Igennem præsentationen har spørgsmålet om hermeneutik stået helt centralt. Der hvor vi er nået til nu, har vi fået nedbrudt alle metafysiske holdepunkter; opgivet idéen om en endegyldig sandhed, vist, at der altid ligger en *différance* i hvert et metafysisk skemata og i stedet indsat idéen om spillet som centralt og som muliggør en frigørende bevægelse. Ikke desto mindre kan al den usikkerhed, som vi har set også være skræmmende, angstprovokerende, ja ligefrem måske endda farlig, sådan som vi tidligere har set, så vi skal nu fortsætte i retning mod at finde en måde at håndtere dette på.

Her tæt på den sidste del af Caputos radikale hermeneutik, den del, hvor selve den radikale hermeneutik præsenteres, skal vi derfor fokusere på muligheden for at kunne handle. Ikke at resignere overfor usikkerheden. Vi fik forskellige tilgange præsenteret fra Heidegger og Derrida ift. denne usikkerhed og spørgsmålet er stadig det samme, hvordan får vi udviklet en retningsgiver for, hvordan vi kan gebærde os i alt usikkerheden, der ikke fører til resignation, men som heller ikke falder tilbage i den metafysiske tilstand, til oprindelighedsfortællingerne og en fjern, uopnåelig, men salig, fortid, som med bæredygtighed. Vi har også fået adresseret de mere eksistentielle pointer, som Evans & Reid lagde vægt på, og vi har i høj grad fået usikkerheden på banen, men nu ved vi snart ikke, hvilket ben, vi skal stå på. Det er som Caputo selv siger hans hensigt at genoprette eller genindsætte livet som noget, der er svært, men ikke umuligt (Caputo 1987, s. 209).

3.7.1. *Kinesis, spil og hermeneutik*

Første skridt mod håndteringen er som nævnt at få etableret, om der rent faktisk stadig er tale om hermeneutik. I udviklingen af en radikal hermeneutik er det ikke sådan, at vi skal opgive hermeneutikken helt, men i stedet tilbyder den dekonstruktive læsning af hermeneutikken hos Heidegger en anderledes hermeneutik, der i højere grad altid er på farten, som Caputo præsenterer det. En hermeneutik, som ikke sætter sig fast på at finde en allerede fastlagt mening, men som i stedet respekterer *kinesis*, begrebet hos Aristoteles for bevægelse fra potentialitet og ind i aktualitet.

What is all this undecidability doing? Instead of answering our questions, it keeps them astir, which is after all the works questions are cut out to do, their “proper” kind of *kinesis*. Undecidability is the way to keep questions in question. (Caputo 1987, s. 188)

Caputo sammenligner også dette foretagende med den sokratiske, idet den hele tiden åbner op, aldrig lader sig sætte fast, men evigt stiller spørgsmål og er mistænkelig overfor dem, der har fundet sandheden, der ved hvad det handler om. Og dette er ikke en decideret rar følelse, medgiver Caputo, hvilket får ham til at betegne det som en kold hermeneutik. En hermeneutik, der får det til at løbe koldt ned af ryggen, fordi vi ikke får lov til falde tilbage på metafysikkens forsikringer. Det er en hermeneutik, som således forstår, at mening er en effekt, det er ikke noget, der kan privilegeres, som kan vise sig at være sandheden (Caputo 1987, s. 190)

Spillet sættes herfra i højere grad ind som den centrale metafor for, hvorledes sådan en hermeneutik skal foregå. Spil var et begreb Derrida var glad for. Det er gennem idéen om spillet, at strategien frem mod den radikale hermeneutik langsomt bliver lagt for Caputo. Den ene af ingredienserne er således dekonstruktionen fra Derrida, som i spil-metaforen får rollen af at tjekke, om spillet er fair, at tjekke hvorledes spillet altid er sat op fra starten af, vise de betingelser, der foreligger for spillet (Caputo 1987, s. 197). Det samme gælder også for Heidegger, men i en ganske anden gestus, hvor det frigørende er mere skjult og tilbagetrukket. Heidegger benytter også begrebet om spil, dog et farligt eller dybt spil (s. 198), hvor det handler om at tage bevægelsen alvorligt, og blive ved *kinesis*. Dette er hos Heidegger allerede tydeligt i SZ ifølge Caputo, fordi *væren-mod-døden* handler om at holde sig i bevægelse, og handler om ikke at slå sig ned i dagligdagen, men holde bevægelsen i sig selv åben. Det var allerede tydeligt med begrebet om eksistens og egentlighed i SZ, selvom det, som det også blev kritiseret af Derrida, selv får en alt for metafysisk tone (Caputo 1987, s. 199). Heidegger sætter sig derfor, i Caputos øjne, for netop at holde os til spillet, men i en mere alvorlig forstand, hvor døden og angsten er retningsgivende for at kunne ryste os op, kunne give os det kolde gys, der åbner os op overfor spillet (Caputo 1987, s. 201) og som dermed holder det filosofiske problem om eksistensen åben for os, jf. Evans & Reid endnu engang, hvilket vi vender tilbage til:

The way to keep the play in play is to keep death in play, to keep mortality, to keep the movement toward death in motion (“to cultivate death as a possibility”). [...] According to Heidegger, being mortal also means - and this you get on the country

path, not a paved street - a heightened sense of being earthly, of arising from, depending upon, and returning to the "earth". (Caputo 1987, s. 203)

Vi er menneskelige, vi kommer fra jorden og den radikale hermeneutik holder os åben for dette aspekt. Med Heidegger får vi dette sat i fokus, vi bliver ved det og en resilienslæsning med udgangspunkt i den radikale hermeneutik vil derfor også være sensitiv over for dette aspekt, hvor spillet hos Heidegger faktisk er farligt. Det er ikke rart, fordi det hiver os ud af vores daglige omgang, vores sikkerhed. Spillet er uden et hvorfor, det spilles bare. Spillet spiller og det handler om at vedkende sig spillet og indse, at vi ikke kan styre spillet (Caputo 1987, s. 202), hvilket er det, som døden som mulighed hjælper os til.

For at vise, hvorledes dette så nærmere spiller sig ud i forskellige henseender, hvorledes vi på forskellige områder godt kan tale om muligheden for at håndtere flux'en, så tager Caputo i sidste del af sin præsentation fat i tre forskellige områder som er inspireret af Kants tredelte spørgen; hvad kan jeg vide, hvad bør jeg gøre og hvad tør jeg håbe på? Først skal vi derfor igennem videnskab og etik inden for en postmetafysisk ramme og sluttelig bliver det religiøse eller manglen på samme til genstand for en postmetafysisk revision. Caputo vil vise, at radikal hermeneutik og postmetafysik ikke udelukker os fra at tale om rationalitet (omend i anden form) og eller fra at forholde os etisk (omend ikke en værdi-baseret end af slagsen). Caputo betegner disse som en postmetafysisk rationalitet og en disseminations etik, som i sidste ende leder hen mod begrebet om en "åbenhed over for mysteriet", som markerer den sidste del. Lad os tage dem efter tur.

3.7.2. Rationalitet og videnskab

Caputo starter ud med at gå til videnskaberne, for som han siger er det her, det kan være sværest at acceptere snak om spil, og at der ikke kun er én sandhed, men mange. Ikke desto mindre mener Caputo, at dette faktisk er et meget naturligt sted at starte og argumentet for dette finder han hos Thomas Kuhn og dennes *The Structure of Scientific Revolution* fra 1962. Caputo finder her skytset til at vise, hvorledes videnskab allerede selv indeholder disse postmetafysiske erkendelser, som teorien om paradigmerne inden for videnskaberne i Caputos læsning peger på. De flere sandheder, som åbenbarer sig i epoker, for at bruge Heideggers termer.

Det er ikke min hensigt at forholde mig til om Caputos læsning af Kuhn kan kontesteres, men nærmere at vise, at usikkerheden ikke umuliggør viden fuldstændig. Centralt er, at spørgsmålet om rationalitet og irrationalitet inden for videnskaberne i Caputos læsning (som her lyder meget inspireret af f.eks. Foucaults analyser af videnskabernes epistemer),

peger på, at dette netop er et spørgsmål om synspunkt ud fra det paradigme, der er fremherskende. Det fremherskende paradigme bestemmer, hvad der er rationelt og hvad der anses for irrationelt (Caputo 1987, s. 215). I den revolutionære fase hos Kuhn handler det imidlertid om, at der er opbrud, forskellige forståelser (og dermed forskellige paradigmer i sidste ende) er inkommensurable og at de mangler en fælles standard ud fra hvilken de kan bedømmes, der er altså for mange sandheder, som vi så det tidligere. Derfor er vi kastet ud i usikkerhed, ud i fluxet så at sige og der er ingen guidelines for, hvorledes vi skal begå os, men ikke desto mindre eksisterer videnskab stadig, ifølge Kuhn.

I sådan en usikkerhed kan end ikke begrebet *phronesis*, som ellers er populært, bruges i Caputos øjne, eftersom *phronesis* handler om at applicere allerede kendte schemata (Caputo 1987, s. 216). Det handler om at arbejde inden for det kendte paradigme, den etablerede orden og finde sin vej (Caputo 1987, s. 217), vi skal have noget grundlæggende set anderledes på banen, der skal gøre os i stand til at navigere i usikkerheden, men derfor er dette ikke et spørgsmål om, således Kuhn i Caputos læsning, at ville opgive fornuften, men snarere give en mere fornuftig fornuft, som ser sandhederne som det de er, paradigmatiske. Dernæst gælder det om ved at vende os mod spørgsmålet om etik, om værdier og dermed også om retningslinjer for vores handlinger for at se, om vi her kan pege på noget, der peger ud over *phronesis*.

3.7.3. Eskatologi og ydmyghed

Det efterfølgende spørgsmål for Caputo er etikens mulighed i det post-metafysiske. Hvis vi ikke længere, som hos Kant, kan placere moralen på et fast grundlag, er det så overhovedet muligt vide, hvordan vi skal handle, hvordan vi skal gebærde os? Igen tyer Caputo til Heidegger for inspiration, hvor etik hos Heidegger kommer til at blive et spørgsmål om en mere oprindelig etik, som skal erstatte den metafysiske værdi-baseret etik, der præger scenen (Caputo 1987, s. 236 og 240). Den oprindelige etik i Caputos læsning er nært forbundet med spørgsmålet om sandheden, som åbenbarer sig om væren gennem tilskikkelser, den bevægelse vi tidligere har præsenteret. Det handler om at være åben for denne og dette er det etiske imperativ i Heideggers tækning ifølge Caputo. Den er mere oprindelig i den forstand, at den skærer dybere end de forskellige etiske teorier og standpunkter og søger at indfange selve værens forskellige tilskikkelser til forskellige tider (s. 237). Man kan sige det sådan, at den tilskikkelse af væren, som en given epoke er præget af også har praktisk betydning. Den har betydning for den måde vi lever vores liv på (s. 237).

På den måde får Heidegger således kritiseret den mere gængse værdi-baserede etik, men for Caputo er dette imidlertid ikke radikalt nok. I stedet sætter Heidegger sin egen mere oprindelige etik ind, som Caputo betegner med begrebet eskatologi:

My difficulty with Heidegger is not that he has no ethics but that his ethics is eschatological, and it is eschatology which causes all the trouble. [...] The question of a postmetaphysical ethics, thus, must be approached in connection with the delimitation of eschatological metaphysics which we have been pursuing. [...] And if the truth of Being means the primordial *ethos*, then in the end there is no primordial *ethos*, but only the manifold senses of ethos, the array of historical differences. (Caputo 1987 s. 238)

Den eskatologiske etik, som Caputo har noget imod er den etik, der leder en gylden oprindelse, som ligger tilbage i fortiden, og som vi kun kan se tilbage mod med længsel. Hos Heidegger rækker dette helt tilbage til førsokratikerne, den gyldne græcitet, fordi vi allerede med den filosofiske etik (hos Platon og Aristoteles) falder i den metafysiske fælde, som søger at indfange væren. Men Caputo ser som sagt et stort problem i den oprindelighed, som det eskatologiske fører med sig, fordi det indstifter en drøm om noget, som vi aldrig kan opnå, i hvert fald af os selv (Caputo 1987, s. 241). Den tabte oprindelighed, hvorved vi igen ser, at dette også kan forholdes til bæredygtighedsproblematikken og den oprindelige balance med naturen, hvorfra vi har fremmedgjort os. Dette fører derfor naturligvis en dekonstruktion med sig, som for Caputo handler om at vise, som vi så tidligere, at enhver idealitet altid indeholder noget, der undslipper, en *différance* i sig. Dette må derfor også gælde græciteten, at denne ikke udelukkende var en gylden æra, som vi evigt må skele tilbage til og håbe på at kunne finde noget, der kan hjælpe os, men at der altid også var mere, at der altid er noget i en sådan idealitet, der er forskellig fra denne (Caputo 1987, s. 257). På den måde, når vi frem til Caputos begreb om en disseminations-etik, som skal sættes i stedet for den eskatologiske længsel efter nostalgi. En sådan etik tager det post-metafysiske faktum om de mange sandheder på sig og den usikkerhed den fører med sig. Det muliggør den faktisk dybest set:

The thought of the flux does not leave action behind, does not let us enter a new world, make a leap into a different sphere where there is no longer any need to act. The thought of the flux remains always and already in the same sphere, faced with the demand to act but now with a transformed relationship to action. We act not with the security of metaphysical foundations but with a raised awareness of the insecurity to which we are exposed. (Caputo 1987, s. 239)

Det handler om ikke at ville arrestere spillet, men at blive ved det, blive ved usikkerheden (Caputo 1987, s. 257), Det handler om at sørge for, at vi stadig kan handle. Det er vigtigt i den henseende, at det ikke handler om at umuliggøre handling, at vi skal stoppe med at lægge planer helt og aldeles, det kan vi faktisk ikke (Caputo 1987, s. 258). Det handler i stedet om at vi skal se disse konstellationer, disse forskellige skemaer, som vi ikke kan undgå at forsøge at fange flux'en med, men snarere, at disseminations-etikken holder os fast på kontigensen af disse forskellige forsøg på at holde fluxen nede. At den dermed viser os, at dette netop ikke kan gøres. Dette fører også til to vigtige begreber for den forholdemåde, som vi skal udvise. Nemlig med en vis forsigtighed og ydmyghed (selvom Caputo erkender at dette begreb har en vis metafysisk klang over sig) over for vore faste reglers midlertidige status (Caputo 1987, s. 258). Dette er ganske centralt for den måde, vi skal forholde os, det er handlingsanvisende i etisk forstand, men har således også betydning for vores forholden til usikkerheden grundlæggende set. Caputo uddyber også ved at kalde disse to vigtige forholdermåde overfor usikkerheden for dyder (igen et vist metafysisk islæt, derfor sat i anførsel i citatet) og fremhæver, at dyd på latin *virtus* indeholder et element af hårdhed:

A cautious humility and compassion are the first "virtues" which the flux breeds [...].

Virtus in Latin has the sense of strength, the hardness which can take a beating, which can get along without comfort. (Caputo 1987, s. 259)

Det handler om at udvikle en hårdhed, som kan gøre os i stand til at håndtere flux'en og usikkerheden. At kunne se skemaerne ud fra det de er. Dette er som vi så tidligere sammenlignet med en sokratisk forholden, en sokratisk spørgen, som ikke lægger sig fast, men som er mistroisk overfor alle, der har fundet sandheden, specielt også i forhold til dem, der har magten, dem som udstikker retningslinjerne. Der er ingen retningslinjer for en sådan etik af dissemination, den skal hele tiden, som vi så med Derrida, holde sig i gang, stille spørgsmål, forflytte og skifte, sørge for at holde spillet frit. Vi mangler nu blot at få præsenteret det, som vi i sidste ende tør håbe på.

3.7.4. Det tragiske og det religiøse

Til slut i Caputos projekt bliver begrebet om *Gelassenheit* igen fremhævet. Som nævnt var der tale om en form for afslappethed, laden væren, holden hen-hed, som kendetegnede *Gelassenheit*. I Caputos læsning bliver den postmetafysiske etik også til et spørgsmål om *Gelassenheit* i den forstand, at radikal hermeneutik også fører til samme bevægelse i retning af en gennembrud af en art, en erkendelse af, at vi ikke har svarene, at vi ser afgrunden, som Heidegger ville sige det (Caputo 1987, s. 269). Det, der således åbnes op for er netop

mysteriet, som en form for andethed, den form for usikkerhed vi oplever, når vi ikke kan få tingene til helt at passe og det er denne model eller bevægelse, som Caputo peger på. Erfaringen af grundliggende usikkerhed.

Denne opgave har ikke til sinde at gå ind i en dybere diskussion af de mystiske elementer, men blot holde for øje, at Caputo i sin analyse derefter retter sit blik mod ansigtet inspireret af Levinas og i en fænomenologisk forstand søger at analysere, hvorledes ansigtet har evnen til at skjule og vise på samme tid, netop ved at være et sted, hvor spillet, hvor usikkerheden spiller ind (Caputo 1987, s. 274) Set i lyset af denne opgave er det interessante i højere grad hvorledes Caputo ud fra sin analyse af ansigtet går i retning af den bestemte modus af ansigtet som han betegner "*the face of suffering*" (Caputo 1987, s. 277). Det er med andre ord i lidelsen, at Caputo finder ansigtet mest prægnant i forhold til at undgå at falde tilbage og arrestere spillet. Det falder meget godt i tråd med de tidligere analyser, hvor døden og angsten netop viser os noget, der normalt undfanger sig og lidelsen er også et af de aspekter ved resiliens, der blev lagt vægt på, f.eks. fra Evans & Reid i deres forholden den til grundliggende sårbarhed af det resiliente subjekt. Hos Caputo bliver de lidelsens ansigt, der fanger hans interesse og som synes at pege på vold, på en voldsomhed, (Caputo 1987, s. 277) som forstyrrer det normale. Synes at være forkert og som fører os i retning af fluxet, af usikkerheden.

Suffering exposes the vulnerability of the human existence, its lack of defence against the play of the flux. [...] Suffering is the best refutation of what Heidegger calls subjectivism and metaphysical humanism, for nothing demonstrates more forcefully the limitation of the "conscious subject" and human powers, than blind and fortuitous violence. (Caputo 1987, s. 278)

Caputos analyse af lidelsen fører ham derfor i retning af en dikotomisk tilstand mellem to måder at forholde sig til denne på, hvor han ikke umiddelbart synes at kunne vurdere den ene over den anden, fordi der ikke er en målestok for at kunne vælge dem (Caputo 1987, s. 287), det er netop et valg og Caputo søger blot at holde debatten åben, som han siger (Caputo 1987, s. 285). De to måder betegner han hhv. religiøs og tragisk.

Den religiøse er den, der ikke vil eller kan finde mening i lidelsen andet end, at der må være noget andet end lidelse og dette findes i det religiøse (Caputo 1987, s. 280). Den tragiske derimod er den, der som Nietzsche (den tragiske per se), accepterer lidelsen som grundvilkår, at der ikke kan være liv uden lidelse (Caputo 1987, 283). Her er lidelse ikke længere en overtrædelse eller en krænkelse, men en del af livet, det kan ikke udelukkes fra livet. Caputo er således ikke ude på at vælge endegyldigt side i den forstand, men vise os,

de forskellige responser, som den radikale hermeneutik kan afføde set i lyset af lidelsen, der viser os afgrunden, hvis vi tør være ved den og derfor afslutter Caputo også med at sige, at man nok ikke helt kan være den ene eller den anden, for så ville man jo have låst sig selv fast, stoppet bevægelsen og det har jo været målet hele tiden at holde os i bevægelse, og ikke at ville stoppe spillet.

3.8. Et spørgsmål om håndtering af usikkerhed

Vi har nu fulgt Caputo hele vejen til enden. Vi startede ud med en udlægning, som pegede os i retning af, at resiliens-tænkningen havde brug for et andet fundament, en anden tilgang, som kunne godtgøre, at resiliens netop blev tænkt anderledes og mere ekspliciteret end vi tidligere havde set hos Chandler og i resignationsforståelse af resiliens. Vi havde opsat en række pointer, som vi skulle være opmærksom på og som guidede og stillede krav til vores nye gennemgang, som i høj grad var baseret på Chandler og Evans & Reid læsninger af resiliens. Ud fra disse inspirationskilder blev den radikale hermeneutik hos J.D. Caputo udlagt som værende et muligt alternativ, som kunne opfylde de krav, vi havde opsat. Det værende 1) en mere eksistentielt orienteret ontologi, som vi så blev baseret primært på Kierkegaard, i en vis forstand Husserl, og Heidegger hvor både døden og angsten, sammen med en fremadrettet forståelse var retningsgivende i denne sensitivitet.

2) Dernæst skulle vores radikale hermeneutik også leve op til kravet om at jf. både Chandler og kritikken af bæredygtighedsbegrebet, bevæge os videre og tage usikkerheden og post-modernismens umulighed af at finde sikkerhed i metafysiske begreber som subjektet og sandhed alvorligt. Dette fik vi set både ud fra en radikaliseret af hermeneutikken ud fra den sene Heidegger, men i høj grad også hos Derrida. I gennemarbejdning af Caputos projekt blev det således vist, hvorledes dette rent faktisk også kunne godtgøres ud fra Caputos projekt. Det førte således til en kold og radikal hermeneutik, som sigtede på, at ville blive ved usikkerhed, ikke at ville forfalde til tryghed og sikkerhed at ville holde os i bevægelse, evigt stille spørgsmål.

Det blev dog også sluttelig vigtigt at vise, at 3) den radikale hermeneutik stadig muliggjorde at vi kunne handle, at vi kunne gøre noget, selvom faste guidelines ikke blev tilbudt. Og at vi således ikke måtte kastes helt til ulvene og til resignationen, som netop også var ledetråden fra tidligere. Vi fik set, at vi tværtimod godt kunne tale om viden i postmetafysisk forstand, eksemplificeret med Kuhns paradigmebegreb, at vi også kunne tale om en etik, dog en, der aldrig lagde sig fast, men hvor det galt om at åbne op.

En etik, der ikke var eskatologisk, men netop søgte hele tiden at være sensitiv overfor usikkerheden, men at dette dog også gør, at vi hele tiden må holde os åben overfor hvorledes vores handlinger påvirker, og hele tiden holde os åben visse dyder af usikkerheden. Sluttelig blev det til sidst taget op, hvorledes vi også stadig havde muligheden for enten en tragisk eller religiøs forholden som følge af den ansporelse, som lidelsens ansigt vækker i os. Opgaven, der dernæst står foran os i fjerde og sidste afsnit, er at skulle gentænke resiliensbegrebet ud fra den radikal hermeneutiske horisont.

4. Resiliensens radikale hermeneutik

Vi har fået vist, hvorledes den radikale hermeneutik opfyldte de kriterier, som vi opsatte for at kunne tale om en gentænkning af det ontologiske grundlag, for hvilken resiliens-tænkning kan basere sig, 1) den eksistentielle ontologiske sensitivitet, 2) den radikale usikkerhed i det postmetafysiske og 3) at vi stadig havde en vis form for handlemulighed. Spørgsmålet herfra bliver selvfølgelig om resiliens så overhovedet kan passe ind i denne radikal-hermeneutiske sammenhæng, da det jo er klart, at Caputo ikke selv har benyttet sig af begrebet. Det er opgaven i følgende afsnit at diskutere dette.

Dette vil blive gjort ved at trække en række tråde tilbage i opgaven og tage de punkter op, hvor jeg mener resiliensbegrebet kunne ses i sammenhæng med det radikale hermeneutiske projekt. Det handler dybest set om at udrede og diskutere, hvorvidt resiliens tilbyder os en mulighed for at begribe en erfaring, vi allerede har. På trods af den diseminative forskydning af betydning kan vi ikke tillade en fuldstændig tilfældig og helt ny betydningstilskrivelse af resiliensbegrebet inden for det radikale hermeneutik. Dette ville ikke blive gentaget af andre, hvis ikke de kunne genkende et eller andet i denne og uden gentagelse, ville der ikke være nogen videre betydningstilskrivelse i samme spor og dette var, som vi så, den eneste måde betydning kunne funderes på noget som helst, nemlig ved gentagelsen. Det handler derfor om at søge at finde en forståelse af resiliens, som vi håber kan genkendes i en eller anden forstand, måske ikke af Caputo selv, men i hvert fald af en læser af dette speciale.

For at kunne dette vil det være min pointe, at vi kort vender tilbage til selve begrebet om resiliens. Målet er at gentænke resiliens i lyset af den radikale hermeneutik. Dette vil mere konkret foregå ved at trække tråde tilbage til Caputos projekt, specielt selvfølgelig den sidste del, hvor den radikale hermeneutik præsenteres, men også, der hvor jeg finder det nødvendigt med fokus på relevante dele i tidligere afsnit. Først og fremmest må vi vende os mod ordet selv og forsøge at medgive den bevægelse, der ligger heri.

4.1. Genlæsning af resiliens

Resiliens består af to led. Det ene er *re-*, mens det andet er afledt af det latinske *salire*. Lad os tage dem efter tur. *Re-* er et ganske almindelig præfiks, som kendes fra mange ord, og som umiddelbart har to betydninger, nemlig enten tilbage (på engelsk *back*) eller det danske *gen-* (på engelsk som *again* eller *again and again*).

Salire afledt af *saliō* betyder at springe, at hoppe. Det er tydeligt, at der dermed let gåes i retning af den gængse forståelse af resiliens som evnen til at "*springe tilbage*". Lad os dog blive lidt ved disse to begreber hver for sig.

Hvis vi forholder os til præfikset re-, så er der som vi ser en dobbelthed, der bedst ses på dansk imellem gen og tilbage. Der er en forskel i forståelse af disse to begreber, som vi tydeligt har behandlet tidligere i begrebet om gentagelse eller repetition, som har spillet en ganske central plads i sidste afsnit. Her er det tydeligt, at Caputo netop vil have den gentagende bevægelse frem, som ikke var tilbageskuende, men som i sammentænkningen af Kierkegaard og Heidegger fik betydning af gen-tagelse og wieder-holung (wieder som tysk for igen eller atter). Det er tale om fremadrettet, men også cirkulær forståelse af gentagelse i den forstand, som vi har fået den præsenteret hele vejen gennem den radikale hermeneutik og bevægelsen, som vi medgav var en, der var grundliggende for den måde, vi forholder os til os selv, specielt, når vi opgiver faste beskrivelser, som subjekt eller selv, men blot tager om en fremadskuende beslutsomhed, der projekteteres og som tager sig selv igen, hele tiden gennem en gentagelse.

Pointen er herefter, at *salire* som er et spring faktisk viser en mere radikal side af det at tage igen. Når vi springer, så bevæger vi os ud mod det usikre i et lille øjeblik af frit fald. I det ene øjeblik er der, sådan som Kierkegaard også påpeger, en høj grad af usikkerhed, som gør at vi må være fleksible, være hårdføre, for at kunne tage dette spring og hvis vi skal blive ved med at springe og ikke bare låse os fast, så gælder den hårdførhed i endnu højere grad. Dette fører en forståelse af resiliens med sig som en gen-springsfigur - vi bliver ved at springe ud i det usikre, og vi er ved den bevægelse igen og igen, ligesom gentagelsen var en, vi skulle være ved og bekræfte igen og igen. Hvis denne bevægelse skal give nogen mening skal vi sætte den ind i kontekst af det grundlag, som vi har præsenteret. Kan den forståelse af resiliens passe ind i det radikale hermeneutiske projekt? Ledetråden for denne fremstilling vil være de tre aspekter, som jeg har forfulgt igennem opgaven nemlig hhv. 1) Resiliensbegrebets sammenhæng med usikkerhed, 2) det eksistentielle aspekt af resiliensbegrebet og sammenhængen her med angst og med døden, og sluttelig 3) at en tolkning af resiliens stadig giver os mulighed for at handle på trods af usikkerheden. Disse tre vil være en måde at adressere de tre elementer, som Caputo også fremhævede omkring viden/usikkerhed, lidelse/angsten og døden og etik/resignation.

4.2. Det usikre liv

Usikkerhed har været en grundlæggende tema gennem dette speciale. Først og fremmest var resiliens hos Chandler præget af et fokus på usikkerhed, fordi han ville placere resiliens på en ontologi af kompleksitet og emergens. Dette blev i denne opgave vendt og den radikale hermeneutik blev præsenteret som et alternativ, hvor usikkerheden stadig bliver taget alvorligt. Usikkerhed blev kritiseret hos Evans & Reid, fordi de mente, at vi havde brug for en sandhed, vi havde brug for metafysikken. Dette er ikke denne opgaves pointe. Som vi har set var det nødvendigt for os at få etableret et fundament, der netop ikke begik samme fejl som bæredygtighedsbegrebets lettere eskatologiske tendenser, men at vi i stedet fik taget usikkerheden ved hornene. Her blev specielt Derrida i Caputos læsning sat ind, både for at understøtte denne væren ved usikkerheden, men også netop for at præsentere mange af de argumenter, som understøttede dette. Der er med Derrida som nævnt ikke noget privilegeret sted, hvorfra vi kan hente sandheden, nogen grundlæggende fortælling som vi kan referere til.

I den forstand vil jeg medgive Evans & Reid, der netop siger, at uden nogen sikkerhed, er der ikke nogen sandhed i traditionel forstand, dermed mister vi den traditionelle forståelse af sandhed med stort S, som vi kan referere til, hvis vi tager resiliens alvorligt. Ikke desto mindre er det overfor dette speciales pointe, at dette netop ikke betyder vi opgiver sandhed fuldstændig, omend vi må være sensitive overfor dens mulige kontingens, sådan som vi så med Caputo læsning af Heidegger. Det handler om en sensitivitet overfor de forskellige epokers forskellige sandheder. Vi har set, hvorledes Caputo i sin gennemgang netop ikke refererede til sandhed, men til *a-letheia*, til den forståelse af det hvorfra forskellige sandheder kommer, bliver os tilskikkede. Der er en etableret orden, vi kan referere til, men vi bliver nødt til, således resiliensbegrebet, at være dennes kontingens bevidst. Resiliens handler om en vis agilitet overfor sandheden og en vis sokratisk følsomhed overfor hele tiden at ville stille spørgsmål til dem, der har fundet den.

Som vi så på citatet fra Caputo på side 67 i denne opgave, så gør ubestemmeligheden, at vi må blive ved med at stille spørgsmål og derved holde tankens *kinesis* i gang. Holde bevægelse i gang. Dette fordrer resiliens i dens ønske om, at vi hele tiden og igen skal springe ud på dybt vand. Ligesom gentagelsen fordrer en vedgående bevægelse af os, hvor usikkerheden vedkendes, fordi vi springer igen. Dette er grundlæggende usikkert, men sikkerhed fik os til at stoppe op, holde op med at springe. Resiliens gør os stærke nok til at turde springe ud igen, hvilket selvfølgelig er hårdt.

4.3. Det hårde liv

Hvis vi vender os mod den eksistentielle dimension af resiliensbegrebet er der som nævnt to grunderfaringer, som jeg vil holde i fokus her, angsten og døden. Som vi så var det Evans & Reids pointe, både at resiliens medførte en angsterfaring, at angsten var dybt forbundet med resiliens og at resiliens betød en bortvending fra døden, at vi med resiliens blev vendt væk fra denne. I den forstand var det deres pointe, at erfaringen eller i hvert fald en anerkendelse af ens egen død grundlæggende set, er en, hvis ikke positiv så nødvendig filosofisk erfaring, mens angsterfaringen grundlæggende set er negativ og skal fjernes. Overfor dette vil jeg nu sætte læsningen af den radikal hermeneutik, hvor det var tydeligt at disse to problemstillinger blev behandlet ud fra hhv. Kierkegaard og Heidegger i Caputos læsninger. Min pointe er således at vise, hvorledes jeg mener, set i lyset af den radikale hermeneutik, at både angsten og døden er to aspekter af det, at åbne eksistensens op for sig selv, at være ved sin eksistens og hvis resilienstækning indebærer begge aspekter, så taler dette rent faktisk til dens fordel.

Med angsten fik vi hos Heidegger lukket os op for sig selv, således at omhu-strukturen blev tydelig. Angsten er som nævnt ikke angst for noget bestemt, men nærmere en angst netop for intet. Resiliensbegrebet indebærer følgelig en angst, idet vi her er stillet over for den radikale usikkerhed, den mangel på sikkerhed, som vi ser følger med en resilienstækning, overfor f.eks. den eskatologiske tanke om en tabt oprindelighed, vi ikke har muligheden for at vende tilbage til. Dette gør også, at vi med resiliens ikke, sådan som Evans & Reid præsenterer det, mister muligheden for at forestille os en anden fremtid, men tværtimod at angsten viser os, hvorledes vores grundlæggende væren-i-verden på har en struktur af omhu, en tidlig struktur, der netop gør, at vi hele tiden projekterer fremad, lever vores liv fremad. At vi projekterer fremadrettet gennem vores forståelse og at gentagelsesmodellen, og dermed min pointe, også er en gen-springen i radikal forstand, som også viser os denne projekterende udlægning, som Evans & Reid mente resiliens lukkede af for. Vi låser os netop ikke fast med resiliens, men springer igen.

Ift. deres pointe omkring døden, så vi samtidig at dødserfaringen muliggjorde, at vi så vores væren i dens totalitet. Jeg vil mene, at både angst og døden er eksempler på de grænsetilfælde, som Caputo henter fra Jaspers og som Heidegger således er ude på at adressere. Resiliens er i mine øjne knyttet til dem begge i den forstand, at vi har set, at resilienstækning er forbundet med en grundlæggende usikkerhed, at resiliens er et udtryk for at vi dybest set holder eksistensens åben, at hvis vi er resiliente, så er vi ikke på vej tilbage i hjemfaldelsen til den dagligdagshed, hvor vi lader sikkerheden råde, men tværtimod netop

på grund af at resiliens faktisk formår at kunne holde det spørgsmålet om angst, som Evans & Reid medgiver er forbundet med resiliens, men specielt i sidste ende erfaringen af døden for øje. Dette er den direkte modsatte pointe af Evans & Reid, men jeg mener, at hvis vi ser det i forhold til den bevægelse, som Caputo finder hos Heidegger mellem gennem den hermeneutiske vold at være ved eksistens og så den mere uegentlige falden tilbage, så kræver den hermeneutiske vold en vis resiliens af os. Den kræver, at vi tør springe igen og igen, ikke blot gen-tage det, men faktisk springe igen, eftersom vi aldrig kan være sikre på, at det volden ikke i sidste ende gør os ondt. Det er hårdt på den måde, men lidelsen er som nævnt også et tema, der er forbundet med resiliens, om det er tragisk eller religiøst, men som vi netop ser, så er hårdhed nødvendig her. *Virtus*, som Caputo fremhæver. Og vi skal derfor, hvad enten vi sætter os imod lidelsen eller tager den som vilkår have resiliens, turde springe. På den måde er resiliens faktisk dybt forbundet med en dødserfaring, fordi vi springer og er ved usikkerheden, er ved grænseerfaringer, som gør os i stand til at fatte vores væren, netop i sin helhed og forholde os til døden - til vores eksistens. Dette fører derfor også videre ind i sidste spørgsmål, nemlig spørgsmålet om en etik og resiliens rolle i denne, og hvorledes vi så skal se resiliens som en form for hjælp til at handle.

4.4. Det resiliente liv

Vi har således fået vist, hvorledes resiliens i en radikal hermeneutisk forstand kan ses ud fra de punkter, vi har opstillet med hhv. usikkerhed og sandhed og den eksistentielle følsomhed. Ikke desto mindre, mangler vi stadig at få placeret resiliensbegrebet inden for det begrebsunivers, som Caputo præsenterer. Vi har medgivet, at resiliens passer på forskellige eksempler og aspekter, resiliens fordrer en gentagende springen, hvorved vi netop ikke falder til ro på metafysiske sandheder og springer frem mod eksistensens grænsesituationer for at holde os åben for den mere egentlige væren ved os selv, men vi mangler stadig at se, hvorledes resiliens giver os en sensitivitet overfor det etiske, giver os mulighed for ikke at ende i resignation, sådan som vi ellers har set var pointen hos f.eks. Walker & Cooper (2011), Evans & Reid (2014) og Hansen (2016).

Dette vil jeg søge at vise her slutteligt ved at placere resiliens inden for Caputos projekt med en påstand om, at resiliens kan tænkes ud fra den radikale hermeneutik. På side 56 i dette speciale så vi, hvorledes der på trods af de metafysiske konnotationer, at Caputo trods alt også arbejdede med visse dyder, som en disseminations etik stadig gav plads til. Dyder i den latinske oversættelse *virtus*, som Caputo fremhævede, peger netop på en form for styrke til at kunne håndtere slag, at kunne leve uden komfort, som vi så tidligere i sammenhæng

med lidelsen også. Når der tales om dyder er dette selvfølgelig et kontroversielt emne, hvor jeg primært vil fokusere på den forståelse som Caputo præsenterer og medgiver, at en sådan forståelse af dyd peger i retning af, at usikkerheden, etikken i post-metafysiske forstand sådan som vi ser den med en disseminations-etik kræver evnen til at kunne *modstå* en ukomfortabel situation.

Og her kommer vi langsomt i retning af hvorledes, vi så alligevel kan betegne den forholden, der ikke som *phronesis* inden for normalvidenskaberne applicerer allerede bestemte schemata, men som i stedet benytter sig af en etik af dissemination. Og til dette bruger Caputo faktisk begrebet *civility*, hvorved han spiller på, at begrebet både betyder høflighed direkte oversat, men også peger i retning af begrebet om borgerlig; civil.

If the Aristotelian *polis* demanded *phronesis*, that is, the skill to apply agreed-upon paradigm, the modern mega-*polis* requires civility, which is a kind of meta-*phronesis*, which means the skill to cope with competing paradigms. Civility is the virtue of knowing how to like and live with the dissemination of *ethos*. (Caputo 1987 s. 262).

Dette er således stillet op overfor *phronesis* begrebet, som ifølge Caputo netop hørte til den mere etablerede normalvidenskab, som ikke tager flux'et alvorligt, som i for høj grad knytter sig til de allerede etablerede kategorier og applicerer disse på nye situationer. Dette er for meget teleologi eller for meget eskatologi til at kunne betegne den radikale hermeneutiske erfaring, hvorfor et nyt meta-begreb er nødvendigt, hvilket hos Caputo bliver til *civility*. Caputo betegner *civility*, høflighed som værende en form for meta-*phronesis* for det moderne mega-*polis*, men *phronesis* indebærer, at vi ved, hvorledes vi skal handle i nye situationer, at vi kan tage almene regler og applicere i partikulære situationer i Caputos tolkning. Herover for, er det min pointe, at en meta-*phronesis*, som handler om at kunne håndtere usikkerheden, at kunne håndtere en multiplicitet af paradigmer, af sandhedens kontigens, af at skulle blive ved eksistensen og undgå hjemfalden. At alt dette ikke blot kræver civilty. At der er brug for noget, der i den forstand, som *virtus* også påpegede kræver en form for hårdhed - at der brug for resiliens. At resiliens er en *meta-phronesis*. En bevægelse, en dyd, en evne til at springe ud på 70.000 favne dybt vand, for at bruge et begreb fra Kierkegaard. Og at ville gøre dette igen og igen, fordi det er sådan vi bekræfter vores liv, bekræfter spillet og dette er i min tolkning resiliens. At turde være ved, at springe igen igen ud i ukendte situationer (*phronesis*), at have styrken til dette, selvom man ikke ved, hvad man skal gøre, men kun, at der skal gøres noget, og at vi ikke bare kan lade stå til.

Heroverfor skal det siges, at jeg ikke tilsigter at springet på nogen måde, sådan som Caputo også peger på (Caputo 1987, s. 239, se citat på side 73), må være et spring ud af denne verden. Det er det bestemt ikke for, så ville vi netop ikke være ved usikkerheden og spillet. Det handler om at blive ved denne.

Resiliens betyder således en gen-springen, en evig væren ved, at når vi står overfor usikkerheden, så er der altid et lille spring, som skal tages igen og igen, set i lyset af det usikre, men at vi også skal være ved dette igen og igen, så vi ikke låser og fast. På den måde får vi også åbnet op for at vi hele tiden er sensitive overfor vores dødelighed, som Caputo også fremhæver, at vi kommer fra jorden og skal tilbage dertil igen, hvormed vi også udvikler en vis ydmyghed og forsigtighed i den måde vi handler på, således at vi forholder os åbne og ikke falder ned i resignation over for den usikkerhed, vi ikke kan slippe fra.

Vi kan sige, at resiliens indebærer, at der ikke er tale om nogen dømmekraft eller praktisk visdom, som vi kan applicere, men snarere handler det om at være ved, at resiliens netop ud over at være en gen-springen stadig også har en sammenhæng med vedholdenhed, sådan om Holling allerede tilbage i 1973 gjorde opmærksom på. Selv i de situationer, hvor der bliver revet helt op, hvor katastrofen truer og hvor vi møder lidelsen, så er dette også stedet, hvor vi ved, at vi skal være ved vores egen eksistens, vores egen dødelighed, hvor vi bliver nødt til at springe igen og igen, fordi det nu engang er det, som det betyder, at være til uden nogen sikkerhed. Så er vi sårbare, og hvorvidt man så tager dette ud fra en tragisk eller en religiøs indstilling til lidelsen og sårbarheden, sådan som Caputo præsenterer den, det er ikke op til mig heller at sige med sikkerhed. Det ville jo netop være at låse sig fast, men jeg kan sige, at jeg dermed mener, at vi står tilbage uden at resignere over for de problemer vi står overfor i dag, men samtidig heller ikke påstår at vide, præcis hvad der skal gøres.

Konklusion

Herefter er det op til læseren at beslutte, hvorvidt denne tolkning af resiliens kan godtages. Specialet her haft som grundliggende ledetråd at gå til resiliensbegrebet med en form for åbenhed. Vi startede ud med at se, at resiliensbegrebet blev brugt i en række forskellige sammenhænge i og omkring bæredygtighedsdiskursen, hvor vi hurtigt blev opmærksomme på en vis retorisk forskydning mellem begreberne. Denne forskydning fik os til at undersøge, om resiliensbegrebet muligvis kunne forstås, som et svar på nogle af de problemer, som vi så bæredygtighed stod overfor, som et alternativ til dette. Vi så, at disse problemer i høj grad stammede fra en kritik af den forståelse, der lå til grund for bæredygtighedsdiskursen og som kunne betegnes post-moderne eller post-strukturel, som handlede om den sikkerhed og linearitet, som bæredygtighedsdiskursen stadig var fanget i.

I andet afsnit blev resiliensbegrebet præsenteret som et umiddelbart alternativ i dets opgør med stabilitetstankegangen, men det blev også klart, at vi i den forstand blev nødt til at undgå den resignerede tilgang, som nogle tolkninger af resiliens førte med sig, hvor der ikke var andet at gøre, end at udvikle resiliens overfor katastrofen, der uundgåeligt kommer. Dette gav os første kriterie for en genlæsning, nemlig en mulighed for at kunne gøre noget, at kunne handle ud fra resiliensbegrebet, ikke bare resignere. Herefter blev det også præsenteret, hvorledes, der er opstået en form for tvedeling i resiliensbegrebet mellem en hhv. praktisk eller akademisk, og at denne tvedeling blev taget op også hos David Chandler, som således søgte at præsentere en alternativt læsning af ud fra en vedholdenhed den usikre og komplekse virkelighed som prægede det post-moderne og dermed også kan findes i resiliensbegrebet Men bl.a. som et resultat af Chandlers fokus på styringsaspektet af resiliens forblev den ontologiske grund, hvorpå resiliensbegrebet skulle placere sig en smule vag. Herfra blev det klart, at vi blev nødt til at tilbyde en læsning af resiliens, som tog usikkerheden alvorligt, som ikke faldt tilbage på bæredygtighedens lineære forklaringsmodeller. Vi blev præsenteret for en kritik af resiliensbegrebet ud fra Evans & Reid, som overordnet set mente, at livet ikke blev taget alvorligt, når resiliens blev sat i fokus, og at den grundlæggende usikkerhed blev set som ødelæggende for at kunne leve sit liv. Hos Evans & Reid blev der derfor primært medtaget en pointe om, at en genlæsning en ny forståelse af resiliens netop blev nødt til at tage de eksistentielle aspekter af resiliensbegrebet alvorligt, hvilket primært centrerede sig omkring grunderfaringerne i angsten og ved døden og i den måde, hvor man ikke må lukke os af at kunne projektere vores liv fremadrettet på trods af en grundliggende usikkerhed.

Disse tre punkter blev således taget med videre som ledetråde for, hvorledes en alternativ læsning og fundering af resiliensbegrebet skulle udformes. Det var specialets udlægning at den radikale hermeneutik hos J.D. Caputo ville give os det grundlag, som vi havde brug for. Dette grundlag skulle udbygges ud fra en læsning af Caputos projekt ud fra dennes inspirationskilder. Denne læsning havde til formål at understrege, hvorledes vi netop med den radikale hermeneutik kunne leve op til de tre kriterier som forrige afsnit havde sat op for os. Først og fremmest blev det tydeligt i Caputos læsning af Kierkegaard, Husserl og Heidegger at det hermeneutiske projekt både havde en sensitivitet for det eksistentielle, men også for vores grundliggende evne til at projektere vores liv fremadrettet og ikke blot forfalde til nutiden. Dernæst så, vi hvorledes vi med radikaliseringen af denne hermeneutik med den sene Heidegger og med Derrida også fik præsenteret en forståelse af den usikkerhed, som postmetafysikken fører med sig. At der dermed var tale om en ontologi, der ikke hæftede sig ved metafysiske sikkerheder og en endegyldig sandhed. Med Caputos egen afrunding blev vi i sidste ende også tilbudt en mulighed for ikke at ende i hel handlingslammelse, ved at vise, at vi stadig kan vide, gøre og i sidste ende og håbe på noget, på trods af den radikale usikkerhed.

Efter en præsentation af grundlaget for en alternativ læsning af resiliensbegrebet ud fra den radikale hermeneutik, som opfyldte de kriterier, vi havde opsat blev det til sidst centralt, at få indsat resiliensbegrebet i denne sammenhæng for at vise, at der rent faktisk var tale om et genuint alternativ, både til de tidligere resilienslæsninger og til bæredygtighedsbegrebet. Her var det specialets pointe at læse resiliens med fokus på resalire, altså en genspringen, som var i sammenhæng med og som radikaliserer af gentagelsesfiguren hos Caputo. På den måde blev nødvendigt at vise, hvordan resiliens blev genfortolket inden for hver af de kriterier, der tidligere var blevet opsat. Først og fremmest hvordan resiliens kan forstås i sammenhæng med den radikale usikkerhed som Caputos projekt fører med sig, dernæst i forbindelse lidelsen og med den eksistentielle forholden, som vi blev opmærksomme på og slutteligt, hvordan resiliens til sidst gjorde det muligt at undgå resignationen, gjorde det muligt at handle på trods af radikal usikkerhed ved at tale om resiliens som en meta-phronetiskbegreb. På den måde kunne vi således sige, at vi fik afsluttet genlæsningen af resiliens, som dermed fremsættes som et genuint alternativ til den fordring som bæredygtighedstænkingen kalder på og som højner vores følsomhed, men også vores hårdhed, når det kommer til vores liv på denne klode.

Referencer

- Arler, F., Mosgaard, M. A., & Riisgaard, H. (Eds.) (2015). *Bæredygtighed: værdier, regler og metoder*. Aarhus Universitetsforlag.
- Blühdorn, I. (1997). A theory of post-ecologist politics. *Environmental Politics*, 6(3), 125-147.
- Blühdorn, I., & Welsh, I. (2007). Eco-politics beyond the paradigm of sustainability: a conceptual framework and research agenda. *Environmental politics*, 16(2), 185-205.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chandler, D. (2013) Editorial. *Resilience* 1(1), 1-2.
- Chandler, D. (2014a). Beyond neoliberalism: resilience, the new art of governing complexity. *Resilience*, 2(1), 47-63.
- Chandler, D. (2014b). *Resilience: The governance of complexity*. Routledge.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23-23.
- Derrida, J. (1967). *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Routledge
- Dingler, J. (2005). The discursive nature of nature: Towards a post-modern concept of nature. *Journal of Environmental Policy & Planning*, 7(3), 209-225.
- Eskjær, M.F. (2016). Resiliens i et globalt klimaperspektiv. *Slagmark*, #73: Resiliens, 65-80
- Evans, B., & Reid, J. (2013). Dangerously exposed: The life and death of the resilient subject. *Resilience*, 1(2), 83-98.
- Evans, B., & Reid, J. (2014). *Resilient life. The art of living dangerously*. Cambridge: Polity.
- Figal, G. (2010). *Martin Heidegger - En introduktion*, Forlaget THP
- Hansen, R.B. (2016). Resiliens hinsides modstand og tilpasning – En samtidsdiagnostisk genealogi over tre begreber. *Slagmark*, #73: Resiliens, 117-139
- Heidegger, M. (2007). *Væren og tid*, Klim.
- Holling, C. S. (1973). Resilience and stability of ecological systems. *Annual review of ecology and systematics*, 4(1), 1-23.
- Jacobsen, S.G., & Jørgensen, E.K. (2016). Redaktionelt forord. *Slagmark*, #73: Resiliens, 9-19
- Joseph, J. (2013). Resilience as embedded neoliberalism: a governmentality approach. *Resilience*, 1(1), 38-52.
- King, R. J. (2010). How to construe nature: Environmental ethics and the interpretation of nature. In Keller, David R. (Edt.) *Environmental ethics: The big questions*. John Wiley & Sons
- Latour, B. (2004). *Politics of nature*. Harvard University Press.
- Luhmann, N. (1989). *Ecological communication*. University of Chicago Press.

- MoEF. (2009). *Bangladesh Climate Change Strategy and Action Plan 2009*. Ministry of Environment and Forest, Government of Bangladesh.
- Næss, P., & Høyer, K. G. (2009). The emperor's green clothes: growth, decoupling, and capitalism. *Capitalism Nature Socialism*, 20(3), 74-95.
- Raffnsøe, S. (2003). Poststrukturalismen i Lübcke, P. (red). *Fransk filosofi – engagement og struktur*. Politikens Forlag.
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S. E., Fetzer, I., Bennett, E. M., ... & Folke, C. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223)
- Vogel, S. (2010). On Environmental Philosophy and Continental Thought. In Keller, David R. (Edt.) *Environmental ethics: The big questions*. John Wiley & Sons
- Walker, J., & Cooper, M. (2011). Genealogies of resilience: From systems ecology to the political economy of crisis adaptation. *Security dialogue*, 42(2), 143-160.
- WCED (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, A/42/427.
- Zahavi, D. (2001). *Husserls fænomenologi*. Gyldendal.

Hjemmesider

- Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development (u.år) hentet d. 10. maj fra <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld>
- Vejle's resilience strategy (u.år), hentet d. 20. maj fra http://www.100resilientcities.org/strategies/city/vejle#/-_Yz5jJmg%2FMSd1PWI%3D/
- What is resilience? (u.år) hentet d. 20. maj fra <http://www.stockholmresilience.org/research/research-news/2015-02-19-what-is-resilience.html>
- UNDP - Climate and disaster resilience (u.år) hentet d. 23. april fra <http://www.undp.org/content/undp/en/home/climate-and-disaster-resilience/>
- UNDP - Sustainable Development (u.år) hentet d. 23. april fra <http://www.undp.org/content/undp/en/home/ourwork/sustainable-development/overview.html>