

Filosofi, kunst og lederskab

- samtaler med Ole Fogh Kirkeby

Finn Janning

Finn Janning: Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby. Samfundslitteratur, 2007

INDHOLDSFORTEGNELSE

Forord.....	3
Indledning: Poetisk filosofi	5
Første samtale: Bevægelsens nødvendighed.....	13
Anden samtale: Filosofien	28
Tredje samtale: Filosofiens kunst.....	45
Fjerde samtale: At tænke på grænsen.....	62
Femte samtale: At lede normativt.....	72

Forord

Denne bog er resultatet af en række samtaler med filosof Ole Fogh Kirkeby, som fandt sted under hyggelige og afslappede former i januar og februar 2006 i København. Samtalerne blev alle optaget digitalt og er efterfølgende blevet redigeret – ganske lidt. Undervejs i samtalerne har Ole Fogh Kirkeby røget pipe, talt om brandalarmer, inhaleret næsespray, drukket kaffe og sodavand og talt i telefon. Derudover har samtalerne indeholdt grin, mere eller mindre private ekskursioner, tænkepauser og forstyrrelser. Dette fremgår ikke af nedskrivningen, men kan være med til at give læseren en idé om, at samtalerne er båret af den nysgerrige interesse for den filosofiske praksis, der er udgangspunktet for bogen.

De enkelte samtaler er løst orienteret omkring et emne, der belyses og diskuteres fra forskellige vinkler, ofte med referencer til andre filosoffer og Ole Fogh Kirkebys egne værker. Denne løse form betyder også, at samtalerne har bevæget sig ud ad uforudsete alfarveje, hvilket på mange måder blot understreger denne filosofis rækkevidde.

Første samtale handler om at betragte livets tilfældigheder som en gave, der rummer spændende muligheder for at beskæftige sig med flere forskellige ting. Denne ”tilfældets gave” har bragt Ole Fogh Kirkeby fra marxisme til kunstig intelligens, fænomenologisk hermeneutik, ledelse og organisering og frem til nogle filosofiske fortællinger og aforismer. I anden samtale forsøger Ole Fogh Kirkeby at præcisere denne tilfældige bevægelse ved at diskutere, hvad filosofi er, hvad filosofien kan, og hvordan den gør dette uden at gå på kompromis med filosofien. I tredje samtale diskuteres forholdet mellem filosofi og kunst, da begge handler om skabelse, samt om hvordan filosofien kan bruges eksistentielt som en måde at være til på. Fjerde samtale handler om, hvordan Ole Fogh Kirkebys tænkning ofte bevæger sig på en metafysisk grænse, hvorved den bl.a. henter inspiration og kraft. Endelig handler femte samtale om, hvordan man med filosofien kan tænke ledelse og hvor det bliver klart at denne tænkning er normativ.

Det er min ambition med bogen at præsentere en indgang til et filosofisk projekt, der på mange måder er ganske utraditionelt på dansk jord. Utraditionelt, fordi det gennem flere år har fastholdt en insisteren

på: At *gøre* det gode, det smukke, det sande og retfærdige. En vedholdende tro på, at denne verden kan blive lidt bedre, smukkere, sandere og mere retfærdig. Et sådan projekt kræver mod. Det er mit håb, at flere vil lade sig inspirere og måske selv forsøge at praktisere en daglig anstrengelse for noget bedre.

Jeg har skrevet en kort indledning, hvor jeg forsøger at placere Ole Fogh Kirkebys filosofiske projekt i dets filosofiske samtid.

Endelig vil jeg gerne rette min varmeste tak til Ole Fogh Kirkeby for at gå ind i dette arbejde.

Finn Janning

Indledning: Poetisk filosofi

At filosofere er at tænke over dét, som møder en, dét som ikke er en selv. Det, der møder eller rammer os, kunne vi passende kalde for forskelle eller tilfældigheder, men at kalde en filosofi for tilfældig vil være i direkte modstrid med filosofien som sådan. Snarere handler filosofien om mangfoldigheder, der, skønt de ikke refererer til noget bestemt subjekt, netop *er*. Alligevel vil jeg hævde, at megen af den filosofi, som har fundet sted fra den sidste halvdel af det tyvende århundrede og frem, er kendetegnet ved tilfældets nødvendighed. Tilfældet bliver nødvendigt som en skabende gestus.

Denne tese kan understøttes af følgende citater. Den franske filosof Michel Serres skriver: ”Jeg er kun den simple luder for de tanker, der lægger an på mig. Jeg venter dem morgen, middag og aften på gadehjørnet, under statuen af englen Hermes, jeg trækker for alle vinde.”¹ En anden fransk filosof, Gilles Deleuze, skriver: ”Sandheden afhænger af et møde med noget, der tvinger os til at tænke og til at søge sandheden... Det er mødets tilfældighed, der sikrer nødvendigheden af det, der tænkes.”² En tredje fransk filosof, Alain Badiou, skriver: ”Sandheden er en artistisk konfiguration initieret af en begivenhed.”³ Den danske filosof Ole Fogh Kirkeby skriver: ”Betydning er noget, der fra et tidligt perspektiv bryder ind. Tiden viser sig som betydningens begivenhed, der tvinger os ind i et nærvær, øjeblikket.”⁴

Noget umiddelbart tilfældigt sker, en begivenhed som ved at ”lægge an” eller ”tvinge os” åbner op for en ”artistisk konfiguration”, hvorved vi fastholdes i et ”nærvær” i ”øjeblikket”. Tilfældet er med andre ord ikke tilfældigt. Det kræver plads og en veludviklet perceptibilitet, som gør, at tilfældet ikke forbliver tilfældigt, men kan bruges til noget, at noget kan skabes. Verden fødes, forstørres og beriges gennem denne afvigelse, denne anderledes singularitet, der som en vind, et smil, en spasme rammer os. Tilsvarende uddør verden, hvis ikke vi evner at lade os mærke af disse afvigelser, disse diskontinuiteter. Dette er også grunden til, at filosofien siden Platons

¹ M. Serres (1998): *Genese*, p. 59. Gyldendal.

² G. Deleuze (2003): *Proust og tegnene*, p. 38. Det lille Forlag.

³ A. Badiou (2005): *Handbook of inaeesthetics*, p. 12. Stanford University Press.

⁴ O. F. Kirkeby (1998): *Om betydning*, p. 258. Handelshøjskolens Forlag.

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

begrebslige person Sokrates har accepteret, at der er meget, filosofen ikke ved, men intet som han ikke gerne vil lære. Derfor mener jeg, at der er tale om en skabende eller forvandlende filosofi. En filosofi, der gennem en åbenhed og modtagelighed formår at bruge dét, der rammer den; en poetisk filosofi.

Der er hos de fire citerede filosoffer tale om et fælles filosofisk projekt, der på mange måder ikke ligner de andres, men som alligevel rummer samme smukke galskab.⁵ Den praksis, som de praktiserer, er filosofi som en fiktiv faktion, idet de alle er kendetegnet ved en loyal troskab og opmærksomhed over for det, vi bedst kan betegne ved hjælp af begreberne: Nuet, øjeblikket, begivenheden eller mødet, hvis iboende kræfter de – hver især – forsøger at give retning.

En væsentlig forskel mellem de fire tænkere er deres forhold til distinktionen mellem det transcendent og det immanente; det der overskrider virkeligheden og dennes iboende kræfter. De tre franskmænd er alle immanenstænkere, hvorimod Ole Fogh Kirkeby ofte indskrives en transcendens. Ikke forstået som et spørgsmål om Guds eksistens, snarere at noget *er* godt, smukt, rigtigt og retfærdigt. Der er tale om en form for ideel dannelse eller transcendens, som er guidende. Denne transcendens udmønter sig i en tro på denne verden, hvorved det gode, smukke, rigtige og retfærdige ikke udfoldes på et abstrakt plan, men gennem en konkret handling, fx ledelse, hvor Ole Fogh Kirkeby i sine bøger om ledelse hævder, at enhver forandring kræver dannelse. Man kan sige, at Ole Fogh Kirkeby er anvisende, idet han viser, *hvordan* noget kan blive let og svævende, fx ved at plædere for de græske dyder. Modsat forsøger de tre franskmænd gennem en immanenstænkning at bekræfte det eller *hvad*, der virker let og svævende, hvorved en retning gives.

Skønt denne markante forskel, så konvergerer deres filosofiske projekt i sit udgangspunktet, idet denne form for filosofisk praksis finder sted alle steder. Uanset hvilket traditionelt perspektiv man måtte vælge, fx det æstetiske, det etiske eller det metafysiske, bliver man i de nævnte filosofers forfatterskaber forbundet med de andre. Dette skyldes ikke kun, at alt

⁵ Der er ikke tale om en udførlig liste, men en liste baseret på kendskab og interesse. Fx kunne samtidige forfattere, som Michael Hardt, Antonio Negri og Peter Sloterdijk ligeledes inddrages som filosoffer, der bevæger sig inden for denne tematik.

Finn Janning: Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby. Samfundslitteratur, 2007

hænger sammen, snarere at denne filosofi er selve *relationen*. En relation, der tænkes som en sammenhæng, en betydning, en sandhed eller, som oftest, som en begivenhed. Filosofien er derved i konstant bevægelse mellem forskellige følelser og tanker, hvorved filosofien lige så meget beskæftiger sig med ikke-filosofi, som med filosofi. ”Alt er nødvendigvis filosofi, men alt er tilfældigvis ikke filosofi”, kunne være et passende credo.

Et nøglebegreb i denne post-postmoderne filosofi er begivenheden, forstået som det, der sker, men som vi umiddelbart ikke kan begribe eller forstå. For at forstå begivenheden handler det om ikke at afgrænse og derved kun undersøge enkelte aspekter af begivenheden. Derimod handler det om at folde begivenheden ud. At folde begivenheden ud kan sammenlignes med en gryderet, hvis ingredienser vi gerne vil optælle. En sådan optælling af ingredienser viser meget tydeligt begivenhedens kompleksitet, idet chilien, kardemommen og bønnerne ikke kun henviser til begivenheden ”chili con carne”, men også til Tom Yam Goong-suppe, pandekager og dårlig mave. Faktum er: Jo mere komplekst begivenhedens forgreninger og digressioner er, desto væsentligere forekommer den filosofiske pointe. Det vil sige, at dét, som ”lægger an” eller ”tvinger” en til at tænke, ikke kan foregribes, idet relationer på forhånd er uspecificerede.

Denne forståelse hænger sammen med, at begivenhedens betydning ikke endegyldigt kan tømmes for mening, hvorved det at filosofere blandt andet er et forsøg på løbende at inddrage tidligere eller andre begivenheder i nye, hvorved der optegnes et åbent netværk af punkter og spor, som gensidigt definerer hinanden. Mening er som sandheden noget, der produceres. Et spor eller en linje er at betragte som mødet eller relationen mellem to punkter, fx dét smil som ”lægger an” på mig, hvorved nye spor trækkes. Samtidig er ethvert punkt – smilet eller filosofien – selv allerede en konstruktion af minimum to spor. Begivenheden som et åbent netværk rummer derfor en stor mængde punkter og forbindelser herimellem. Det betyder, at enhver begivenhed er unik, et *Eventum-Tantum*. Den er sin egen, som er ved at blive sin egen som en anden, idet forgreningerne hele tiden blomstrer. Bønnerne i chili con carne skaber ikke kun luft i maven, men også luft i de mexicanske bønders økonomi. Denne konstante tilstand af *tillblivelse* medfører, at den poetiske filosofi ikke opererer med begreber som funktionalitet,

struktur, kausalitet, negativitet, men derimod begreber som flow, sammenhænge, kræfter, virtualiteter og betydninger.

Den poetiske filosofi søger en sandhed, som ikke er givet, men som er givende. Den søger det sted, hvor fiktionen bliver fakticitet. Hvor den begrebslige skabelse skaber et momentant 1:1 forhold mellem begivenheden og ordet. På den måde kan vi sige, at vi som mennesker er fanget i fortællinger, som på en gang er fiktion og faktion, hvorved denne skelnen bliver uskelnelig. Fortællingen har ikke en begyndelse, en midte og en slutning; den er hverken god eller slet. En fortælling fodres af dette radikale udenfor, der som en tilfældig forskel gør netop denne fortælling mulig, en forskel forstået som en kraft der mærker os, lægger an på os, støder sammen med os – måske endda vækker os fra vanernes dvale. Verden vil os tilsyneladende noget. En filosofi, der forsøger at gribe disse bevægelser, er modig, fordi den tør invitere tilfældet inden for og gøre det til dens eget.

Ud over nævnte er der en sidste ting, som kendetegner denne form for filosofi - som Badiou, Deleuze, Kirkeby og Serres tilhører trods forskelle i deres filosofiske projekter - nemlig en "revolte" eller modstand over for en verden, der rummer for lidt skønhed, kærlighed, solidaritet og humanitet. Vigtigt er det dog at påpege, at denne modstand hverken er skinger eller hul. Snarere er den livsbekræftende. Det er en modstand båret af en interesse og et engagement i det, som finder sted, i et forsøg på at forvandle dette til noget bedre. Der er altså ikke tale om en form for eskapisme eller utopi, da en sådan flugt blot ville anerkende denne manglende kærlighed, skønhed og humanitet. Og denne mangel skal netop ikke anerkendes. En måde, hvorpå denne modstand manifesteres, sker ved at sige ja til tilværelsen, til livets mangfoldighed, hvorved vi igen er tilbage i den praktiske skabelse af tanker og begreber. Tanker og begreber, som kan optegne en lysere fremtid for det kommende menneske, uanset hvor dette menneske måtte befinde sig. Der er tale om en filosofi, der tror på handlingen, på den aktive og skabende indsats, der kan skabe skønhed i en ellers trist og krigerisk verden. Dette kan ske ved at vise sammenhænge og relationer på kryds og tværs af traditionelle skel, fx naturvidenskab og humanisme, eller ved at vise, at kunst kan lære os at tænke og føle anderledes, eller ved at tænke

organisering og ledelse, hvor den enkelte medarbejder betragtes som et menneske, ikke et produktionsapparat konstrueret af kød og blod.

* * * *

Betegnelsen poetisk filosofi er et forsøg på at erkende det, der sker i verden; ikke i et stort og gråt hegeliansk system, men gennem en række mindre alfarveje, der gradvist asfalteres, som vi løbende træder ind i fremtidens nu. Det sker gennem en sammensmeltning af fænomenologien og hermeneutikken; en fortolkende *leg* med fænomenerne, men hvor fænomenerne ikke hører til nogen bestemte steder som i et puslespil. Der er nemlig ikke noget bagvedliggende, forstået som et uforanderligt arkimedespunkt. Tværtimod. Der er en hulens masse bevægelser, strømme og forandringer. Derfor er legen også vigtig, fordi den understreger, at filosofien altid er indflettet i en begivenhed, som kun kan udfoldes og forstås, hvis han leger med. Der er tale om en betoning af imaginationen, hvorved filosofien selv transformeres, som også nye mulige fænomener bliver det. Denne kreative skabelse manifesteres gennem imaginationen, hvilket sker, når den hermeneutiske horisont konstant må forlades i kraft af, at andre møder byder sig til; møder som ikke kan oversættes i eksisterende rammer. Det er ikke en kliche, at filosofien altid er på kollisionskurs, idet det eneste stabile i filosofien er bevægelsen.

Vender vi tilbage til det tilfældige, betyder det, at en sådan form for filosofi finder sted dér, hvor det kontingente møder det nødvendige. Det vil sige: At filosofere er at blive en anden; at forlade de sikre og trygge konventioner og møde det andet som et andet. Og først dér – i dette bevægende møde – forsøge at skabe sammenhænge, der prøver at favne de nye måder at tænke, føle, se og høre på. Det hele er på finurlig vis til stede overalt, som Michel Serres skriver et sted: ”Alt er overalt, som her, i alle henseender identisk med det, man almindeligvis kan se på jordkloden. Bortset fra at størrelsen og graden af skønhed ændrer sig.”⁶ Der er altså ikke tale om fortolkning forstået som et *aletheia* (afsløring af et skjult indhold), da det at tænke *altid* er at eksperimentere. Snarere handler det om skabelsen af nye sammenhænge og relationer, hvorved relationerne altid er ydre, da både pigen, der smiler, og drengen, der smiler til, gensidigt påvirker

⁶ M. Serres (1999): *Le Tiers-Instruit*. Gallimard-Jeunesse.

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

og påvirkes samtidigt. Skønt skønheden kan variere, er alt tilsyneladende forbundet med alt, hvis vi tænker efter.

Skabelsen er det, som gør, at filosofien sammen med kunsten kan være med til at udvide verden. Den hverken opfinder eller opdager, den skaber på samme måde, som Picasso skabte *Guernica*, Platon *Symposium*, Serres *Genese* eller Camus *Pesten*. Den vil noget. Dette gør ikke filosofien bedre end naturvidenskaben, som opdager og opfinder; men det gør filosofien anderledes relevant.

* * * *

Udgangspunktet for en skabende filosofi er en midte, *chorá*, der er den græske betegnelse for den midte, der ikke kan tænkes til ende. Midten er hele tiden dér, hvor noget sker, som en isflage man hele tiden må balancere på, mens den støder ind i alverdens strømninger og kræfter. En sådan isflage hænger ikke fast i noget, den er ikke evig, men den *er*, så længe den indgår i konstruktionen af noget andet, som afsæt til at hoppe videre til en anden, en tredje, en fjerde isflage. Et guidende spørgsmål kunne være: Hvordan bliver noget ubestemt til noget bestemt som noget ubestemt? Der er ikke tale om et unødigt kryptisk spørgsmål, men en konstatering af, at filosofien kun kan foregribe ved at hengive sig til verdens mangfoldighed.

Denne hengivelse er en måde at omgøre eller forvandle dét på, der har været, til en kritisk kraft. En tænkning med stil, som når Ole Fogh Kirkeby kasserer lederens egen idé om ledelse ved blandt andet at fortælle, at ledelse handler om at blive menneske. På den måde voves noget samtidig med, at der åbnes op for nogle nye erkendelser omkring, hvad det vil sige at lede. Den filosofiske tænkning bliver i høj grad til et spørgsmål om stil, hvor stof og form ikke er givet på forhånd, idet alt består af form og stof; stoffet kan modtage, afgive og bevare form. Samtidig er formen *formelig* og transformerbar, den er stoffets organisering. Det er i denne midte mellem form og stof, at den poetiske filosofi bliver til. Der er ikke nogen form uden stof og slet intet stof uden form. Derimod er der former, som er intimt indfoldet og afhængige af stoffet. Der er mulige former for ledelse, men disse er afhængige af det stof, medarbejderne er gjort af, idet de

organiserer ledelsen lige så meget, som det omvendte er tilfældet. Det er stoffets deformerbarhed, altså dets evne til at bevare dets særegenhed i kraft af en forvandling af stofferne, at den særegne kraft føres videre. Denne forvandling af stoffet afhænger af formen, hvorfor der også er god grund til at plædere for, at lederen, før han bliver leder, og mens han er leder, bliver menneske.

Ole Fogh Kirkebys filosofiske projekt er en dans mellem det, der har været, og det utopiske som dét sted, der endnu ikke findes. Vi kunne også sige det anderledes: Fortiden er altid den samme, den anden. Netop sidste del af sætningen, *den anden*, manifesteres gennem eller i kraft af kommaet, kommaet er *måden*, hvorpå Kirkeby vælger at affirmere noget i nuet frem for noget andet, hvorved det gode skabes, fx ud fra nogle dyder. Igen er selve valget det, der adskiller danskeren fra franskmændene, idet de mener, at den enkelte ”vælges” og derved konstitueres gennem det, der sker. Den enkelte er ved at blive til, hvor denne tilblivelse er uden et endemål. Modsat vil Ole Fogh Kirkeby sige, at vi allerede er valgt eller givet, hvortil vi kan leve et mere eller mindre autentisk liv. *Éthos*, eller en persons karakter, er det, der gør en handling mulig, men samtidig er det en handling, som også afslører det moralske valg, der ligeledes forudsætter *éthos*. Dette er grunden til, at det normative, fx i form af dannelse eller dyder, er et væsentligt element i Ole Fogh Kirkebys tænkning, fordi ens handlinger afhænger heraf. Friheden opnås i Ole Fogh Kirkebys filosofi gennem dannelse, kunne vi sige. Denne forskel betyder selvsagt ikke, at de tre famøse franskmænd er amoralske. Snarere at det for dem handler om at gøre det, der sker, til ens eget, altså en vedvarende anstrengelse for at organisere sit liv bedst muligt uanset hvad, hvilket er et spørgsmål om frihed. Sagt med andre ord: Hvor Ole Fogh Kirkebys forfatterskab er *radikal normativitet*, idet det ofte eksemplificerer det gode i kraft af forskellige dyder, er de franske filosofers projekt normativt skabende i kraft af en bekræftende vilje, der ingenting bærer, idet den så at sige leger og danser med skæbnen.

Afslutningsvis er det værd at bemærke, at dette filosofiske projekt – dette praktiske og skabende projekt, som er påbegyndt af forskellige tænkere, hvoraf nogle har været inspiration for denne indledning – blot er i sin vorden. Et sted i samtalerne nævner Ole Fogh Kirkeby blandt andet den meget interessante tanke, at filosofien kunne blive den nye mægler i en global

og religiøs verden, idet filosofien besidder en sproglig følsomhed, der på en gang er nøgternt, men også kraftfuld nok til at rumme flere aspekter og interesser samtidigt. Dette skyldes måske, at filosofien er universel, idet den blandt andet beskæftiger sig med, hvordan der produceres sandheder inden for forskellige områder, som alle er lige gyldige og værdifulde. Dette sker blandt andet ved at lokalisere indbyrdes relationer, sammenhænge og betydninger. På den måde er vi tilbage, hvor vi startede, nemlig at vi befinder os midt i filosofien hele tiden og konstant, som var filosofien den eneste, der kunne give verden dens egne mellemtider. Denne bog er på mange måder en mellemtid, i tiden, til tiden, om tiden. Om det er tids nok, vil tiden vise.

Første samtale: Bevægelsens nødvendighed

Finn Janning (FJ): *Umiddelbart kan din karriere virke en smule diffus?*

Ole Fogh Kirkeby (OFK): Synes du?

FJ: *Ja, jeg tænker blandt andet på, at du siden din uddannelse i idehistorie har beskæftiget dig med økonomisk teori og marxisme, kunstig intelligens, filosofi, ledelses- og organisationsfilosofi, og endelig er du fornyelig påbegyndt et skønlitterært forfatterskab. Du er tilsyneladende mange. Men lad mig spørge: Ser du en risiko for, at der opstår en inkonsistens mellem din filosofis nærmest anti-strategiske tanker og dine ledelsesbøger, som er strategiske? Eller har bevægelsen fra marxismen til direktionsbordet været ganske ligetil?*

OFK: Jeg startede med at være optaget af filosofi. Og så blev jeg grebet af marxismen. Marxisme handler i virkeligheden om identitetsdannelse bare med fokus på den sociale faktor. Kunstig intelligens handler også om identitetsdannelse, men mere omkring kroppens rolle i identitetsdannelsen. Jeg har altid været optaget af kroppen. Den unge Marx er jo også optaget af de fem sanser. Det skriver han om i det første, han laver, nemlig *Økonomiske-filosofiske manuskripter* fra 1844 [med undertitlen *Om nationaløkonomiens sammenhæng med stat, ret, moral og det borgerlige liv*], som egentlig er meget godt i overensstemmelse med Merleau-Ponty, som jeg senere blev fascineret af.

At beskæftige sig med marxisme, identitetsdannelse og praxis afspejler måder, hvorpå man kan forme virkeligheden. Det hænger meget godt sammen med den linje, som leder op til at beskæftige sig med ledelse. Men det, som ændrer sig undervejs, er, at den personlige faktor spiller en større rolle. Altså, marxismen undervurderer jo den personlige faktor eller lader som om, at den undervurderer den. Man kan sige, at vejen fra marxisme til ledelsesfilosofi handler om at fokusere mere og mere på, at der er roller i samfundet, som i særlig grad udfordrer dig til at blive et ordentligt menneske. Hvilket paradoksalt nok er ledelsesroller. Samtidig fokuserer ledelse jo også dybest set på det, som marxismen gjorde, nemlig den

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

sociale praxis. Ledelsen fokuserer bare fra et andet sted. Hvor marxismen fokuserer på en kollektiv praxis, så fokuserer ledelsen i højere grad på en ledet eller styret kollektiv praxis.

Alle de mennesker, som har implementeret Marx' tænkning, har implementeret ham gennem en ekstrem hierarkisk ledelsesstruktur. Komisk nok. Måske bortset fra de trotskistiske retninger, men de kom aldrig til magten, og delvis Titus i Jugoslavien. Men selvom der var tale om kommunisme, var det topstyret. Ledelse har altid været den formidling, der lå i teoriens praxis i den marxistiske tænkning. På den måde hænger det fint sammen.

Ledelse hænger ligeledes sammen med det filosofiske projekt i den forstand, at hele perspektivet er, at ledere skal være ordentlige mennesker. Men det er klart, at jeg blev stimuleret til at skrive om ledelse, fordi jeg var i et miljø, hvor det forventedes, at det gjorde man.

FJ: Her tænker du på Handelshøjskolen i København?

OFK: Ja. Ellers havde jeg nok gået andre veje og bygget meta-diskurser som dem, Anthony Giddens laver. Det kunne jeg godt forestille mig, så havde jeg ikke fokuseret på det enkelte individ, som jeg har gjort. Men selvom jeg delvist fik vredet armen om på ryggen af Per O. Berg (tidligere institutleder på Institut for Ledelse, Politik og Filosofi på CBS), eller jeg fik en option, en mulighed, så er der også en tendens i tiden til at fokusere på ledelsens opgaver og lederrollen.

Dette hænger sammen med, tror jeg, den måde, samfundet har udviklet sig på. Både med hensyn til de politiske strømninger, de organisatoriske og de økonomiske forvaltninger med den stigende kompleksitet, og med det langt højere niveau af medarbejdernes kunnen. Det kræver paradoksalt nok ledelse.

Samtidig kan man legitimt fokusere på ledelse, fordi ledelse ikke længere er hierarkisk, men noget uddelegeret. Det bliver legitimt at tænke ledelse som en del af et kollektiv, hvilket er det, jeg hele tiden har forsøgt at gøre, bare med en normativ vinkel. I stedet for at påtage mig

kollektivets stemme og sige: Nu vil vi fandme have en demokratisk ledelse, taler jeg til lederens samvittighed og siger: Nu skal du lede demokratisk. Det er forskellen fra det marxistiske.

Hvad der måske ikke hænger så godt sammen med alle mine aktiviteter, er det skønlitterære. Eller rettere sagt: Det hænger ikke sammen med det marxistiske udgangspunkt. Og på den anden side, marxismen skriver også en historie om samfundet, som er alternativ. Det er vel det, Marx gør mere end noget andet. Han skriver to historier: Den ene er klassekampens historie, den anden er kapitalens historie. Verden i følge, ikke Garp, men total-kapitalen. Men fortællingen er jo en integreret en del af vores liv, så det er oplagt. Men nu har jeg parallelt med de ting jeg har lavet, altid skrevet skønlitteratur. Jeg har altid skrevet romaner. Jeg har faktisk flere liggende, fra da jeg var ung. Jeg har også altid skrevet digte og teater, som ligger i skuffen.

FJ: Betyder det, at vi også kan forvente en digtsamling eller et teaterstykke signeret af dig?

OFK: Nej, jeg tror nok, det er passé. Men jeg har fået bestilling på – af en af Danmarks bedste komponister, Mogens Christensen – at skrive en libretto til ham. Jeg må se at få tid til det, dvs. blive inspireret.

I og med at man er begivenhedsafhængig, så kan der heller ikke gå en total linje gennem et menneskes liv på anden måde end, at man giver tilfældet chancen. Eller man prøver at bruge de kapaciteter, man har, til at udnytte de tilfælde. Langt hen ad vejen er det sådan, en kunstnerisk aktivitet skal ses.

FJ: Hænger dit engagement i mange forskellige felter sammen med, at filosofien er en slags tværgående parasit, som har nemt ved at koble sig på andre felter, specielt kunst og litteratur?

Ole Fogh Kirkeby: Ja, specielt det sidste. Man kan jo sige, at stor skønlitteratur bare er anvendt filosofi. Stort drama er det. Du kan se det mærkelige i, at mange filosoffer ender ét

eneste sted: De ender med Shakespeare. Sådan en som vores gamle Sløk, som ender med at oversætte Shakespeare. De ender eller kredser alle omkring det dér og ender med Shakespeare, som måske er toppen af vores kultur. Det hele er dér. Kort og prægnant. Samtidig har det også det spil mellem entydighed og tvetydighed, som rigtig god filosofi også har. Som Adorno sagde: ”En filosofi, der kan gengives præcist, den er usand.” Altså, filosofien skal unddrage sig – til en vis grad – enhver fortolkning. Det er derfor, analytisk filosofi er så dårlig. Fordi analytisk filosofi ikke har forstået det faktum, at filosofien i sidste instans skal være sig selv bevidst som sproglig praxis. Derved kommer filosofien meget tæt på kunst.

Nogle af de første, der turde tænke dette, var de romantiske filosoffer, især Schelling, som netop kombinerede filosofi og kunst.

FJ: Nu nævner du selv analytisk filosofi og din aversion heroverfor, men har du følt, at du har måttet kæmpe for en mere poetisk filosofi i et felt præget af primært analytisk filosofi?

OFK: Det er rigtigt, det har været præget af analytisk filosofi herhjemme. Og lidt fænomenologisk filosofi, som er blevet varetaget af teologer, fx af Løgstrup og Sløk. Ja, jeg har følt en enorm strid, da jeg var yngre. Specielt i perioden omkring *Begivenhed og kropps-tanke* [filosofisk disputats]. Det er i og for sig et stridsskrift.

FJ: Hvordan det?

Ole Fogh Kirkeby: I den forstand, at det er en måde at køre den pæne, akademiske filosofi over på her i Danmark. Både formmæssigt og begrebsmæssigt og tankemæssigt åbnede den nok nogle døre for, at andre kunne begynde at lave sådanne ting. Det var noget af det første herhjemme, der selvstændigt dyrkede en anden type filosofi end den, der var på borgen. Ellers har man, hvis man skulle dyrke fænomenologien, skrevet om Husserl eller Heidegger. Eller som Løgstrup haft sit eget projekt, som er fantastisk. Ja, og Sløk har haft sit projekt, og Zinkernagel, men det var mere analytisk inspireret. Så jeg har følt en meget stor modsætning

til folk, der mente, de vidste, hvad filosofi var. Der vil være mange endnu i dag, som arbejder på filosofiske institutter, som ikke vil anerkende mig som filosof. Det vil jeg tro.

FJ: *Skyldes det primært din filosofiske stil?*

OFK: Ja. Og også fordi de ikke har sat sig ind i det. Men for det første på grund af stilen, og for det andet på grund af skabelsen af en del nye begreber. Det har jeg efterhånden løst ved at trække de græske begreber ud og genfortolke dem. En slags kompromis ikke.

FJ: *Har det været vigtigt for dig at blive en del af det såkaldte filosofiske parnas? Har du søgt accepten, eller har det netop været en drivkraft at være udenfor?*

OFK: Man er jo aldrig ligeglad med modsætningen. Men jeg har ikke søgt de gruppers anerkendelse, for så havde jeg benyttet mig af en anden diskurs. Nej, jeg har ikke søgt at tilfredsstille. Jeg har søgt at alliere mig med en hel anden tendens, især den som repræsenteres af Heidegger og Merleau-Ponty. Merleau-Ponty er dog en langt mere klassisk tænker end Heidegger, i alt fald i sit første hovedværk *Kroppens fænomenologi* [Phénoménologie de la perception, 1945]. På det tidspunkt, hvor jeg skrev *Begivenhed og kropstænke*, altså i 93-94, havde jeg aldrig læst noget Deleuze. Havde jeg læst noget Deleuze, kunne jeg have allieret mig med ham også.

FJ: *Hvad var det med Heidegger og Merleau-Ponty, som fascinerede dig. De fremstår som den rette blanding af hermeneutik og fænomenologi i dit projekt. Begge, måske mest Heidegger, har jo fulgt dig gennem flere af dine bøger, specielt Om betydning og Secunda philosophia?*

OFK: Det er et interessant spørgsmål, for man spørger jo tit sig selv, hvad logikken i ens liv er. Det er lige før, man kommer til at sige denne enorme banalitet om at livet leves forlæns, men forstås baglæns, som Thielst er blevet berømt for at have citeret Kierkegaard for.

Det er en svær problematik at sige, at man selv laver et filosofisk værk, specielt er det problematisk herhjemme. Fordi man et eller andet sted ubevidst kommer til at signalere en her-kommer-jeg-mentalitet. Sådan er den danske kultur jo. Hvis du er franskmand, må du. Du kan se, hvordan Foucault, Derrida og Deleuze i sidste instans ikke refererer til dem, de burde referere til. De kører bevidst deres eget løb. Det har jeg også gjort i de bøger, du nævner. Da jeg skrev *Begivenhed og krops-tanke*, så havde jeg kun læst *Sein und Zeit* [Heidegger, 1927], men jeg vidste ikke, han havde skrevet om begivenheden. Så mens den blev bedømt [*Begivenhed og krops-tanke*, bedømt som disputats i filosofi 1994], og efter den var godkendt, satte jeg mig ned og skrev et kapitel om Heidegger og hans begivenhedsbegreb. For en god ordens skyld. Selvom det ikke havde betydet noget for mig, da jeg havde skrevet bogen, var jeg nødt til at gøre det. I dag ville jeg ikke have gjort det, men det er jo en balancegang: Kan du tillade dig det, altså både at tænke selv og at være dig selv, eller skylder du at undersøge markedet nøje for at se, om der er andre filosoffer, som har beskæftiget sig med denne problematik før – og skal du så referere til dem?

Meget af mit værk kommer jo ekstremt tæt på en mand, jeg aldrig rigtig har læst, nemlig Derrida. Måske burde jeg have læst Derrida. Det løber selvfølgelig parallelt. Nu har jeg siddet og læst en del Derrida for nylig faktisk, men det siger mig ikke så meget. Også så vi den film med Derrida [*Derrida's Elsewhere* instrueret af Safaa Fathy], som er en fantastisk film, selvom den var svær at forstå – mærkelig retoriker.

Der er hele tiden dét der spørgsmål: Er der brug for, at du er dig selv, eller gentager du blot noget, som en franskmand eller tysker har sagt? Dette er også sagt ud fra den konsekvens, at franskmændene er tyve år forud for danskerne, se blot på dette institut og Deleuze. Det er forskudt. Nu sætter Deleuze dagsordenen for de unge med en bog fra firserne, men det er ikke så underligt, for alle hans svagheder til trods, så er han suveræn. Hans evne til at skabe begrebslige metaforer er uforlignelig.

FJ: *Måske betyder de dårlige franskkundskaber i Danmark, at mange i høj grad laver noget, som allerede er blevet lavet i Frankrig for tyve år siden. Det fordrer i hvert fald, at man kan tænke med og ikke blot*

om, og derved forvandle disse tænkere ved at gøre dem til ens egen, såfremt man ikke skal ende i kedelige genudsendelser, som kun stjæler tid fra læsningen af originalen. Er der ikke en tendens til, at nogen filosoffer, fx Deleuze og Foucault, opbøjes til orakler, hvor man paradoksalt nok blot gentager deres tanker i stedet for at tænke med, altså gøre det de reelt opfordrer andre til gennem deres værker?

OFK: Jo, i en vis forstand. Der kommer nogle underlige dogmer, som folk hænger sig i, og hvor tankerne går fuldstændig i stå. Der kommer nemt for mange tankepåbud, der i virkeligheden er tankeforbud. Det bliver for meget, når tankerne ikke bruges vejledende til selv at tænke. At filosofere og at tænke metateoretisk om samfundsvidenskab er at skabe operationelle begreber til at forstå livet, mennesket og verden med. I den forstand tænker jeg meget pragmatisk, jeg hylder Epikurs slogan: ”Den filosofi, der ikke har lindret nogen lidelse, er falsk.”

Jeg begyndte at skrive filosofi første gang med *Begivenhed og krops-tanke*, og så har det ligesom kørt og sat sin egen problemstilling, specielt i forholdet mellem sproget, verden og kroppen.

FJ: *Hvad fik dig til at skrive Begivenhed og krops-tanke og derved begynde et filosofisk forfatterskab?*

OFK: Det gjorde de modsætninger, som lå inden for kunstig intelligens, fordi man ville lave kunstigt intelligente systemer. Jeg beskæftigede mig på det tidspunkt meget med neurale netværk, som ville komme til at simulere intelligens. Det fik mig til at tænke over relationen mellem maskine og menneske. Og der fandt jeg ud af, at det var utrolig vanskeligt at definere de forskelle, hvilket betød, at jeg blev mere og mere optaget af de kropslige dimensioner, tiden, situationen og begivenheden.

FJ: *Begivenheden. Det er et meget centralt begreb i din filosofi. Hvilken begivenhed gjorde, at du på mange måder er blevet en begivenhedstænk?*

OFK: Hvorfor jeg tænkte over begivenheden, tror jeg nok mere grundlæggende skyldtes, at jeg fra min ungdom var optaget af marxistisk historiefilosofi, men den udløsende årsag var

computerprogrammernes evne til at forstå situationer, altså visse postulater inden for kognitiv psykologi og filosofi. Men lige så snart et system skal forstå en situation, er du langt hen ad vejen nødt til at give det et leksikon af idealtypiske situationer. Jeg tror, det var på den måde, at jeg kom til at tænke på begivenheden. Senere har jeg undret mig til vanvid over, hvorfor ingen har lavet en begivenhedsfilosofi. Heidegger har skrevet det mærkelige værk, *Das Ereignis*, som blev udgivet posthumt, og begivenheden lurer som en stor, hvid haj under overfladen i hele hans værk – hvilket i øvrigt også gælder Deleuzes opus. Men alt handler jo om begivenheder. Historien handler om begivenheder, filosofi handler om begivenheder. Og alligevel taler meget få om begivenheden som sådan. Meget underligt.

Det er underligt, at man skriver *Åndens fænomenologi* [Hegel, *Phänomenologie des Geistes* udgivet 1807] og *Kritik af den rene fornuft* [Kant, *Kritik der reinen Vernunft* udgivet 1781], men undgår begivenheden. Hvorfor skriver Kant – som jeg bliver en større og større beundrer af – ikke en begivenhedsfilosofi, en slags fjerde kritik af vores begivenhedsfornuft. Måske var han for gammel, men alligevel. Hvorfor skriver Hegel ikke om begivenheden? Det kunne han godt have gjort.

FJ: *Ja, jeg ved det ikke. Begivenheden er jo ikke et nyt begreb i filosofihistorien, men er der tale om en renaissance?*

OFK: Nej. Stoikerne behandlede begivenhedsbegrebet. Og derved gik den videre i den romerske arv og dermed i renæssancen, så det er velkendt alle steder. Begivenheden opfattes kun i sine efter-konkretiseringer, den er en proces, men gøres til en ting, ”en kop eftermiddagste”, ”NN’s specialeeksamen”. Men at forstå begivenheden kræver et helt andet blik på det at handle. Vi må prøve at forstå handlinger som skæringspunktet mellem meningens og den materielle kausalitets diagonaler. Goethe gør det i en vis forstand, når han siger dette fantastisk smukke, at enhver handling ophæver bevidstheden. I handlingens øjeblik træder vi ud af bevidstheden. Det gør det så svært at sætte begivenheden på begreb, fordi sproget bliver koblet af, når tingene sker. Hvilket er en problematik, som jeg også har beskæftiget mig meget med, men jeg tror ikke, man kan håndtere den, sprogspillene er ikke

gearet hertil. Det ligger også i translokutionaritetsprincippet (jeg ikke ved, hvad jeg mener, eller hvad jeg gør, før jeg hører mig selv sige det og fornemmer mig selv gøre det), at i det øjeblik det mentale transformeres og bliver til tale, eller aktion, så sker der et bevidsthedsophør. En eller anden foregribelse af tanken, som var man foran sig selv, som om noget overtog føringen og vidste og kunne mere end ens bevidste jeg.

FJ: *Skylde den manglende beskæftigelse med begivenhedsbegrebet ikke en ydmyghed, fordi begivenheden er sådan en næsten mulig tilstand, der alt for nemt undslipper, hvad man kan begribe? Den udstiller vores manglende forståelse, fordi den kommer bag på os?*

OFK: Jeg tror simpelthen, og det lyder måske tåbeligt, men jeg tror, det er, fordi man ikke kan se skoven for bare træer. Det er for selvfølgeligt. Historievidenskaben handler ikke om andet end begivenheder, juraen eller loven handler om, hvordan du praktiserer juraens begivenhed. Psykologien burde også handle om begivenheden, for mødet mellem mennesker er begivenheder. Det gør det også lidt hos Buber, *die Begegnung*, altså mødet, men derfra abstraherer han ikke til begivenheder. Han taler kun om mødet. Eksperimentel psykologi handler også om begivenheder, om hvad der sker i situationer mellem mennesker. Der er en masse teorier om situationer, fx hos Schütz, som var elev af Husserl, men flygtede til USA, og som har betydet meget for kunstig intelligens og udviklede en pragmatisk sociologi. Wittgenstein kunne have gjort det. Habermas laver også kun en teori om talehandlinger og deres tilstande eller implementering, men ikke om begivenheder.

I min nye bog [*Begivenhedsledelse og handlekraft*, Børsen 2006] skelner jeg mellem ekstime og intime begivenheder. Altså intime begivenheder er begivenheder, hvor der er to-tre mennesker til stede, og ekstime begivenheder er alt det andet. Hvorfor fanden har ingen tematiseret det i filosofien? Det må da være åbenlyst. Forskellen på begivenheder med to-tre mennesker og begivenheder med flere. Sartre har gjort det lidt i *Kritik af den dialektiske fornuft* [Vintens stjernebøger, 1972], men det forblev en torso. Jeg tror faktisk, at jeg er den eneste, der systematisk har behandlet begivenheden. Med mindre der ligger noget rundt omkring, som jeg ikke kender til. Så er der Alain Badiou, som har skrevet en disputats om

begivenheden [*L'Être et l'événement*, 1988], ja han har gjort det, men det er en mærkelig matematiseret teori.

Jeg har lige læst Badiou's bog om Paulus [*Saint Paulus et la fondation de l'universalisme*, 1997], den bryder jeg mig ikke om. Jeg kan udpræget ikke lide den. Det er, fordi han sekulariserer Paulus. Lidt ligesom jeg ikke kan lide Thielst, når han psykoanalyserer Kierkegaard. Jeg kan sagtens følge logikken i at hive det religiøse indhold ud af ham, men man kan ikke være det bekendt. De korsfæstes med hovedet nedad.

FJ: Nu har du skrevet en modig bog om begivenheden, Eventum-Tantum, hvad bliver det næste. Eller sagt anderledes: Hvad ville være oplagt for filosofien at kaste sig over, når nu alverdens spåkoner ikke har formået at begrave filosofien. Den kan jo ikke dø!

OFK: Ja, er du sindssyg, det er ikke forbi. Jeg tror, filosofien bliver den nye meta-diskurs. Skal man have et møde mellem civiliserede mennesker, et kosmopolitisk forum, fx mellem Vesten og den arabiske verden, så er filosofien det eneste mulige meta-sprog. Sådan tænkte man det også i oplysningstiden. Det har også været Lessings, en stor tysk oplysningstænkter, og det har været Habermas' program. Oplysningsfolkene har kun filosofien som sprog. Der er kun filosofien. Den kommer til at spille en større og større rolle. Alle de andre intellektuelle diskurser er symptomatologier, de tager ikke det sagte for pålydende, de forråder eksistensen, de går bag om ryggen på det, folk siger, gør dem til objekt, fordi de mener at vide bedre.

Men jeg tror også, at filosofien i langt højere grad vil integrere poetikken og retorikken, sådan som Aristoteles gjorde. Hvorimod Kant egentlig snævrede filosofien ind og anonymiserede den ved at skelne mellem erkendelsesteori, etik og æstetik. Dette vil selvfølgelig stadigvæk eksistere, men samtidig vil æstetikken blive beriget med den poetiske og retoriske tradition – og så vil filosofien blive det nye meta-sprog. Ikke i en analytisk udgave, men en langt mere kontinental udgave. Mere i den udgave, jeg abonnerer på, altså i retning af det poetiske, dvs. i stand til at honorere kravet om en prægnant artikulation af

menneskelige indstillinger, viljesytringer og følelser. Uden derved at blive svælgende, forførende og romantisk, måske sådan lidt a la Serres, der virkelig formår at bruge sproget. Og Deleuze selvfølgelig.

Hele Deleuzes projekt, som han skriver frem i *Hvad er filosofi?* [skrevet sammen med Félix Guattari], er en skabende filosofi, som på den ene side fremkalder ny erkendelse ved at skabe nye begreber og på den anden side opsummerer en skjult erkendelse gennem begreberne. Hele denne begrebsskabelse er vigtig, fordi der vil opstå så mange nye møder, så mange nye relationer på grund af teknologiens udvikling og kulturernes forskellighed. Vi er nødt til at udvikle et sprog, som tager forskud på det utopiske. Utopien skal foregribes i sproget. Man skal have begreber, der er virtuelt utopiske.

FJ: *Hvordan gør man det? Altså, hvordan laver man begreber, der er virtuelt utopiske?*

OFK: Ved at være mangetydig og bryde med de betydninger, som de herskende begreber konventionelt har. Det er det projekt, jeg har forsøgt at lave ved at fordybe ordenes betydning. Eller forsvare ordene mod begreberne, fordi begreberne jo altid ensretter et ord, fortynder eller forfladiger dets udtømmelige forbindelse til verden.

Det har været filosofiens store fortjeneste, men også dens store svaghed, at den har ensrettet ordene som begreber. Retten, staten, kærligheden, de er alle fortolket på én bestemt måde, men ordene er jo virtuelle og mangetydige. De er kontekstuelte følsomme, så derfor skal ordene forsvares mod begreber. Derfor har jeg også været fascineret af kunst og fortællinger for derigennem at gå ad sporet og genfinde ordenes relation til verden. Dette er også Heideggers projekt, ikke Derridas. Derrida fortsætter, indtil han falder ud over kanten i intetheden. Men både Nietzsche og Heidegger kommer tilbage til kødets verden. Jeg tilhører det sidste projekt.

FJ: *Er det rigtigt at forstå dette som, at filosofien ikke lider af samme inderliggørelse af ét liv, som psykologien gør. Filosofien skaber uden brug af nogen model. Og de erkendelser, som skabes, består i, at*

række det skønne og kærlige ved det, som finder sted, videre og derved gøre manøvrerummet større for den kommende generation?

OFK: Ja, filosofiens styrke er, at den ikke gør noget til et objekt eller en genstand, som fx et psykologisk sprog. Det er dens fantastiske force. Den bilder sig heller ikke ind, at den kan repræsentere en verden, som den så kan manipulere, sådan som alle de sprog, der eksisterer i mange pseudovidenskaber inden for erhvervsøkonomien. Filosofien er på en måde et sprog, som er rettet mod hjertet. Bundet til kritisk at artikulere følelser, men også fastholde følelser, for kun derigennem kan et menneske blive frit.

Derved er filosofien rettet mod det store projekt om identitetsdannelse. Det er jo dette århundredes store projekt, forbandelse og uendelige mulighed. Alle, næsten, er i dag begunstiget ved at kunne arbejde på deres eget identitetsprojekt. Tidligere var dette forbeholdt de bedst stillede. Der er altså mange, som i dag arbejder på deres eget projekt, fordi de også kan vælge en arbejdssituation og arbejdsvirkelighed, som er identitetsskabende. Ellers var det ofte kunstnere eller folk i etaten eller militæret, som havde denne identitet, men hvor de resterende og hovedparten af befolkningen havde en negativ identitet.

FJ: Arbejdets identitetsskabende rolle synes nærmest at være blevet det eneste saliggørende i livet. Vi er blevet titelliderlige pga. den anerkendelse, som ligger heri, en anerkendelse som tilsyneladende stresser, idet kampen om anerkendelse kræver, at vi anerkendes for noget, som oftest er fastsat af andre, fx virksomhedernes værdier og kompetencer. Og i denne udvikling ligger der vel en reel fare for, at vi ender som egoister med hvert vores projekt, et projekt der glædeligt lukrerer på kollegaers svaghestegn og manglende arbejdsiver; når nu deres børn er syge med mæslinger, så overtager vi gerne deres arbejdsopgaver, mens vi pudser vores egen glorie? Kan filosofien hjælpe her?

OFK: Ja, netop dér beskytter filosofien, fordi den ikke tillader ego-flippet. Hvis man tager filosofien alvorligt. Derfor er filosofi også redskabet til identitetsskabelse, men samtidig også midlet mod denne identitetsforhoppelse. Filosofien taget alvorligt er et kraftigt redskab og en beskyttelse.

FJ: *Spørgsmålet er selvfølgelig, hvor mange ledere der mestrer filosofien i de danske virksomheder. Umiddelbart kan det virke som om, at der sker en ensretning af medarbejdernes kapacitet, idet de alle omformes til det samme, de skal kunne det samme, være kreative og innovative på samme måde etc. Lidt paradoksalt, når nu innovation og kreativitet er knyttet til det sociale samspil mellem ukrænkelige individer, hvorfor så denne ensretning i retning af pacificerede nikkedukker? Der er vel tale om, om ikke en human hån, så en filosofisk?*

OFK: Du har ret. Man kan sige, at alle de lærings- og udviklingsmidler, som samfundet – da det begyndte at interessere sig for sine undersåtter omkring oplysningstiden, hvor reformer og ideologier begynder at blive vigtige, fx i uddannelsessystemet – satte i kredsløb, er et forsøg på at skabe en national identitet gennem historien. Hele dette store dannelseskoncept, som foregik i nationalt regi i de store vesteuropæiske stater, og herhjemme i relativt demokratisk form, fordi bønderne fik stor indflydelse med oprettelsen af partiet Venstre, det gentager sig nu på virksomhedsplan. Virksomheden er blevet det nye politiske forum. Der er i dag to politiske fora: virksomheden og staten. Selvfølgelig har der altid været drevet politik på virksomhederne af arbejderne, men de refererede til et større samfund, nemlig arbejderklassen. Det gør de ikke i dag.

Det er derfor, jeg opfatter virksomheden som et *polis*, fordi, dér er du på dine egne vegne, du tilhører ikke en gruppe eller forening, men tilhører alene virksomhedens fællesskab, som i en vis forstand er virtuelt.

Det er en radikal ny situation. Så vi har fået et føderalistisk samfund, der består af en masse småstater, nemlig virksomheder og organisationer.

FJ: *Dette er måske grunden til, at fagforeninger står så svagt, idet det er på virksomheden, man viser sin loyalitet og solidaritet, fordi det netop er virksomheden, som betaler ens løn, som tilbyder en alverdens goder og giver én en årlig bonus. Hvorimod menneskene på nabovirksomheden må klare sig selv. Andre arbejdere er blevet potentielle konkurrenter, ikke allierede. Fortsætter denne udvikling, så har vi på sigt måske ikke to*

politiske fora: Virksomheden og staten, men ét, nemlig virksomhederne. Der sker derved nemt en demokratisk nedsmeltning, fordi man kun bekymrer sig om sig selv og sin egen merværdi, og i mindre grad for det sociale. Kun de fattige, syge eller på anden vis sårbare grupper bekymrer sig om fællesskabet og det sociale, fordi de er afhængige heraf – med mindre selvfølgelig – at man reelt besidder en interesse for sine medmennesker, hvilket mange selvfølgelig gør, fordi det kan betale sig. Eller hvad, er det for kynisk?

OFK: Det er svært at vurdere. Men der er enormt pres på kernefamilien, fordi begge forældre arbejder, begge er højtuddannede og begge lægger deres identitetsskabelse uden for hjemmet. Og kernefamilien er jo den enkeltes forbindelse til velfærdssamfundet.

FJ: Er det ikke en farlig udvikling, at vi higer efter den prestige, status og identitet, der er forbundet med arbejdet, som gjaldt det livet? Vi drømmer på mange måder om de selv samme ting, som dominerer os, nemlig magt, penge og status. Spørgsmålet er, om vi ikke mangler alternative livsformer, andre former for familieidyl, et andet liv, hvor værdier ikke nødvendigvis er lig med økonomisk værdi. Hvis ikke der åbnes op for alternative livsformer, så ender familien med at blive en ren og skær funktionalitet, en opholdsstue, dog kun indtil virksomhederne også begynder at arrangere ægteskaber for medarbejderne, så de kun skal bekymre sig om at skabe mere profit og ikke tænke på børn, samhørighed, kærlighed og andre livsbekræftende mærkværdigheder. Det er en ond spiral, idet virksomhederne gerne vil be- eller udnytte medarbejdernes kapacitet, og medarbejderne selv ligeledes afleverer deres handlekraft og myndighed hos virksomhederne i bytte for den fornævnte anerkendelse. Der er på mange måder elementer af masochisme i medarbejdernes adfærd.

OFK: Ja. Denne udvikling er et vanvittigt stort problem. Jeg vil tro, at vi vil begynde at se flere prioritere friheden uden for organisationen. Måske vil der ske et skifte, som kan bevare kernefamilien; fx læste jeg, at mange unge ikke vil være chefer. Det er ikke længere smart at arbejde 80 timer om ugen. Eller også kommer der nogle mønstre eller alternativer, som du nævner, hvor folk, som scorer kassen, stopper som 40-årige eller går på deltid. Jeg tror, alternative livsformer vil udvikle sig. Det andet kan ikke lade sig gøre. Presset er for stort.

Det er på mange måder et hårdt samfund styret af penge.

FJ: *Ja, apropos penge. Vi ved, at der ikke er mange penge i forskningsverdenen herhjemme, skønt vi kalder os et vidensamfund. Mens universiteterne og handelshøjskolerne udvider, må forskerne indskrænke deres tanker, gøre dem umiddelbart salgbare i et power-point-politikervenligt format, "fra forskning til faktura" hedder det. Hvad har fastholdt dig som forsker inden for akademiets verden i så mange år?*

OFK: Jeg har altid opfattet mig selv som filosof, ikke som forsker. Også dengang jeg var marxist, der opfattede jeg mig selv som politisk filosof. Jeg har aldrig brugt ordet "forsker" om mig selv, det har jeg aldrig oplevet mig selv som. Jeg har aldrig følt mig tilknyttet en institution på den måde. Det er mine tanker, som har været vigtige. Jeg har faktisk kunnet være et hvilket som helst sted.

FJ: *En stedløs filosofi eller en filosofi, som finder sted alle steder?*

OFK: Ja, begge dele.

Anden samtale: Filosofien

FJ: *Sidst vi talte sammen, fortalte du, at du altid har opfattet dig selv som filosof. Derfor vil jeg gerne – selvom jeg er opmærksom på faren ved at stille hvad er-spørgsmål, idet de hurtigt kan lukke sig om sig selv – stille dig spørgsmålet: Hvad er filosofi?*

OFK: Det er et nødvendigt spørgsmål. Det er svært og særdeles relevant. Sommetider tænker jeg over, hvad filosofi er, men det gør andre mennesker vel også, både dem der beskæftiger med filosofi, og dem som ikke gør. Filosofien er en underlig diskurs, fx sidder jeg nu og læser Immanuel Kants sidste bog, hans ”Antropologi”. Hovedbudskabet i den er på en eller anden måde to ting: Mennesket skal udskyde sit begær eller beherske tilfredsstillelsen af sit begær, og så skal det koncentrere sig om gode middagsselskaber for ikke at spise alene. Hvis du skriver en filosofisk antropologi, hvilket i sig selv slet ikke er så dårligt, så viser den, hvad filosofien egentlig kan, fordi den bevæger sig over i områder, vi vil kalde almindelig visdom, levereregler, simple, basale holdninger til det at være menneske, ikke ammestue-visdom, men visdom, hvor vi på den anden side har snik-snak, common sense og psykologi. Spørgsmålet er, hvordan filosofien kan udmærke sig som diskurs herfra og om, hvorvidt der er tale om en selvstændig filosofisk diskurs.

Hvis filosofi, som Epiktet sagde, ikke kan lindre ledelse, så er den jo intet værd. Den må være en måde, hvorpå man reflekterer over sit eget liv, en måde hvorpå man kan håndtere det. Som regel opdeler man de filosofiske studier kantiansk, på samme måde som Kant opdelte sine værker: teoretisk, praktisk og æstetisk – somme tider også i politisk filosofi og det, der hører under det. Men de opdelinger er måske i en vis forstand forkerte. Jeg vil sige, at jeg i høj grad har prøvet at bekæmpe dem, hvilket jeg oplever, tænkere som fx Deleuze, Derrida og Baudrillard ligeledes har. Sådanne tænkere som Derrida, Deleuze og Baudrillard har jeg stor veneration for. De skriver jo ikke etikker og erkendelsesteoretiske værker, herunder ontologiske værker, de skriver politiske eller økonomiske værker. De blander det hele. Og det er vel dét, der kendetegner det postmoderne perspektiv, at det ikke anerkender

denne kantianske genre-opdeling. I en vis forstand, er denne genre-opdeling også et forræderi mod filosofien, fordi den hævder, at livet kan opdeles.

Opdelingen af filosofien på disse forskellige genrer, mener jeg, er forkert, fordi man principielt adskiller erkendelsesteoretiske og ontologiske refleksioner fra etiske og æstetiske refleksioner. Ellers skal man have gode grunde til at adskille dem, og det kan man have, hvis man gerne vil markere et område eller et felt, men ellers ikke. Selv har jeg aldrig skrevet en separat etik, men i *Secunda Philosophia* og *Om betydning* har jeg blandet etik og erkendelsesteori.

FJ: *Kan man sige, at filosofien finder sted alle steder og på tværs af fagfelter, men at alt derfor nødvendigvis ikke er filosofi?*

OFK: Det er sateme et vanskeligt problem. En udfordring. For siger vi, at vi ikke accepterer denne genre-opdeling, fordi det er en syntese, en totalitet, så kommer filosofien helt exceptionelt tæt på kunst. Og det er måske den første måde, hvorpå man positivt kan opstille problematikken: Hvordan kan filosofi differentieres fra kunst, og skal den differentieres fra kunst? Det er den første måde, hvorpå filosofi ville være eller finde sted alle steder, hvis vi forstår kunst som andet end livskunst. Vi kan også sige, at kunsten er det, som gør følelserne vedkommende og er i stand til at forholde sig til et levet liv, som om det var en syntese. Det er sådanne ting, som kunsten blandt andet kan, hvilket jeg også mener, filosofien skal kunne. Men siger vi, at filosofien er alle vegne, så bliver det hurtigt en livskunst – det skal den også være, men den skal også være mere. Dette her er blot nogle af mine spekulationer.

FJ: *Grunden til, at jeg spørger, skyldes blandt andet, at Gilles Deleuze og Félix Guattari skriver, at man først kan stille spørgsmålet Hvad er filosofi? sent, når alderdommen kommer, og det er tid til at tale konkret. På den måde er det et sidste spørgsmål, en slags status, som alle andre "hvad er..."-spørgsmål. Deleuze og Guattari definerer filosofi, som den aktivitet, der skaber eller fabrikerer begreber, begreber, som ikke betegner et fænomens essens eller en given situations tilstand, men snarere forsøger at udfolde begivenheden, hvori fænomenets essens og den givende situations tilstand er virkeliggjort. En anden fransk filosof, Michel Serres, skriver om filosofien, at den skal forberede fremtidens tænkning. Det vil sige, at*

filosofien skal forsøge at undersøge den grund, fremtidens opdagelser kan bygge på. Når jeg stiller dette spørgsmål, endskønt spørgsmålet "Hvad er ...?" allerede indeholder problematiske antagelser om en filosofisk essens, identitet eller sandhed, så skyldes det, at spørgsmålet i sig selv er filosofisk. Men måske er spørgsmålet mest egnet som et afsæt ind i filosofiske undersøgelser og eksperimenter.

OFK: Det er et vigtigt spørgsmål, et spørgsmål som vi også vil komme tilbage til, fordi det er svært.

Man kan sige, at Guattari og Deleuze fokuserer på en bestemt funktion af filosofien, nemlig at kunne skabe begreber, som systematiserer en virkelighed. En virkelighed, som er her *og* som endnu ikke er her, en virkelighed under bevægelse. Serres ville sige, at vi skal foregribe en virkelighed. Eller lave en utopisk tænkning, der egentlig ikke er utopisk, fordi den allerede trækker utopien ind i begreberne nu og her. Deleuze og Guattari kan ikke lide de egentlige utopier. De vil have, at utopier viser sig som en form for huller eller transparens i begreberne. Men kunne en moderne kunstner ikke sige det samme om sit virke?

FJ: Hvis filosofien skaber begreber, så er dette blot noget andet end fx kunsten, som skaber affekter og percepter, eller videnskaben, som skaber funktioner. Er filosofien det transversale snit, forbindelsen mellem det tilsyneladende forskellige, eller er den noget i sig selv?

OFK: Spørgsmålet er, hvad filosofien er *i sig selv*. Inden for den analytiske filosofiske tradition, mente man, at filosofien var en platform både med et ben i common sense og et ben i sin egen historik eller begrebsapparat, hvorpå man kunne diskutere, hvad der skete i fagvidenskaberne. Men dette er alt for smalt og snævert og stiller fagvidenskaberne alt for stærkt, især naturvidenskaberne. Derfor må filosofi have sit eget domæne – en tilgang til livet som går forbi – hinsides den viden, fagvidenskaberne har. Her fanges vi i den første hurdle, hvor vi kommer til at overveje, hvilket sprog, vokabular eller begrebsapparat filosofien skal benytte sig af. Har filosofien et privilegeret begrebsapparat, der er tættere på hvad, på livet? Hvordan kan vi udtale os om livet, som filosoffer, uden at gå igennem biologien, psykologien og sociologien?

Finn Janning: Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby. Samfundslitteratur, 2007

Filosofien vil have sit eget præg, sit eget domæne, inden for den filosofi, som jeg dyrker. Et domæne, som ikke falder sammen med videnskaberne. Dette er også i forlængelse af den fænomenologiske og postmoderne tradition.

De erfaringer, vi gør os af vores egen væren, vore tilværen (hvis dette er muligt), er påvirket af de data, informationer, praksisformer og teknologier, som initieres af videnskaberne og de vidensteknologier, de kaster af sig. Vi har dybest set en formidlet relation til vores egen eksistens, vores eget liv. I negativ forstand formidlet af naturvidenskabelige begreber og teknologier. Derfor bliver man altid fanget i et dilemma, hvis man siger, at filosofien handler om livet, eller relaterer sig til livet både som vores personlige liv, vores kropslige liv, vores historiske liv og vores sociale liv med andre. Hvis man som Husserl siger, at filosofiens objekt i virkeligheden er historiens faktum, så står man i et dilemma. Fordi man kan risikere at komme til at konstituere eller skabe en naiv umiddelbarhed, som man gør til filosofiens objekt. Eller på den anden side komme til at sige, at vores erfaringer er bundet til en form for fremmedgørelse. Derfor vil man som post-postmoderne filosof sige, at filosofien skal være kritisk. Men hvad er filosofiens erfaringsmateriale, for det er jo dét, der definerer dens felt.

FJ: *Michel Serres skriver et sted: "Jeg er kun den simple luder for de tanker, der lægger an på mig." Alt kan derved potentielt vise sig at ramme os med en sådan kraft, at jeg bliver forført. Filosofiens erfaringsmateriale er måske dét, der rammer en – hvilket potentielt kan være hvad som helst – hvorved vores tankeprocesser omformes eller forandres. Men det betyder, at filosofien afhænger af den stil, hvorved man tænker. Og måske handler stil om tankens komposition.*

OFK: Hvis filosofien har et bestemt kendetegn, så kan det fx være det felt, den forholder sig til. Men hvis du siger, at man ikke kan dele disse felter op i etiske erfaringer, æstetiske erfaringer, praktiske erfaringer mv., og hvis der ikke findes et differentieret felt af erfaringer, som kan kendetegne filosofien – og det gør der nok ikke, når vi siger, at filosofien er ét liv – så er det stort set umuligt at filtrere filosofien ud af kunsten. Men hvad er så forskellen på at skrive en filosofisk monografi over meningsbegrebet, og skrive en filosofisk roman. Gilles

Deleuze tager konsekvensen heraf og kalder *Logic du sens* for en roman. Der ender man, præcis hvor du befinder dig, og siger, at noget kendetegner den filosofiske diskurs, men ikke nødvendigvis dens tema. Hvis filosofien har en stil, kendetegnes den så af argumentet, eller er dens force den kritiske, leksikalske praksis, hvor begreberne får nye muligheder gennem de gamle ord, de ord, der udgør sprogets hængsel til verden, den haptiske dimension?

FJ: *Jeg tror, at der kan være en fare i at gøre filosofien til noget leksikalsk eller ved at gøre filosofien afhængig af et bestemt begrebsapparat. Disse leksikabegreber kan let komme til at indskrive en kunstig afstand eller en ikke-eksisterende forskel mellem filosofien og verden. Snarere benytter eller omformer og omdanner filosofien den materie, den stoflighed, han rammes af. Han mærkes af verden. Og derfor benytter han sig lige så vel af dagligdagsprog, som af et hvilken som helst andet sprog.*

OFK: Det kan jeg godt lide, det du siger der. Det betyder altså, at filosofien er en måde, hvorpå man omgås betydninger, ord og begreber. Ikke nødvendigvis bestemte begreber, for så definerer vi filosofien leksikalsk eller thesaurisk. Det er mere måden, hvorpå man forædler den praxis, som det er at tænke, og dermed udvikler en stil gennem sin omgang med begreberne ved hjælp af ordene, hvor man ikke tager begreber for givet. En stil er jo i virkeligheden et inkorporeret meta-perspektiv: Man viser, at man siger noget på en bestemt måde.

FJ: *Der er tale om en filosofisk praxis, en måde hvorpå man tænker, en måde hvorpå man gør noget. Jeg tror, det hænger sammen med, at erkendelsen fungerer ligesom verden, den er en integreret del af verden. Der er ikke længere nogen adskillelse mellem på den ene side filosofien eller subjektet, og på den anden side et objekt. Det er vel derfor, at filosoffer må lave deres egen filosofi for at blive filosoffer, de bliver en slags blandede legemer?*

OFK: Jeg kan godt følge dig. Jeg spekulerer på, om man kan adskille de filosofiske retninger, som eksisterer, ud fra den måde, hvorpå de ville tale om problemet: Hvad er tænkning? Eller: Hvad er en tanke? En del retninger ville henfalde til en form for psykologiseren. Man kunne også lave et historisk studie og se, hvordan det er tænkt tidligere, eller et etymologisk

studie. Fra et radikalt – et post-postmoderne perspektiv – ville man sige, at udgangspunktet for at analysere begrebet ”at tænke” ville være, at man ikke ved, hvad det vil sige. Analytisk filosofi kunne også begynde sådan, men den forholder sig bare til nogle autoriteter, i sidste instans naturvidenskaben. Fænomenologien har ikke nogen autoriteter. Diskursanalyse eller konstruktivisme, de ville analysere et common sense-begreb, fx hvilke sprogspil der benytter ordet tanke; de uanseelige, små diskurser som kredser om ordene ”tanke” og ”tænkning”; og de ville undersøge, hvilke institutioner der tillader sig at definere, hvad en tanke er. Hvem har autoritet til at bestemme?

Endelig kunne man ty til en tradition. Det vil sige, at finde ud af, hvem der tidligere havde behandlet begrebet ”tanke” fornuftigt. Det er også en fænomenologisk fremgangsmåde. Men man kommer ikke uden om, at tanken ikke bare sådan kan begribe sig selv. Med en graffiti-formulering kunne man sige, at hvis tanken skulle være lille nok til, at den kunne nå at omfatte sig selv, så ville den ikke være stor nok til at kunne det. Nogen ville sige, at tanke og sprog var identiske, andre at tænkning var meget mere og andet end sprog. Heidegger sagde, at tanken er en lytten, der ser. Jeg vil sige, hvis jeg endelig skal sige noget, at tanken er den tilstand og de processer, der tilhører tanken og som opstår, når verden gennemtrænger intentionalitetens glasklokke. Tanken er den koreografi, som svarer til verdens måde at berøre os på. Det ligger også i det smukke ord at ”fatte” noget. Tanken opfatter ved at gribe om tingene med ordets papegøjenæb. Hvis tingene er sprællevende, må den bruge pincet eller gummihandsker og forsigtigt lægge dem i sin hule hånd, så de ikke tager skade, for tanken er inficeret af sig selv.

FJ: Men her kan man let ende i tankens-tanke, noésis noéseos, som slangen der bider sig selv i halen, hvilket du også har beskrevet flere steder. Problemet er, at man antager, at det, man leder efter allerede er givet. Måske skal man slet ikke lede, men snarere blive mere opmærksom og intensivere sin æstetiske empati. Kun på den måde kan man mærke verdens kræfter, hvorved en tanke omkring, hvad det vil sige at tænke, vækkes, fordi man lader sig mærke. Jeg er dét, jeg tænker, altså er jeg noget andet – eller ingen. Det at tænke refererer til det ”noget” eller den aktivitet, som tænker og derved bevæger mig?

OFK: Det er en interessant diskussion. Begrebet tanke optræder blandt andet hos Aristoteles, ofte under begrebet "abstraktion". Tænkning er noget, der abstraherer fra sansernes konkrete virkelighed. Det vil det være, hvis der er tale om abstrakt og begrebslig tænkning eller matematisk tænkning. Abstraktion hedder på græsk *aphairesis* og det er et enormt centralt begreb i filosofien, for i det udtrykkes selvfølgelig det faktum, hvor kommer tankens lys fra? Kommer det fra tingene, altså sanserne og fra måden, hvorpå det, vi hører og ser, påvirker os; eller kommer det fra en kraft i tanken, det mentale selv.

Stoikerne ville være tilbøjelige til at sige, at tanken kom fra tingene. De bruger ordet *typos*, ligesom det segl, man presser ned i lak, typer som presses ind på bevidstheden, som derefter formes. På den måde opstår tanken. Nogle af de senere stoiske skoler, fx Epiktet, ville mere betragte tanken som en selvstændig energi. Hele denne fundamentale diskussion mellem materialisme og idealisme, som dukker op, kører videre i filosofien i dag.

Det, som er interessant, er i det øjeblik, jeg stiller mig selv spørgsmålet: Hvad er en tanke? Jeg kan begynde med Aristoteles' *aphairesis*, begrebet for abstraktion. Derved bevæger vi os ind i en bestemt tradition og problematik, som selvfølgelig har en stor fare for at skabe en halebidning, en slange, fordi du opererer med de begreber, du gør. Det er et eksempel på en filosofisk diskurs, fordi den forholder sig til noget, man på bibliotekerne vil opstille som filosofiske tekster. Men man kunne også forestille sig en filosofisk diskurs, som ikke er en traditionel diskurs. Undgå det traditionelle og derved undgå, at slangen bider sig selv i halen. Hvordan skulle man så tænke tanken, hvilken slags sprog skulle man tænke den i? Alternativet til traditionen er for mig at se tre muligheder: Enten at oversætte tanken til neurologi, kognitionspsykologi eller et metasprog bundet til teknologien og videnskabelige forsøg. Eller en common sense, som Nietzsche gjorde. Eller selvfølgelig den fjerde mulighed, nemlig at foretage en metaforisk beskrivelse af tanken, som ville være tæt på den kunstneriske. Et projekt, der startede med barokfilosoffen Vico, der foretrak det metaforiske sprog frem for det, der på hans tid var den nye videnskabs sprog, altså matematik. Hans hovedværk hedder også: *Den nye videnskab*. Et metaforisk sprog, som i sig har sansningens

hemmelighed. Et godt eksempel herpå er, at Heidegger, som nævnt, definerer tanken som en lytten, der ser.

Vi har altså fire muligheder:

1. **Traditionen.** Forholde sig til traditionen, måske dekonstruere traditionen, men udgangspunktet er traditionens begreber, fx hvorvidt tanken kommer fra tingene eller kommer fra sig selv.
2. **Common sense.** Hvad er tanken som en praxis; hvordan tænker du tanken, når du siger ”jeg har en en tanke”, ”jeg får en tanke”, hvilket psykisk interiør refererer du til?
3. **Videnskaben.** Neurologien, kognitionspsykologien eller en tredje videnskab.
4. **Metaforisk.** Tænke tanken metaforisk, hvilket slangen jo også er et udtryk for, altså forskyde dens realitet bevidst til det billede, som en anden praksis indeholder af sig selv.

Der har vi fire eksempler på en filosofisk diskurs, som gør filosofien til noget ekstremt bredt. Netop temaet tanke gør alle fire til filosofi. Selvfølgelig kan man sagtens lave psykologi eller pædagogik om tanken, men vi kan ikke fjerne den fra den filosofiske grund. Der er visse temaer, som er forbeholdt filosofien, selvom vi ikke udelukkende kan definere filosofien ved hjælp af temaer. Det vil sige: Filosofien kan sagtens beskæftige sig med temaer, som normalt ikke forbindes med filosofien.

FJ: Det er vel mest rigtigt at placere dig i den fjerde, den metaforiske praxis, hvor du ofte på poetisk vis eksperimenterer med sproget?

OFK: Ja, det vil jeg sige. Samtidig kan jeg ikke finde ud af, hvad det forudsætter af grundantagelser, som netop hører til den filosofiske retning. Da du sagde det, spekulerede jeg på, om det forudsætter, at vi tror, at vi på et eller andet plan – som vi ikke kender – faktisk kender sandheden. Det er jo en klassisk filosofisk problematik: Kender vi sandheden. Et eller andet sted tror jeg faktisk, at fænomenologien mener, at det er hele fænomenologiens grundforudsætning.

FJ: *At vi har kendskab til sandheden, eller at vi har den, altså besidder den?*

OFK: At vi har den på en sådan måde, at vi kunne få den.

FJ: *Det vil sige, at sandheden er noget, som produceres. Men du tænker herved også på termen altid allerede, hvor sandheden er noget givet, som vi er endnu ikke bekendt med? Således at vi famler rundt i en mørk verden, som i virkeligheden er den samme som den lyse verden, blot uden de tændte lamper, som vi selv skal tænde eller tænke – ordet minder næsten om binanden! Spørgsmålet er selvfølgelig om sandheden endnu er os ukendt, fordi vi ikke tør tage den på os, eller fordi vi hæmmer os selv ved at tænke inden for rigide normer? Eller måske magter vi simpelthen ikke sandheden?*

OFK: Spørgsmålet er, om sandheden er givet. Det er satans besværligt, at den er givet og alligevel ikke tilgængelig. At den ikke er umiddelbart givet, det ligger fx i den måde, Heidegger bruger alétheia-begrebet på [Gr. *Aletheia*, det uskjulte]. Men det er meget utilfredsstillende. Spørgsmålet er, om sandheden er givet som kropslig viden, eller givet som en skjult eller hemmelig kapacitet – en slags sjette sans. Eller om den er givet gennem vores evne til at beherske sproget, fordi sproget er det, der allerede har sandheden. Hvis den er dér, så kan den selvfølgelig også være uden for os. Men så mister vi metaforen ”at den er i os”, men ”i os” kan suppleres med ”omkring os”.

FJ: *Hvad mener du med, at sproget allerede har sandheden i sig?*

OFK: At sproget er det, som ejer meningen. Hvis du formår at bruge sproget perfekt, så kan du også nå til sandheden om tilværelsen.

FJ: *Og sådan kunne man godt tolke din filosofi. En filosofi, som jeg vil kalde poetisk. Undervejs i dine bøger skaber du mange neologismer, fordi der i tanken er en immanent nødvendighed, der gør dig opmærksom på sprogets utilstrækkelighed – sådan læser jeg dit filosofiske forfatterskab. Det sprog, vi har, som er os givet, er tilsyneladende ikke favnende nok til at begribe det, som sker, og derfor opstår der et behov*

for et mere metaforisk sprog, altså en udvidelse af sproget igennem sproget. Du anvender metaforikken, som noget der skaber virkelighed, og ikke som et ornament. Er det rigtigt forstået?

OFK: Ja, jeg er enig. Man kunne også benytte Chomskys begreber om kompetence og performance, hvor sproget som et kompetencesystem har mulighed for at skabe nye meninger, som selvfølgelig er kompatible med det. Ellers vil sproget støde begreberne fra sig som et transplanteret organ, noget det ikke vil acceptere. Det bliver nødt til at indgå i en organisme og en kontekst for en diskurs med et andet menneske. Det vil sige, vi må udelukke et skizofrent og autistisk sprog. Men for så vidt det kan indgå i en kommunikation, så har sproget absorberet en mening, den mening som det artikulerer eller manifesterer, og derved må den i en vis forstand have været der allerede.

Der behøver ikke være en modsigelse mellem, at noget allerede er, og at noget også bliver skabt. Det, tror jeg, er en falsk modsigelse.

Jeg tror ikke, man skal tænke så meget over det begreb, skabelse. Det er klart, at det er forbundet med mulighedsbegrebet, det at noget må være muligt, førend det kan blive virkeligt. Men det er en meget løs definition.

Vi kan også skelne mellem opdagelse og opfindelse, men spørgsmålet er, om denne distinktion er korrekt. Det kommer selvfølgelig an på, om man kan opfinde sig til fantasmer, man ville ikke sige at man opdagede et fantasme. Opfinde et fantasme kan man godt. Vi fjerner realisme-kriteriet for sprogbrugen, hvis vi siger, at opdagelse er opfindelse, for så kan vi ikke lave en distinktion mellem noget, der aldrig ville kunne være der, og noget, der er der. Men jeg ved ikke, om denne distinktion er frugtbar.

FJ: Deleuze foretager en distinktion mellem det reelle og det mulige; og det virtuelle og det aktuelle. Det virtuelle er reelt, men endnu ikke virkeliggjort. Problemet med distinktionen mellem det mulige og det reelle er, at det mulige nemt kan indeholde mere realitet end, hvad der er muligt. Det mulige er derved ikke reelt, fordi vi først ved, hvad der er muligt, når det er aktualiseret. Realiseringsprocessen er guidet af to regler:

lighed og begrænsning. Netop lighed kunne godt relateres til, at sproget skulle være et billede, der ligner sandheden, men så er vi igen tilbage ved, at det mulige og det reelle skulle være det samme, hvilket det ikke er. Modsat er selve bevægelsen fra det virtuelle – som noget, der eksisterer, men som ikke er virkeliggjort – til det aktuelle noget, som sker i kraft af imagination og kreativitet, altså skabelse. Som jeg ser megen af din begrebskabelse, så er der tale om en evolutionær skabelse, selvom du selvfølgelig kan sige, at begrebet selvnødighed er en genkendelig sammentrækning af begreberne selvfølgelighed og nødvendighed, men der er trods alt tale om, at du spiller et spil med sproget, hvis regler tilskrives bagefter. Du spiller et spil med sproget, som allerede er, men derigennem skaber du også nye regler, vil jeg mene. Ordet kommer bagefter. Det vil sige først spil, leg, eksperimenteren eller skabelse; derefter regler, hvorved vi får nogen nye spilleregler for, hvordan vi kan begribe sandheden? Sproget må altså udvides indefra for at begribe sandheden?

OFK: Ja..., men måske er der også noget, som ikke kan underkastes et sandhedskriterie. Måske er sandheden ikke en proces, men i realiteten et produkt af sig selv; det afhænger meget af den styrke og kraft, man tilkender meningsområdet. Kommunikativt kan man jo godt overbevise en anden om et fantasmes virkelighed. Et billede kan være nok til at se verden på en ny måde. I negativ forstand kan vi tænke på dengang, tyskerne ville have et begreb, som samlede en eksemplarisk menneskerace og det modsatte, fx den ariske og den jødiske race. Her ser du et uhyre, som kunne været blevet en kategori. Hvis nu nazisterne havde vundet, så ville vi have opereret med disse kategorier, fordi det ville have været en realitet. Kønnen er selvfølgelig en naturgiven distinktion, men den måde, hvorpå kønnen fungerer socialt, er kategoriserende.

FJ: *Det er et spørgsmål om magt.*

OFK: Ja, magten er et fantasme, som har stor realitet for vores erfaringsmåde – jeg kalder den et fantasme, fordi den aldrig kan tilfredsstilles, kriterierne findes ikke. Filosofien er en diskurs, som leder efter realiteten i sine egne fantasmer. Og derved indfører den et andet realitetskriterium, som langt hen ad vejen er et følelseskriterium, et vishedskriterium. Man kan sige, at fænomenologien og den postmoderne filosofi opererer med et vishedskriterium, ikke et konsensuskriterium, men et vishedskriterium. Et konsensuskriterium er også en

farlig ting. Filosoffen *spiller* – for at bruge dit billede – med sin egen vished. Han slås med sin egen vished og uvished ved at analysere og skabe begreber.

Jeg foretrækker i øvrigt en poiesis frem for en poetisk filosofi. Poesis betyder skaben på græsk. Det poetiske, som poiesis er gået over i i dag, det har for mange konnotationer til patos, til det følelsesmæssige.

FJ: *Jeg kan godt forstå din indvending, da nogen måske kunne forledes til at tro, at poesis er sammenfaldende med patos, det højtidelige eller lidenskabelige, som nemt bliver ynkeligt, hvilket vel også er den nutidige brug af ordet. At være patetisk, altså storladet er som oftest ynkeligt. Men hvad enten vi kalder det poetica eller poesis, så er det skabende noget, som har været tæt forbundet med filosofien i de sidste 20-30 år?*

OFK: Det må man sige. Så gamle Platons distinktion mellem *poiein* og *paschein*, mellem at skabe og at lide, hvilket også er den distinktion, som gik igen i Aristoteles' begreb *aphairesis* og *prosthesis*, altså aktiv abstraktion og supplerende udfyldelse, giver stadig mening. Det andet begreb Aristoteles har for abstraktion, nemlig *chorismen*, er hans negative betegnelse for Platons idéverden. Aristoteles skelner mellem det empiriske og det ideelle. Det er også herfra, man har den negative opfattelse af, hvad fanden Platon egentlig mente, men selvfølgelig må Aristoteles vide, hvad hans lærer har ment. *Chorismen* er også en abstraktionsproces, hvor idéverdenen hersker, altså som noget overordnet i forhold til erfaringen, som er skabende. Den projicerer ned på verden, mens der i *aphaireisis*-begrebet mere ligger den tankegang, at materien, *hyle* som grækerne kaldte den, via sansningen og erfaringen er afgørende for den skabelse, vi foretager.

Det ligger også i begivenhedsbegrebet. Det er de muligheder, som gives os i sansningen. Eller som det flotte eksempel, du selv kom med om luderen og Serres: Skabelse er i den forstand tilfældig. Du skal have tilbuddet. Og det får du kun, hvis du kommer på et bestemt tidspunkt, på en bestemt dag, en bestemt måned, et bestemt år, i et bestemt kvarter uden

for en bestemt opgang eller restaurant. Var du ikke gået derhen, havde du aldrig fået udfordringen. Så havde du ikke mistet din uskyld.

FJ: *Betyder det, at filosofien er en bestemt måde at være på, som gør, at man netop havner i de situationer, hvor tilbuddene flourerer. Eller snarere, at filosofien besidder en æstetisk empati, som gør, at han kan mærke tilbuddene?*

OFK: Det er et godt spørgsmål. Filosofien er – hvis vi skal tage dine ord helt bogstaveligt – altså snarere en måde at være på, end en måde at forholde sig til væren på. Jeg tænker filosofi som et projekt, der gælder liv og død, som en nøgtern og dog metafysisk terapi, hvor man selv er terapeuten. Filosofien er et ubetinget og kompromisløst forhold til ens egen eksistens. Det handler om at blive herre i sit eget hus. Projektet synes simpelt, vejen der til er intet mindre end frygtindgydende vanskelig. Det handler om opmærksomhed, opmærksomhed og atter opmærksomhed, på hver en tanke, man får, hver en fordom, man nærer, hver en lidenskab og hver en følelse. Og det handler om opmærksomhed på andre mennesker. Om at huske på sig selv i hvert nanosekund og dog om at glemme sig selv.

Lad os finde ud af, hvad det er for en måde, man skal være på, hvis man skal være filosof. Det ville nok være en for markant forkortelse, hvis man bare refererede til Aristoteles' begyndelse af *Metafysikken*, hvor han siger: "Filosofien begynder med *taumazein*, at undre sig." Det samme siger Platon. Det handler ikke om ufarlige meninger, om pæne, interessante fortolkninger, og velopdragne argumenter, der bringer en opad i de internationale journalers hierarki. Det handler om at gå i infight med smerten. Det handler om at smide tilskuerne ud, brænde sikkerhedsnettet, taget bindet for øjnene og udføre saltomortalen, springet gennem døden.

FJ: *Ja, hvem undrer sig ikke? Men det er vel modet, der mangler i en verden, hvor usikkerheden og angsten desværre er blevet menneskets bedste følgesvend. Jeg tænker på modet til at turde træde uden for normer og konventioner, modet til at sige nej, modet til selv at skabe og udleve en eksistens?*

OFK: Præcis. Der må mere til. Meget mere. Og her kommer filosoffens eksistens nok meget tæt på kunstnerens, den moderne kunstner. Rigtig filosofi er skabende og ikke reproducerende. Den er respektløs og respektfuld. Dumdrstig og velovervejet. Man glemmer, at al stor filosofi netop har mestret denne balance. Derfor er der også så lidt rigtig filosofi i dag, efter min opfattelse.

FJ: *Filosof er altså ikke noget man er, men noget man bliver. Og måske er denne bliven noget, som sker i og med, at man står på dette bestemte gadehjørne, på et bestemt tidspunkt, hvor man får dette tilbud, som aktiverer en eller gør, at den eneste måde, hvorpå man kan håndtere det skete, er ved at bevæge sig ind i filosofien, eller at det filosofiske bliver vakt til live. Tanken bliver til det stof, fx det smil, som bevæger én. Nogle siger nej tak, og andre kan ikke lade være med at sige ja. Man vælger det faktisk ikke selv, man bliver valgt, hvilket måske skyldes, at filosofferne ikke er tilfredse med de umiddelbare kommentarer, såsom: "Det er kærlighed, som driver os videre", for hvordan driver vi, hvordan aktiverer kærligheden denne driven, hvordan elsker vi osv.? Måske er filosofen den, som aldrig bliver mæt, måske endda aldrig bliver helt tilfreds, den evigt nysgerrige?*

OFK: Som en slags faustisk skikkelse, også han må fristes, før der for alvor sker noget. Faust, i Goethes streg, er filosoffen per excellence. Han er en sandhedssøger, en indviet, medlem af logen til sin egen sjæls frelse; han er kysk og sanselig på én gang; han er asket og livsbegærlig; men han virkeliggøres først gennem handlingen. Filosoffen må ud i livet. Det er ved at ske nu. Men i sådan en situation kommer der altid mange kaldede, men stadigvæk er kun få udvalgte. Og man må nok være foregrebet af sin mulige eksistens som filosof, hvis man reagerer på en oprigtig filosofisk måde på de udfordringer, man mødes med. Eller også finder man ud af, at der findes en filosofisk måde at reagere på, hvis man reagerer på tilfældige udfordringer på en bestemt måde. At filosofere alvorligt er det stik modsatte af at være tilbagelænet. Det gælder om at forandre verden, der er intet alternativ. Af den grund mener jeg, at de ordentlige ledere må udvikle evnen til at tænke filosofisk. Det handler ikke om at finde en filosofi. Det handler om at forholde sig filosofisk, at konfrontere sig selv med klare, normative valg, at turde tage konsekvensen. Vor tids Faust vil være topleder.

Jeg kan ikke lide den tanke, at der findes filosoffer; jeg kan kun lide den tanke, at man *gør* sig til filosof. Jeg tror ikke, man har særlige dispositioner for at blive filosof, for så ender man i en filosofisk forklaring. Faktisk tror jeg, at filosofien trækkes ud af hele dette theoria-kompleks. Det er den vej, det går. Distinktionen mellem *vita activa* og *vita contemplativa*, den er ikke dækkende i dag. Men det er, fordi kunstarterne blander sig langt mere i verden end bare politisk. De blander sig. De blander sig direkte i vores fysiske tilstedevær. De slår på os. Derfor er event-begrebet også blevet så væsentligt. Kunstneren er ikke distanceret, men involveret. Det samme gælder filosofen. Filosofen er én, der vil rode rundt i tingene og komme frem med en diamant.

FJ: *Filosoffen er en skaber af verdens formelle ækvivalenser, således at han midt i roderiet med tingene opdager isomorfier, der går på tværs af konventionelle skel, og som der henviser til hinanden, hvorved verden gøres større.*

OFK: Filosofen er den, som er besat af frihed. Ikke nødvendigvis social frihed, og ikke nødvendigvis sin egen, men af forestillingens frihed.

FJ: *Tankens frihed?*

OFK: Ja. Filosofen er den, som lufter sine hunde uden snor.

FJ: *Tankerne tænkes uden besnærende regler eller bånd?*

OFK: Ja. Friheden til at vide, at man ikke ved, hvad man vil erfare den næste dag. Man kender ikke sine egne tanker. Mange filosoffer, og specielt mange ikke-gode filosoffer, har ikke haft den eksperimentelle holdning til deres tanker. Det er dét, der er det fantastiske ved filosofien. Filosofen er en livs- og tankeeksperimentator, hvorved filosofien både er et socialt og et eksistentielt projekt. Filosofi er ikke et forsoningsprojekt, men et overskridelsesprojekt.

FJ: *Og hermed er vi vel tilbage ved sammensmeltningen mellem filosofien og filosoffen. Noget hænder, noget tager form. Tankens sprog hænger uløseligt sammen med verden eller tingene, idet de begge har og er form?*

OFK: Ja, det er også sådan, jeg arbejder. Når jeg skal skrive mine aforismer, så ved jeg fandme ikke, hvad jeg skal skrive. Jeg begynder et sted, og så ser jeg, hvor jeg ender. Jeg skriver mig frem til tankerne. Eller også venter jeg bare helt roligt til der kommer en stor, gammel ravn og sætter sig på min skulder. Så kan den få lov at diktere. Filosofien har fået den gave at kunne være klogere end sig selv.

FJ: *Det, du her nævner, kræver mod til at lade sig lede eller diktere af tilfældighederne, men det er der, angsten eller usikkerheden ofte hæmmer, fordi mange er bange for at træde uden for konventionerne. Og måske er det også derfor, at de mange selvhjælpsbøger, som p.t. florerer, fremstår som ganske kedelige menukort med ti færdigretter til et bedre liv. Det processuelle hæmmes af deres overskyggende endemål om et bedre liv, et mål som desværre altid er stramt og veldefineret. Her er der ingen plads til ravne. Hvordan ser du denne udvikling?*

OFK: Det minder jo om Karl Marx' gamle problem mellem forestilling og fremstilling. Man skal passe på med, at ens fremstillingsproces ikke tager gassen af forestillingsprocessen. Eller for nu at bruge dine begreber fra din Ph.d.-afhandling om Jan Kjærstad, det skal netop være forførende, erobrende og opdagende. Tanken erobrer et område, som er sprogets, og som er der i forvejen, men den gør det faktisk ved at forføre til i sidste instans at komme frem med nye opdagelser. Den lader noget blive til, som ikke har været der før. Det er det fantastiske ved filosofien, fordi det er et dagligdagsprojekt, som ikke forudsætter teknologiske og iscenesatte forskningsregimer.

Du er dit eget eksperiment.

FJ: *Med andre ord, filosofien er den, som gør verden mere virkelig ved at udvide eller opdage den gennem ens forførende erobring. Man forfører gennem eller i kraft af sine opdagelser?*

OFK: Ja. Man gør sin egen og andres verden større. Det er fx interessant, at det er en roman trilogi af Kjærstad, som du skriver en afhandling over. Og romanen bliver bevaret i den akademiske proces. Spørgsmålet er, om man kan forestille sig at gå den anden vej. Om man kunne skrive Hegels og Kants værker om til romaner. Det tror jeg faktisk godt, at man kan, hvis der er tilstrækkeligt meget drama i dem. Det er der, fordi de har så meget drive. Begreberne begynder allerede tidligt, ligesom hovedpersoner, at gå deres egne veje.

Filosofi og fiktion; systemet og dramaet, tanken som parole og poesens engel, hvad er forskellen? Som Baudrillard siger med en genial titel: *Passwords*. Tænkning minder om de gåder i eventyrerne, som trolden stiller, og som man skal kunne løse, hvis man skal komme ind gennem den port, han vogter på. Her skal man ikke begynde at overvurdere sine egne evner og blive for subtil. Kan man ikke gætte, hvad han tænker på, skal man sige det, der falder én ind. Det er løsenet at turde sige det, der falder én ind.

Jeg tror, vi skal stoppe her. Man skal altid, som Hemingway sagde, stoppe sin skriveproces, før man er blevet færdig. Man skal holde inde, når noget falder én ind, så det får tid til at vokse.

Tredje samtale: Filosofiens kunst

FJ: *Filosofi og litteratur. Sidst talte vi om, at mange store filosofiske værker nærmest har karakter af romaner, fx Nietzsche og Kierkegaard; men mange romanforfattere er også store filosoffer, fx Musil eller Auster. Man kan sige, at du i flere af dine filosofiske udgivelser, fx Ordenes tid eller Selvnødhedens filosofi, lægger an til en mere skønlitterær eller poetisk form. Nu har du så taget skridtet fuldt ud med din udgivelse af Filosofiske fortællinger og Filosofiske fiksérbilleder, men er der herved tale om en intensivering af filosofien, en slags komprimering, eller er det noget andet?*

OFK: Det er rigtigt, at mange romanforfattere har været store filosoffer og omvendt. Hvad skulle fordelene være ved at bevare genreopdelingen? Nogle ville nok sige, at filosofi ikke må være litteratur. Men én som Deleuze ville netop sige, at det var fiktion i den forstand, at man skal lave begreber, der kan overskride det empiriske, med erfaringen i hånden. Man skal lære at lære af sin erfaring. Sådan begynder filosofien, og sådan begynder kunsten. Men filosofien overlader intet til læseren. Det er en afgørende forskel.

FJ: *Eller en intensivering af det empiriske i den forstand, at et begreb som rhizome eller rodnet ikke skal læses som et billede på, men som en faktisk beskrivelse af de mangfoldige kræfter, der virker i verden. Rhizomet er kendetegnet ved, at det altid er i midten, imellem forskellige poler, hvorved det hverken begynder eller slutter, men bare er i sin egen finurlige rodvækst. Er dine fortællinger ligeledes en måde at tydeliggøre, at verden ikke kan begrænses til noget empirisk i en snæver forstand, altså som noget kvantificerbart, men at empirien også er drømme, virtualiteter og hallucinerende drukture, en slags faktisk fiktion?*

OFK: Ja, det er svært, men vigtigt. Filosofiens forhold til begrebet er mangetydighed, flertydighed. Utydelighed. Det vil sige, at dens betydningsbegreb orienterer sig mod ambivalens, men en ambivalens, der guides, hvor kunsten smider guiden væk meget tidligere. Hvis filosofiens mål er erkendelse af verdens tilstand og menneskets tilstand, så ville det ikke være morsomt for den i forvejen at vide, hvad den vidste, hvis den vel at mærke kunne håndtere det. Ellers får vi de dødkedelige systemer, hvor tanken rejser i sovevogn. For akkurat ligesom kriminalforfatteren, må filosofien lade som om, han ikke kender slutningen.

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

Derfor siger Adorno, at al filosofi, der kan refereres, er falsk. Men vi lever blandt filosofiske referencer; simultantolke, der bedøver deres læsere ved at begynde med slutningen.

Filosofien er en kamp med hele Platons *anamnese*, generindring. Jeg vil påstå, at der findes en måde at bruge sproget på – for så vidt at det har tabt dets iklædning – der gør, at man kan skabe ny viden, nye indsigter. Filosooffen belurer gudernes samlejer, men han må selv være nogen. De, der hævder, at filosofien er generindring, kan man ikke sige noget til, men generindring er vel også bare en metafor. Derimod kan man diskutere, om den viden man får, er bundet til en person, eller om den hører til kollektivet, det sociale, stiger op fra et fælles dansegulv, en metro, en underjordisk lavafloed. Det er klart, at der findes en masse viden, som jeg kan få af dig, altså faktisk viden: Den vej, du passerede hen til mig, skete der noget, mødte du nogen osv. Men måske er der en fælles viden af et meget mere fundamentalt omfang, som skriver sig frem i de ordentlige, filosofiske arbejder. I den forstand kan man føle sig som en marionetdukke, når tanken lykkes.

Filosofien kredser hele tiden om begreberne viden, erkendelse og sandhed. Dermed også erfaringen og hvordan den viden, som vi har, udvikler sig i forhold til ens liv. Det vil sige, hvis filosofien tematiseres som fagvidenskaberne, så kan den få en masse ny viden forærende, for på et tidspunkt i en lineær proces forøges totalsubjektet eller menneskehedens viden. Men på et givent snit vil summen af denne viden være konstant. Her kan intet menneske overskride den. Det er klart, at i 1850 var moderne atomfysik ikke udviklet og bla bla bla. Men med henblik på ens eget liv – og det er dét, filosofien handler om for mig at se – hvor man ved hjælp af diskurser, begreber og refleksion, altså alt det materiale, som udgår fra, at sjælen er tankens samtale med sig selv, som Platon sagde, prøver at sætte noget unikt i tale, kan man ikke tænke nyt man kan kun tænke autentisk. Hvis det er det, vi tager udgangspunkt i, så er det et stort spørgsmål, om den viden, man kan formulere diskursivt for sig selv i en filosofi eller kunstnerisk diskurs, om den ikke i virkeligheden er en man har. Så man bare afdækker sider af en form for grænseland mellem viden og ikke-viden, som man ikke er i stand til at betræde, førend det ligesom popper op.

FJ: *Det er forholdet mellem erfaring og erkendelse, som er på spil?*

OFK: Ja. Det er forholdet mellem erfaring og erkendelse, hvor vi i virkeligheden har erfaret tingene, men bare ikke har fået erkendelsen. Du har ikke sat din erkendelse på en begrebslig eller diskursiv form. Den transformation, som filosofien og litteraturen sætter i værk, den kan vi afprøve på lakmus-papiret. Bliver du klogere på de ting, du selv skriver, eller ej. Igen translokutionaritetetsbegrebet. Sådan tror jeg, at mange filosoffer og kunstnere ligner hinanden. Hvis du bliver klogere af det, du selv skriver, så har du også mulighed for at påvirke dig selv og dit liv. Filosofien bliver en form for livskunst på forskud.

FJ: *Dette minder mig om Foucaults distinktion mellem "Kend dig selv" og "Tage vare på dig selv", hvor sidstnævnte fx sker gennem nedskrivningen af ens daglige gerninger i journaler, at praktisere med livet. Det er gennem denne proces, at man "bliver sig selv", som Marcus Aurelius sagde. Men betyder det, at filosofien er drevet af at gøre erfaringen til erkendelse, jf. translokutionaritetetsbegrebet. At jeg ikke kan vide, hvad jeg selv mener, før jeg har hørt mig selv sige det. På den måde er dette begreb meget centralt både i din filosofi og dit virke som filosof, tanken der smelter sammen med verden, som bliver til ord, hvilket nærmest minder om titlen på en af dine bøger: Verden, ord, tanke. Spørgsmålet er, om der i denne proces fra at gøre erfaringen erkendbar også sker en transformation. Jeg tænker her på Marx, som sagde, at filosofferne længe nok har beskrevet verden, nu skal de forandre den, revolutionere den?*

OFK: Ja. Og deri ligger der også et kriterium, hvor nogle vil skelne mellem filosofi og kunst. I den forstand at man kan sige, at Emilie Zolas romaner kritiserer det franske klassesamfund, og at Marx' *Kapitalen* måske mere giver handlingsdirektiver. Måske ikke. I og med at litteraturen binder sine beskrivelser til konkrete og individuelle subjekter, så har den ikke i sin fremstilling en generel systematik. Den har ikke et fugleperspektiv i sin diskurs, mens det har filosofien, hvis man fx læser *Das Kapital*.

De fleste filosofiske værker prøver på at lave eller beskrive en systematik, der overskrider erfaringsverdenen, og almengøre erfaringen. Det gør kunsten kun indirekte.

FJ: *Hvordan tænker du det?*

OFK: Hvis du beskriver personer og personers oplevelser, så siger du netop ikke i kunsten – i hvert fald ikke direkte – at alle ville opleve begivenheden sådan. Du siger, Macbeth ville opleve den sådan, fordi han er sådan. Faust ville opleve den sådan, fordi han er sådan. Hvis du vil belyse Macbeths problematik inden for en filosofisk diskurs, så ville du spørge: Hvad er det onde, hvordan forholder det onde sig til begær og motiver? Du kunne eksemplificere en filosofisk tanke ved hjælp af Macbeth, men det ville ikke handle om Macbeth, men om den generelle struktur i grænselandet mellem filosofi og psykologi. Skulle du beskrive Faust, ville du også beskrive forholdet mellem erkendelsestrang og livstrang. Det læser vi ud af Faust, fordi vi ved, at det var det, Faust handler om, og det står også mange steder i de monologer og dialoger, der er i dette stykke, fx den berømte monolog: ”Jetzt weis ich... Rat, im... Anfang war der Tat...” Altså det berømte sted, hvor han siger: Nu har jeg studeret filosofi og dit og dat, men jeg er ikke blevet en skid klogere. Jeg vil handle. Dér træder han ud af stykket og ind i en filosofisk diskurs. Men generelt er kunsten ikke bundet til at handle om den type abstrakte problemer på et så konkret niveau, som filosofien gør. Stik mod al mening, er filosofien mere konkret end kunsten, fordi den anonymiserer tanken. Du får den på et sølvfad. I kunsten skal du pakke den ud. Hvad vil du selv mene?

FJ: *At filosofiens udformning er eksperimenterende og skabende, såvel som kunstens er kreativ og skabende. Jeg er enig med dig i, at filosofien skaber konkrete, ja nødvendige begreber, der er bundet til en singularitet, en begivenhed og altså ikke repræsenterer en fiks idé, der ligger og ulmer i tidsånden. Filosofien handler om liv og består af liv, derfor er den også konkret, skønt den ofte beskrives som abstrakt. Filosofiske begreber får kraft i og gennem livets konkrete mangfoldighed, som var filosofien mangfoldig i sin skabende ensomhed. Jeg vil mene, at alt i livet umiddelbart har samme værdi, men at noget får mere værdi gennem den skabende proces af et filosofisk begreb.*

Ole Fogh Kirkeby: Det ville også være Karl Marx' kriterium for det konkrete som dét, der har mest kraft, mest beskrivelseskraft. Fx har Jan Kjærstads tre begreber fra din afhandling

(forførelsen, erobreren og opdageren) enorm beskrivelseskraft *qua* den måde, han implementerer dem på i historien.

Men måske skulle vi starte et andet sted og spørge: Hvad er det for en slags filosofi, der er god filosofi? Det, mener jeg, er en meget betydningsmættet filosofi. Jeg kigger meget på stilen. Det ikke let refererbare. Det, som er meget mættet, som poesi, synes jeg, er fantastisk flot. Det, som fastholder en tvetydighed, som hele tiden fastholder distancen mellem ord og begreb, og distancen mellem begreb og verden. Det er en fantastisk flot filosofi.

Det, der kommer meget tæt på det argumentatoriske, har jeg aldrig brudt mig om. Jeg synes, at argumentet i sidste instans er tomgang. Mange ville definere filosofi og sige, at det, som kendetegner filosofi i modsætning til kunsten eller epikken eller dramaet, er argumentet.

FJ: Her gør det samme sig gældende som ved undren, fordi det at argumentere vel er gældende inden for mange felter, fx argumenterer man for sagen inden for politik, pædagogik, sociologi osv. Det problematiske ved det argumentatoriske er nok snarere, at det netop er én sag, der guider argumentet, en slags endemål, hvorved man reelt samtaler med hørevarn på. Samtalen fremmer tilsyneladende kun forståelsen, når den ene giver efter og siger det samme som den anden, hvorved samtalen ikke er magtfri. Ellers er der tomgangen, som du nævner.

OFK: Det har du ret i. Måske er filosofi i den sammenhæng en meta-argumentatorisk kapacitet. Det har den været siden Aristoteles med logikken. Men den meta-argumentatoriske kapacitet ved godt, at den altid er udsat for den fare at gå ind i en ond cirkel eller en uendelig regression, ligegyldigt hvor fermt den mestrer pro et contra. Den må i stedet benytte sig af eksemplet, der også udgør en del af den argumentatoriske teknik, men er dialektisk i Sokrates' forstand, ved, at den lader tilhøreren drage konsekvensen selv. Men en tanke er aldrig stærkere end det eksempel, den anvender, er dybt.

FJ: *Hvis filosofi handler om fortætning og stil, som du siger, betyder det så, at fortætningen er det, som ikke kan tømmes for betydning, men måden hvorpå vi nærmer os denne fortætning, eller at måden, hvorpå vi udfolder den, kræver stil? Kan stil forstås sådan?*

OFK: Præcis. Det er en mulig verden, som du ikke kan komme ud af igen. Du kan ikke tage tilbage. Nu kommer det muligvis til at lyde som en tautologi, men der er stort set intet anerkendt filosofisk værk, der ikke har denne karakter. Descartes *Meditationer* eller Spinozas *Etik* er udtømmelige. Man kan diskutere de engelske oplysningsfilosoffer med William James, Hume og Locke, som er mere argumentatoriske, tilsyneladende klarere i diskursen. Spørgsmålet er, om der er for meget snik-snak. Men begynder man at læse Hume og Locke, så er de lige så fuldkommen uigennemtrængelige. De starter med at bruge begreber, som ingen ved, hvad betyder, fx begrebet *Idea*, forestilling, som Locke og Hume bruger, men det bliver aldrig defineret. En struktur krystalliseres, når de har talt tilstrækkeligt meget om det.

FJ: *Er en filosofisk "god" tanke en tanke, man aldrig bliver færdig med?*

OFK: Ja, det vil jeg sige.

FJ: *Når man først går i gang med store filosofiske værker, som Heideggers *Sein und Zeit* eller Spinozas *Etik*, så er effekten lidt som labyrinten i Stanley Kubicks film *Ondskabens hotel*, hvor der er mange indgange, men ingen udgang. Galskaben ligger og lure, efterhånden som man farer vild i livets kringelkroge.*

OFK: Ha, ja. De har en karakter, som gør dem ufærdige. Nu sidder vi godt nok og binder filosofien til værkerne, hvilket selvfølgelig er det letteste, men der eksisterer vel ikke en filosofisk kanon – det håber jeg ikke. Men det er meget interessant at se, hvad der kendetegner folk, som selv mener at tilhøre filosofien.

Nogle gør det givetvis uberettiget, og nogle burde have gjort det, men gjorde det ikke. Mange essayister, fx Montaigne, opfattede sig selv som filosof. Han skrev jo blandt andet det meget berømte essay om filosofien og døden. Men Cervantes opfattede ikke sig selv som

filosof; selvom han skrev på nogenlunde samme ti og om nogenlunde de samme emner, som Montaigne, da han skrev *Don Quixote*. Det kunne han godt have gjort. Men det er så, fordi der optræder personer, der taler til hinanden, og som foretager handlinger, således at det ikke rigtigt kan leve op til kravene til en filosofisk dialog.

FJ: *Det er alvorlig humor hos Cervantes. Hvad med dine egne Filosofiske fortællinger, selve titlen indikerer, at der er tale om filosofi. Det samme gør sig til dels gældende i din bog Selvnødhedens filosofi, som er meget poetisk i sin stil. Er disse to værker, måske specielt det første, eksempler på, at distinktionen mellem kunst og filosofi, mellem fiktion og ikke-fiktion reelt ikke eksisterer?*

OFK: Det, der er poetisk i min filosofi, er, at den appellerer til sanserne, blandt andet ved hjælp af et metaforisk sprog. På den måde ligger min filosofi nok i forlængelse af den genre, som Nietzsche startede. Jeg er glad for mine filosofiske fortællinger, fordi de går ind og ud af begreberne, som en slange-tæmmerske vikler sig ind i og ud af slangelegemerne. Fortællinger vikles ind i og ud af et net, men deres materie er kød, der er krop i dem. De illustrerer på en gang begreberne, men de æder dem også op. Sådan noget kan man ikke planlægge at lave, men man kan se det, mens man sidder og laver det. Det er en optimal form for filosofi, men den forudsætter et kendskab til tanker og refleksion og hvordan de rubriceres i filosofien, for ellers kan man ikke nyde dem helt. Man kan godt forstå dem, men ikke helt nyde dem. De fleste mennesker har jo tænkt det, som filosofien beskriver; de har bare ikke sat samme begreber på.

FJ: *Men filosofien og kunsten beskriver jo ikke bare. De udvider også verden, de skaber mere virkelighed. De gør verden større?*

OFK: Jo, men man kan sige, at kunsten har den mulighed, at den ikke skal retfærdiggøre sig selv. Det, der har været et problem i mit forfatterskab, har hele tiden været, hvordan man omgås det metafysiske. Det har nok været derfor, at filosofien er blevet poetisk for mig. Jeg trækker tanken ud til en bestemt grænse. Havde jeg levet for 500 år siden, var jeg blevet en eller anden religiøs profet. Eller trukket tanken så meget ind i lidenskaben, at det var der, jeg

ville ligge, men i den periode, det var mig forundt at blive født, der ville man ikke kunne det. Man kan ikke bekende, man kan ikke forholde sig til den type tanke, som hedder det religiøse, som selvfølgelig er noget, filosofien har trukket på siden Platon. Og noget, som nogle filosoffer har distanceret sig fra mere end andre. Filosofi er jo en form for skabsreligion.

FJ: *Ja, og mange filosoffer ophøjes af deres tilhængere til ypperstepræster, som der dannes skoler omkring – ofte efter filosofiens død.*

OFK: Ja, det er en anden side af det, som er meget spektakulært. Aristoteles siger i sin *Metafysik* det berømte: ”Filosofien starter med undren, *thaumazen*.” Men filosofien skal ikke starte med det, den skal fandme ende med undren. Den skal ende med en lige så stærk undren, som den begyndte fra. Kunsten bliver fx ved med at undre sig. Det har den ret til, det ligger i dens metier. Kunsten skal ikke afklare noget, men demonstrere noget, vise noget. Den må ikke gøre verden klarere. Det må ikke være kunstens mål. Den kan godt beskrive den bedre, fremlægge den bedre, men den må ikke gøre den mere forståelig. Sådan tror jeg, kunstnere tænker det, de laver, er ikke en opsummering eller et færdigt system, men det gør filosoffer ofte. Mange filosoffer opfatter sig som stik-i-rend-drenge for informationens kontorkonge.

FJ: *Men filosofien interesserer sig vel ikke for sandheden som sådan, snarere for at eksperimentere med forskellige sandheder, præsentere forskellige mulige verdener, som kan virke fortryllende? Handler filosofi ikke om at genfortrylle verden, gøre den spændende igen, vække den ved at gøre den glad og smuk?*

OFK: Jeg tror, filosofiens perspektiv er genfortryllelse. Men ofte har den placeret sig i opposition til religion, hvor den genfortryller på et andet niveau, fordi den først kæmper mod en stor trolddom. Eller også kæmper den mod dens skaber. Hvis den gør det sidste, kan den lettere fremstå som genfortryllelse. Jeg mener, begge situationer er uheldige for filosofien, fordi den skal forholde sig til erfaringen i virkeligheden og livet. Det er nemlig det, den skal genfortrylle. Den skal ikke demontere religiøse sandheder, den skal heller ikke vise,

at videnskaben er for materialistisk, for firkantet og brutal. Den tynder dens budskab ud herved, den bliver dogmatisk. Derfor kan man også sige, at en svaghed ved Descartes, hvis man læser ham overfladisk, er, at han er en, der prøver at affortrylle verden. Men i hans diskurs ligger en anden fortryllelse, fordi han selv er tryllebundet af tanken som sådan, som han ikke ved, hvad er. Filosofiens virkelige brændpunkter er filosofernes hvide pletter.

FJ: Det vil sige, at filosofien både er, men også skaber denne fortryllelse. Altså som om filosofien må give noget videre, hans erkendelse er at række det fortryllende videre? Og derved fremtrylle en bedre verden for de kommende generationer?

OFK: Man kunne også sige det på den måde, at filosofien er den person, der ved, når han skal stoppe tanken. Filosofien må ikke give løsninger. Det er det, som er ulideligt ved store dele af den engelske analytiske tradition, som også starter i den engelske pragmatisme, den er fokuseret på løsninger for dagligdagserfaringer og dilemmaer. Den vil forklare tingene, og på den måde omskriver den dem bare. Der findes efter min opfattelse ingen forklaringer, det er blot omskrivninger. Jeg vil godt være foruden. Man skal ikke lave forklaringer, man skal stoppe forklaringer. Men det skal gøres med et vist raffinement.

Sommetider stopper man forklaringer ved at tænke et begreb virkeligt igennem. Ved hjælp af sit begær efter det. Men jo mere man tænker det igennem, desto mere forvilder man sig heldigvis ind i det. Så får man stoppet tanken, den tør ikke gå længere.

FJ: Så i stedet for evindelige forklaringer, handler filosofien om at folde begivenheden ud, bryde verden op indefra, bryde med vanen ved at følge vanerne?

OFK: Ja, jo mere udfoldet det er, jo mere du folder en tanke ud, desto mere forstår du, at den er indfoldet. Det er jo en metafor, som blandt andet Deleuze anvender, en metafor han tilskriver Leibniz' *Le Pli*, men den kommer jo fra Cusanus.⁷ Og først og fremmest kommer

⁷ *Pli* betyder på fransk fold eller læg. Folden går igen i mange filosofiske begreber, fx *eksplikation*, *implikation* og *multiplisitet*, sidstnævnte folder sig virkeligt ud på dansk som mangfoldighed. Et begreb som mangfoldighedsledelse er fx problematisk, fordi de mange forskellige folder ikke foldes ud, men Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

den fra Plotin. Man kan sige, at det var Plotins bidrag til filosofien at tænke verden som en fuldkommen totalt sammenknyttet eller sammenfoldet mængde af væren, som så blev foldet ud på forskellige niveauer af eksistens. Men aldrig fuldstændig udfoldet. Jo mere den foldede sig ud, desto mere trak sig tilbage. Det, at noget folder sig ud og folder sig ind i sig selv, er filosofiens figur af rang. Som Nikolas Cusanus sagde: *coincidentia oppositiois*, modsætningernes sammenfald. På et tidspunkt ender det uendeligt store med at glide over i det uendeligt små.

FJ: *Det er det, der ligger i, at en udfoldning samtidig er en indfoldning?*

OFK: Ja. Jeg tror også, at folde-figuren er rigtig ud fra en matematisk betragtning, også muligvis ud fra den måde universet er blevet til på. Det er en fuldkommen fundamental figur. Derfor er det også svært at undgå cirkelns figur som tanke, fordi man forledes til at tro, at man kommer tilbage, men det gør man ikke. Grækerne tænker mellem form og stof. Stoffet, *hyle*, er formet på en eller anden måde. Men selve formningsprocessen består i en foldning, der skabes en yderside og en underside, og filosofien er besat af undersider. Men det er afgørende, at vi ikke nødvendigvis ved, hvad der er hvad. Derfor kan det skjulte godt befinde sig lige for øjnene af én. Det er postmodernismens credo.

FJ: *Form og stof er vel en kunstig adskillelse, idet de er smeltet sammen. De bisidder gensidigt hinanden, stoffet kan afgive, modtage og bevare form. Formen er altså stoffets organisering som det, der opleves, men de to er indlejret eller indfoldet i hinanden.*

OFK: Man fastholder alligevel distinktionen. Der findes selvfølgelig græske skoler, som tænker stoffet som skabende, hvor formen er et produkt af stoffet, fx Epikur og Demokrit. Det er lidt svært at forstå, hvordan de tænker. Det er den tankegang, som dybest set må ligge i moderne fysik, men hvordan kan noget blive genereret af intet ved hjælp af love.

foldes sammen til én, fx når ”anden etnicitet” kun er interessant som kategori i det sociale regnskab og ikke som en mulig udvidelse af virksomhedens måde at tænke arbejdsopgaver på. Lidt firkantet reduceres det mangfoldige ofte til, at alle er velkomne så længe de tænker og siger det samme, hvorved de mange folder bogstaveligt stryges væk (FJ).

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

FJ: *Michel Serres siger et sted, at filosofien er i formation, idet det handler om at morfe, at formes og blive til med verden. På den måde er vi en integreret del af verden. Man kan som iagttager ikke komme på afstand af verden; iagttager og iagttaget smelter sammen i et blandet legeme. Man formes og omformes med verden.*

OFK: Det er vel den tankefigur, som postmodernismen bibragte den vestlige kulturs udvikling. Hvad man kan kalde den absolutte eller radikale immanens. Det er en meget fascinerende tanke, at vi er dybt bundet til det, vi tænker over, ved hjælp af og i.

I postmodernismen fjernes det fra de nihilistiske overtoner, som den fik gennem Nietzsches introduktion. Disse negative eksistentielle overtoner bliver til en tese om en glæde ved eksistensen, om et overskud, en affirmativ indstilling. Der er kun dette ene liv, lad os bruge det, og glædes ved det.

FJ: *Ja, og det er vel et af de store filosofiske spørgsmål p.t., hvordan man skaber glæde og en tro på denne ene verden, når nu der ikke er andre. Der er ingen metafysisk eller transcendental verden, vi kan referere til. Måske er det netop, fordi vi har mistet troen på denne verden, at vi er tilbøjelige til at indtænke en transcendens, en utopi, som det ideelle sted, der alligevel ikke er, hvorved vi på paradoksal vis kan fastholde os selv i en konsekvensløs livsførelse. Handler det ikke om at affirmere det, der er, fordi det kan blive til noget andet og bedre?*

OFK: Grækerne er unikke i denne henseende, fordi de forestillede sig, at det hinsides var værre end livet. Det spænder livsfølelsen mellem *eudaimonisme* og etisk selvskabelse. Men jeg har svært ved at tilslutte mig det affirmative program. Jeg kan sagtens forstå det, men for mig at se bliver det altid tragisk, ikke nødvendigvis melodramatisk.

FJ: *Hvordan det?*

OFK: Fordi livet jo kun er morsomt for en begrænset del af menneskeheden. Det er svært at være affirmativ, når tingene går ad helvede til, det er selvfølgelig det, Deleuze siger med

Nietzsches *amor fati*, elsk din skæbne. Det er lettere sagt end gjort, og det er også svært at gøre på andres vegne, som har det meget dårligt. Der er tale om et forræderi. Forræderi mod lidelsen og det onde, og forræderiet mod uretten og historiens meningsløshed.

Den affirmative tanke er jo forbundet med det terapeutiske, det paradoksterapeutiske fra den stoiske og epikuræiske skole; med hele den måde den græske filosofi bliver absorberet på i den romerske kultur, som en slags visdomslære. Man skal ønske, at det, som man frygter mest af alt, vil ske, så man kan gøre sig fri. Det er også derfor de postmoderne er så fascineret af stoikerne. Men for mig at se er det en slags virkelighedsflugt og samtidig at gøre sig selv for almægtig.

Jeg er enig med Pascal og hans kritik af stoikerne i hans *Pensee*, at det er et ufatteligt hovmod at tro, at du kan sætte dig fri af alle skæbners påvirkninger og hive dig selv op ved håret. Det siges om de fleste store græske filosoffer. Fx fortælles det om Epikur, at han døde helt roligt i sit badekar, og i modsætning til, hvad han plejede, drak han det enkelte glas vin, som han plejede at drikke, ublandet med vand. På sin dødsdag i sit badekar, smilende. Eller som Immanuel Kant skriver i *Antropologien*, det sidste han skrev, at man ikke blot skal dø tilfreds, man skal dø med glæde.

FJ: Mange affirmative tænkere taler om at se krisen eller problemet i øjnene for derigennem at folde de ideoende kræfter ud, som kan virkeliggøre en anden fremtid. Fx som Nietzsche, der ville overvinde nihilismen gennem begrebet "glæde". På den måde bliver et problem en måde at optegne eller skabe en fremtid på, hvorved et problem ikke kan reduceres til et quiz-show spørgsmål med rigtige og forkerte svar. Eller man kunne sige, at Serres' og Deleuzes filosofi er præget af en affirmativ generøsitet, fordi de tror på denne verden, hvilket de gør ved vedvarende at genopfinde eller genskabe den. Men mener du, at den rene og uforsonlige smerte negligeres herved?

OFK: Ja. Det er meget godt skildret i den del af det nye testamente, der hedder Apostlenes gerninger, hvor Paulus kommer op på templet i Areopagos og skal prædike. Deroppe befinder sig stoiske og epikuræiske filosoffer, som håner ham. De håner ham, fordi dét, han

taler om, er det evige liv eller sjælens udødelighed. Det hele handler faktisk om sjælens udødelighed. Hvis man ikke tror på sjælens udødelighed, så er der selvfølgelig ikke ret meget andet at gøre end at skabe en filosofi, som enten er paradokstherapeutisk, altså ser smerten i øjnene for derved at slippe af med den; eller også at fastholde smerten – det sidste er ikke affirmativt. Alternativet er Paulus, der peger på søjlen, da de skælder ham ud, hvortil han siger: Hvad fanden skælder I ud for, det, jeg snakker om, har I jo vidst hele tiden, for hvad er det, som står på bunden af denne søjle? Der står: *Agnosto theo*, til en ukendt Gud, så I har sådan set hele tiden tilbedt ham, jeg taler til jer om.

Tror man ikke på sjælens udødelighed i en eller anden form, men er fuldkommen materialist, så er der kun den affirmative paradokstherapi eller det, som jeg vil kalde det tragiske, tilbage. Og jeg synes, at det tragiske er mest socialt eller retskaffent, fordi man i det mindste ikke tager andres smerte let. Det er i orden at tage sin egen smerte let, hvis man kan. Men man kan ikke tage smerten som sådan let, for den tilhører også de andre. Du kan ikke sno dig uden om den fælde, som hedder uretfærdigheden, både den, som mennesker tilføjer hinanden, og den, som tilfældet tilføjer en. Det kan du ikke.

FJ: Når man taler om affirmation, så handler det ikke om at bebyrde livet med nye værdier, men snarere om at frigøre livet dér, hvor det er let og smukt. Men er det dér, du ser det tragiske, som en munter accept af ens kærestes utroskab, fordi utroskaben kan forvandles til noget smukt, idet man nu helt legitimt kan jage naboens kone?

OFK: Eller mand... Den figur, som du her beskriver, er faktisk den samme, som dybt troende benytter sig af. Det, der sker med dig, er i sidste instans godt for dig, fordi Gud vil noget med dig med det. Det er den mest affirmative figur. Hvis du bliver kørt midt over af et tog, så er du glad for det; hvis du mister dem, du elsker, er du glad for det; hvis du bliver ruineret, er du glad for det. Fordi det gør dig klogere eller lærer dig andre sider af tilværelsen og affekterne at kende. Men det er igen paradokstherapi.

Problemet er, at det er svært at undgå smerten, med mindre man kan bilde sig ind, at den ikke betyder noget, eller at man ønsker den. Hele den affirmative tænkning er jo et produkt af den teknokratiske praksis, eller af det teknologiske samfunds afmægtige raseri over ikke at kunne beherske livet. Derfor laver man sit eget personlige og tekniske fix og kalder det affirmativt.

Det affirmative er en kunstig skabt katarsis, en renselsesproces, som foregår, hvor virkeligheden nærmest opfattes som et skuespil. Men opfatter man det ikke som et skuespil, så er der ingen helbredelse undtagen tiden, og så er man jo afmægtig. Det handler om, at mennesket, og især filosofterne, ikke vil være: afmægtige. Men der er ikke noget at gøre, for det er vi i en lang række af livets sammenhænge. Noget er i vores magt, noget andet er ikke.

FJ: Affirmationen kan selvfølgelig godt blive en flugt, når den bliver til lommefilosofiens selvrealiserings- og udviklingstanker om, at vi bare skal lægge hånden på maven og føle efter, når vi jo ved, at man godt kan føle forkert. Alverdens regimer bevidner dette, fx folks følelser over for Mao Zedongs program eller Hitlers. Film og litteratur har ligeledes på fornem vis vist os dette, som når vi er kedde af, at Sean Penn – der spiller en dømt voldtægtsmand og morder på dødsgangen – skal aflives i filmen Dead Man Walking. Men hvordan skal man læse eller forstå en sætning, som du blandt andet skriver i Om betydning: ”At vi ikke må vise os uværdige til det, der sker med os.” Er det netop ikke en måde at tage vare på os selv på og forsøge at gøre det, som sker, til vores eget, som var det noget, vi selv havde valgt?

OFK: Jeg tror snarere, det handler om at se elendigheden i øjnene, som elendig.

FJ: Og bare acceptere, at visse ting kan vi ikke gøre noget ved?

OFK: Ja. Problemet er, at i det øjeblik, man virkelig accepterer livets elendighed og smerte – livet har selvfølgelig også sine mange smukke sider – men i det øjeblik, man indser dette, kan man ikke bruge filosofien til noget. Filosofien kan kun bruges til at påvirke din mentale tilstand.

I verdenshistorien har filosofien – med god grund – været forbundet med melankolien, fortvivlelsen. Ligesom man i renæssancen sagde, at store kunstnere var melankolikere. Det blev nærmest en ideologi. Men det er logisk nok, fordi man skaber et værk, hvorved man affirmerer livet ved at forrykke eller forskyde det over i en anden dimension, når man er depressiv.

FJ: *Så en filosof som Deleuze er en positiv melankoliker eller en fortvivlet positivist?*

OFK: Det kunne man godt sige. Den filosofi, som forsøger at forskyde eller forrykke fortvivlelsen, er jo ikke andet end en fortrængningsfilosofi. Det bliver en mentalhygiejne, men filosofien har jo også været en mentalhygiejne fra stoikerne og fremefter. Og med store dele af postmodernismen er der også tale om mentalhygiejne, eller også er det fornægtelse af livets vilkår. For livet er grumt, med mindre du tror på *Agnosto theo*, der bare betyder, at der er andre dimensioner i tilværelsen, som erkendelses-, videns- og indsigtsdimensioner, som man ikke er herre over. Sådan tænker jeg. Jeg tænker, at livet er tragisk, men at der er en anden dimension.

FJ: *Kan du uddybe, hvad du mener med en "anden dimension"?*

OFK: Ja, men jeg tror ikke, den består i at bekræfte eller affirmere livet, snarere at den består i at træne sig i at læse det, der står mellem linjerne. Jeg tror ikke på, at det nødvendigvis gør en lykkeligere.

FJ: *En måde, hvorpå man kan blive bedre til at mærke det, som møder en, som noget andet?*

OFK: Ja. Uden at man i den forstand trækker det over i en form for paradoksterapi, hvor man siger, at det, der sker, er godt for mig.

FJ: *Vi skal altså tillade os selv denne afmægtiggørelse?*

OFK: Helt klart. Samtidig skal man også sige, at der er noget, som vil mig noget, men det er ikke nødvendigvis godt. Og så må man se, om man kan leve op til det eller forstå budskabet. Det kan være, at budskabet består i, at man skal gå gennem fortvivlelsen hele vejen til bunds. Forsvaret mod ulysten og smerten, det er den, som filosofien har forsøgt at forstærke. Filosoferne ender jo altid i den forbandede distinktion mellem lyst og ulyst. De fleste vil sige, at lysten er det positive, og ulysten er fraværet af lyst. Andre vil sige, at der både findes lyst og ulyst, andre igen, at der kun findes ulyst, hvor lyst er fraværet af ulyst. Det er de tre muligheder. Det er dér, den ender.

Jeg vil meget nødig benytte mig af sådanne begreber på et sådant generaliseringsniveau. Det komiske er, at hele vores moderne økonomiske perspektiv er bygget op omkring lyst og ulyst. Det er en underlig kvantificering af lyst og ulyst. Det ender i en cirkelslutning, fordi man ender med at definere lyst og ulyst som det, mennesker oplever som lyst og ulyst, selvom det var det, man skulle registrere ved hjælp af lyst- og ulyst-begrebet.

FJ: *Skylde dette ikke en herskende trang til at rubricere eller klassificere alt, selvom det let reducerer afvigelser, ekstremer, minoriteter som "utilpassede" og ikke som potentielle fornyelseskilder?*

OFK: Jo. Jeg er enig med den gamle konservative tænker Edmund Burke, som levede fra 1729 til 1797. En af de første til at tænke æstetikken og samtidig det konservative partis grundlægger i England. Han siger, at lyst og ulyst egentlig ikke har ret meget med hinanden at gøre. De fleste er fristet til at beskrive lyst som ophøret af smerte, og følelsen af smerte som ophøret af lyst. Jeg tror snarere, der er tale om to totalt forskellige principper. Men man skal turde se den mørke side i øjnene. Og der nytter det ikke med affirmative teknikker.

FJ: *Hænger det sammen med, at man sagtens kan have lyst til noget, som ikke er særligt befordrende for samfundet eller – nok snarere – have lyst til noget, som slet ikke er godt for en selv?*

OFK: Ja, desværre meget ofte. Den affirmative tænkning ender nemt i den hegelske fælde, hvor man siger, at i sidste instans er det dårlige godt, fordi det er godt for noget. Den æder jeg ikke.

Du kan selvfølgelig sige, at Tsunamien har gode virkninger, fx at varslingsystemerne bliver bedre, at samarbejdet på tværs af nationer styrkes, at folk som Læger uden grænser kan manifestere deres humanistiske engagement, og at nogle kan blive bedre mennesker. Men den er ikke god for alle dem, der er døde, alle dem, som har mistet noget.

FJ: Når vi taler om følelser, så er det netop her, at litteraturen kan give filosofien råstof ved at lære filosofien at tænke og føle på andre måder. Litteraturen kan behandle smerte, sorg og kærlighed og derigennem gøre os opmærksom på et væsentligt større følelses- og tankeregistre, end vi troede, vi besad. Desværre får denne affektuelle påvirkning mange til at vende tilbage til distinktionen mellem fiktion og faktion, hvorved vi negligerer vores følelser under dække af, at der blot var tale om et fiktivt værk, selvom affekterne jo er virkelige. Vi ved godt, at de følelser, som litteraturen kan vække, er virkelige, men vi tør måske ikke være ærlige af frygt for at blotte os, som var følelser noget svagt. De fortæller os noget?

OFK: Det er godt sagt. Jeg tror, at litteraturen, modsat filosofien, ikke overser den konkrete smerte. Den bliver i den. Og den kommer ikke ud af den. Den løber ikke fra smerten, mens filosoffer i sidste instans er tilbøjelig til at bortrationalisere den.

Litteraturen er stærkere end filosofien på dette punkt, fordi den kan vedkende sig følelsen. Det har filosofien svært ved på grund af den institutionalisering, som den filosofiske diskurs har fået. Den har forsømt følelserne, selvom det netop er dér, smerten befinder sig.

Fjerde samtale: At tænke på grænsen

FJ: *Vi har i de foregående samtaler været omkring filosofien og dens rolle, hvor vi bl.a. talte om, at filosofien er en tænkning med stil, som udvider verden i dens måde at sige eller begrebsliggøre verden på. Vi har også talt om litteraturen og det fiktive som nedslag i det virtuelle, idet litteratur ikke er mere fiktivt end forbrugerpolitik eller skattestop. Litteratur og filosofi er to forskellige kvaliteter eller dimensioner ved verden, som kommer frem i forskellige former, hvorfor litteraturen også kan hjælpe filosofien med at fastholde følelsernes kraft. Derudover har vi optrukket nogle overordnede linjer gennem din forskningsmæssige og filosofiske karriere, blandt andet hvordan dit forfatterskab har udfoldet sig inden for felter som ledelse, organisering, filosofi og litteratur. Men enkelte gange undervejs i vores samtaler berører du det religiøse, fx da du forholdt dig kritisk til Badiou's og Thielts læsning af henholdsvis Paulus og Kierkegaard, fordi de fjerner det religiøse fra disse tænkere. Det er som at hænge Paulus med hovedet nedad, sagde du. Jeg kunne derfor godt tænke mig at høre om det religiøses betydning for din tænkning. Læser man dine bøger, er der flere steder referencer til blandt andet Paulus, men også til Det Gamle Testamente, fx i Om betydning, hvor du benytter de fire konsonanter i Guds navn Jhwh som afsæt for en filosofisk diskurs om forholdet mellem mening, betydning og virkeligheden som sådan. Benytter du religionen som en slags filosofi eller litteratur eller som noget religiøst?*

OFK: For mig at se står religion og i sidste instans teologi for en ultimativ formulering af en grænse. Det handler i virkeligheden om, hvorvidt man kan tillade sig at tænke immanensen som immanens. Det tror jeg ikke, man kan. Jeg definerer i *Eventum Tantum* immanensen som det, der har alt uden for sig undtagen tanken om, at der er noget udenfor. Immanensen er fuldkommen overladt til en form for afmagt, sådan tænker jeg immanens. Du kan ikke komme uden om det, du er i. Du kan nemlig ikke tænke det, du er i, uden at forudsætte, at du er kommet ud over det. Og deri ligger et paradoks, idet du ikke kan tænke immanensen uden at have en form for transcendens. Du kan ikke formulere immanensen uden at have et transcendens-begreb.

I teologien og de åbenbarede religioner, som vi kender her fra den vestlige verden, er transcendensen positiveret. Til en vis grad i hvert fald. Dette kan man se ved, at man i Middelalderen simpelthen forsøgte at beskrive Guds attributter, fx ved at beskrive modsætninger mellem tro og viden og derved sige, at dette kan vi vide noget om i forhold til

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

det guddommelige og skabelsen, men dette her kan vi ikke vide noget om. Du bevæger dig ind på grænsen.

Når du har denne distinktion mellem tro og viden, så siger du i sidste instans, at erkendelsen har en grænse. Og herved anerkender du grænsen som sådan, eksistensen af en grænse. Denne erkendelse af en grænse mener jeg også, filosofien handler om. Jeg vil sige, at filosofien i sig har indbygget modsætninger mellem tro og viden, men det er ikke en tro, som er kanonisk, dogmatisk eller bundet til et bestemt religiøst budskab; men den er bundet til den urerfaring, at der kun kan være noget indenfor, hvis der er noget udenfor. Det ligger også i foldefiguren, som Cusanus indfører, som Leibniz har, og som Gilles Deleuze overtager. "Explicatio", det udfoldede; "implicatio", det indfoldede.

FJ: Kan det transcendent eller dette udenfor ikke være indfoldet i det immanente, hvorved immanensens centrum altid er dette udenfor? Eller ser du adskillelsen som nødvendig?

OFK: På et tidspunkt må du sige, at du ikke kan indfolde noget i noget, hvis ikke du står udenfor og folder dette. Prøv selv med et stort strandtæppe at folde det, mens du har det over hovedet, eller at slå et telt op indefra. Ellers skal du anvende et helt andet begreb, hvorved du får en anden figur, som jeg ikke vil afvise, at Deleuze muligvis har.

Deleuze er måske den mest radikale immanenstænk, fordi han afviser det, som Heidegger kaldte "den ontologiske forskel", som er en måde, hvorpå filosofien traditionelt har formuleret modsætninger mellem tro og viden, modsætninger mellem væren og det værende, hvilket i sidste instans er en distinktion mellem tro og viden importeret ind i filosofien. Deleuze opløser denne distinktion ved at sige, at det ikke er den primære distinktion, fordi der ikke er nogen univok formulering af væren som sådan, der er ikke noget overbegreb for det at være til, men en masse måder at være til på. Det radikale er, at denne immanensfigur ligesom fader ud, det er en infinitesimal figur – han har også denne fascination for matematikken. Han tænker ud fra et kontinuum, som tanken også er en del af. Det, der er, glider ligesom umærkeligt over i det, der ikke er. Det, der er indenfor, glider umærkeligt over i det, der er udenfor. Der er ikke nogen

faste grænser. Det er denne værensdifferentiering, som er i *Différence et Répétition* [Deleuze, 1968], som jeg læser den. Der er hverken immanens eller transcendens hos Deleuze, det er også den eneste måde, man kan acceptere den rene immanens på, som et kontinuitetsbegreb, som ikke har nogen grænse, og er der en grænse, så er den udenfor.

Det vil sige, at i virkeligheden kommer denne tankefigur til at fremstå eksistentielt eller ontisk, som Heidegger ville udtrykke sig, hvad angår vores væren eller tilværen, hvorved det kommer til at handle om, at vi ikke kan trække grænser. I virkeligheden reproducerer det i sidste instans distinktionen mellem tro og viden, for hvis du ikke kan trække grænser, så forsvinder begrebet viden. Viden er et grænsetrækningsbegreb, der bevæger sig mellem det, du ved, og det, du ikke ved.

FJ: Mener du, at Deleuzes tænkning ender i en relativisme?

OFK: Det vil han for alt i verden undgå. Der er ikke tale om en filosofisk relativisme, men en eksistentiel relativisme, når man siger, at man ikke kan udtale sig om disse ting. Der er zoner, hvor intellektet ikke kan trække grænser.

Det, der irriterer mig hos Thielst og Badiou, er fx, når Thielst laver en symptomatologi, fordi han læser Kierkegaard ud fra et bestemt paradigme: det freudianske. Det, mener jeg, er totalt utilladeligt fra et filosofisk perspektiv. Filosofien skal netop skærpe ordene mod en begrebsliggørelse. I sidste instans er der kun én ting, som er sand, og det er fænomenet selv. Det er værens store faktum, det kan så være tingen, det andet menneske, eller din egen faktuelle eksistens, men bagved det kommer intet. Du kan heller ikke komme bagom ved hjælp af et begreb, du kan lave en systematik som i *Sein und Zeit* [Heidegger, 1927], men du kan ikke lave symptomatologier og relatere dem til kræfter, der ligger uden for dem selv.

Det samme gør Badiou, han laver også en symptomatologi, men her er det bare er en politiks symptomatologi. Det, man kunne kalde en profan chaliasme, en profan eskatologi eller en ikke-religiøs lære om de sidste ting, socialismen. At fortolke Paulus sådan ved at lave en horisontal

grænse i stedet for en vertikal; en grænse i tiden mod fremtiden, det er ikke at tage fænomenet alvorligt, det fænomen som Paulus beskæftiger sig med, nemlig kødets opstandelse. At flytte kødets opstandelse horisontalt til en socialistisk fremtid, mener jeg, er et forræderi mod den urerfaring, som ligger til grund for den drivkraft, Paulus skriver på.

FJ: *Hvordan bruger du Paulus i din tænkning? Han dukker op side om side med Aristoteles og Heidegger.*

OFK: Jeg bruger ham som det, grækerne kaldte en martyr, et vidne. Som et menneske, der har levet grænseerfaringen ud; grænsen mellem immanens og transcendens. Derved er han et vidne om det, som Ernst Junger meget flot kalder "den anden side". Det er selvfølgelig, fordi jeg ikke afviser den tanke, at der findes en anden side. I den forstand er jeg platoniker i min tænkning. Jeg står meget tæt ved Platon, fordi jeg hele tiden beskæftiger mig med det, som er udenfor, med transcendensen. I den forstand er jeg også religiøs, i den forstand at jeg er mig meget bevidst, at den anden side er en realitet. Den erfaring har jeg. Lidt ligesom musikaliteten; enten har du den, eller også har du den ikke. Der er nogle mennesker, som ikke har den, og så er der nogle, som bekæmper den hos sig selv. En eller anden form for misforståede helte...

FJ: *Nu nævner du musikaliteten. Er det for at relatere den til de kræfter, som griber os som noget uforståeligt, noget ubegribeligt?*

OFK: Mildt sagt ubegribeligt. Eller at meningen med tilværelsen ligger uden for tilværelsen, det har jeg altid ment. Det er synd for mennesket, hvis meningen med tilværelsen ligger i tilværelsen. Det er en måde at nedgøre tilværelsen på, men jeg ved godt, at mange mennesker har forsøgt det, og også mennesker, som fortjener megen respekt. Det er lidt den samme dobbelthed, som eksisterer i Heideggers tænkning. Det er et område, hvor du ikke kan bekende kulør, for bekender du kulør, siger du fx "Jeg er kristen". Hvis du gør det som filosof, så umuliggør du i en vis forstand din filosofi, for så har du løsningen på den i forvejen.

Sein und Zeit tenderer mod et endeligheds-evangelium, hvilket ikke er den måde, Heidegger er menneske på, men det er klart, at for at få tanken radikal nok, så er han nødt til at sige, at

værens måde at være på er *Sein-zum-tode*, den/det, der skal dø. I det øjeblik du stipulerer noget på den anden side, gør du hele *die Sorge*, omsorgsbegrebet og engagementet uddramatisk, så forflytter du det. For at fokusere og fastholde intensiteten er du nødt til at udtrykke en endeligheds-erfaring. Det, mener jeg, er et litterært-æstetisk kneb, men i dyb forstand.

FJ: *Er det rigtigt at forstå, at du bevæger dig ud på grænsen og om på den anden side og derigennem henter en form for dynamik eller inspiration, som du vitaliserer immanensen med. Så du nærmest bevæger dig i en grænsezone, der virker som en katapult eller slynge, hvorved du vender tilbage med ny kraft og intensitet?*

OFK: Det, synes jeg, er rigtig flot. Den figur vil jeg gerne overtage. Ja, det vil det sige, men samtidig er det en meget, meget fin balancegang, fordi det let kan kamme over i det esoteriske og newage-agtige halløj. Så nedgør du filosofien.

Det er vigtigt, at filosofien holder sig svævende. Den må ikke komme med løsninger, den skal holde sig på grænsen. Hvis jeg sagde, at jeg troede på Gud eller var konventionel kristen, så ville jeg ødelægge min filosofi, fordi jeg ville ødelægge den grænse, den balancegang, som ligger i den. Derfor er det meget rigtigt, hvad du siger, idet jeg bruger det som måde at komme udenfor og så sætte fart gennem en katapult af en art og så komme tilbage igen, ja, en slynge. Selvom der er mange sammenfald med den kristne og den buddhistiske religion, så ville jeg aldrig sige i den forstand, at jeg var traditionel religiøs, eller at mine tankefigurer er det. Jeg laver i en vis forstand filosofi, som er dybt religiøs, men ikke dogmatisk eller konventionel. Den beskæftiger sig ikke konkret med nogen religioner, selvom den bruger megen af den kristne symbolik, men nu lever vi også i en kristen kultur, som igen er bygget op omkring den græske tænkning, hvor du genfinder mange af figurerne. Men for at kunne gå refleksionens planke ud, er du også nødt til at gå ud med den intensitet, som tilhører det religiøse. Du kan ikke bare gøre det kantiansk, fuldkommen nøgternt og uden lidenskab, men det gør han nu heller ikke selv i sine sidste værker, fx *Metapsysik der Sitten* eller hans *Antropologi*; her er han besat på menneskets myndigheds vegne. Han har samme problematik, han er protestantisk kristen, men han ville aldrig tilstå det i et skriftemål; han sparker hele tiden efter kirkerne og kan ikke lide præsterne, fordi det forhindrer vores myndighed og autonomi. Sådan ville jeg også sige.

FJ: *Og her er filosofien vigtig, fordi den forsøger at give det enkelte menneske dets myndighed eller dommekraft tilbage fra kirken, psykologien eller kapitalen?*

OFK: Ja. Man kan ikke konvertere som filosof, det mener jeg ikke. Eller det kan man godt, men så er man ikke længere filosof. Det må det enkelte menneske selv finde ud af, og det enkelte menneske må selv finde sin sandhed, efter min opfattelse. Der er jeg kantiansk, Das Selbstdenken, det er din egen tænkning, der må vise dig vej. Meget af det, Kant står for, konvergerer med de kristne budskaber, og i sidste instans er han nok den, der trækker den skarpeste linje mellem tro og viden, med begreberne "Ding an sich" og "Ding für sich". Det, som virkelig er et trosspørgsmål, er, om verden findes. Det grænser til det absurde.

Filosoffer, som jeg interesserer mig for, har denne problematik. Jeg interesserer mig ikke for analytiske filosoffer. Bortset fra Wittgenstein, som også har denne problematik, og som vedkender sig den. Man kunne også sige det fuldstændig banalt: Filosoffer, som ikke er metafysiske, det er eldrevne biler. De kan ikke komme op over 40 kilometer i timen.

FJ: *Og de bliver lige så hurtigt flade?*

OFK: Ja.

FJ: *Hvis vi fastholder tanken med katapulten eller slyngen, er det så noget af det samme, som gør sig gældende i dine ledelsesbøger, hvor du er meget inspireret af kunst, blandt andet musikken. Er det, fordi kunsten kan sætte fart og kraft i måden at tænke ledelse på?*

OFK: Kunsten har selvfølgelig den samme type af grænse, som jeg lige har talt om, den metafysiske grænse. Men den har også en anden grænse, som filosofien ikke så tit har, som er temmelig vigtig. Det er grænsen, som trækkes inden i os selv i den forstand, at kunsten siger til os: Du har ikke erfaret det, du har erfaret; du har ikke oplevet det, du har oplevet. Derfor handler kunsten om at skærpe vores opmærksomhed, skabe en opmærksomhedens hexis. Det

er en ny måde at lære at se det, du faktisk har set. En erindringens hexis, der lærer dig at huske dit liv på en ny måde. Eller som man ville sige i dag: Fortæl din historie i et nyt lys, så du faktisk begynder at forstå dine oplevelser på oplevelsernes præmisser. Kunsten lærer os, at vi er i besiddelse af en uendelig rigdom inden i os, som vi ikke udnytter.

FJ: *Vil det sige, at kunsten vækker os fra en mental blindhed og gør os opmærksom på verden på ny, gør os mere seende?*

OFK: Ja, det er en grænse, som at stikke hovedet op af en tank, når slaget er forbi. Der er tale om en grænse, du skal simpelthen ud – og det kan rigtig god kunst. Uden den europæiske fortælletradition, epikken, dramaet, filmen, så havde vi oplevet hinanden meget anderledes. De lærer os at se andre mennesker. De lærer os at fokusere på, hvordan vi taler til hinanden. Det er det største af alle lærerstykker, det har været kunsten. Her kan filosofien ikke hamle op, men den kan så lære af det og bruge det. Og det at bruge sanserne, dér er filosofien fuldkommen færdig, den har nogle meget simple teorier om sanserne med få undtagelser, som Merleau-Ponty for eksempel. Ofte er det bare en teori om, at nogle data forarbejdes, en slags foregribende maskine. Hvor lyrikken, epikken, malerkunsten og selvfølgelig filmen skærper sanserne på en hel anden måde. Ved at genskabe vores oplevelser, filmen er eminent god til dette.

FJ: *Kan du relatere dette til dine tanker om ledelse?*

OFK: Lederen skal både have en grænseerfaring; det er det normative. Hvor man skal turde at udsige eller nærmere fastholde den distinktion, som ligger i det gamle, oldnordiske ord, *leitha*, og som ligger i ledelsesbegrebet, altså at gå i spidsen for og lede efter. Det er den første grænse. Den anden grænse er, at lederen skal lære at bruge sine sanser. Men på en måde som kunsten gør. Kunsten er jo ikke aggressiv, den erobrer i en vis forstand ikke, eller gør den det endelig, så erobrer den for at beskytte det objekt, den har erobret og tage det væk fra vandalerne.

FJ: *Hvordan gør den det?*

OFK: Den gode beskrivelse, hvad enten der er tale om litteratur, et maleri eller en film, så indhyller det begivenheden i en form for puppe. Den indhyller det i en puppe, og så giver det os mulighed for at tage fat i tråden og varsomt rulle det ud igen. Så lærer vi det at kende. Den kunstnerisk fuldkomne beskrivelse er en måde, hvorpå man kan genspille bevægelsen i et andet tempo, om dette tempo nu er fortællingens eller maleriets, du indhyller processen i en beskyttende tid. Du giver den adgang til din erindrings beskyttelsesrum.

FJ: *Og det er denne oplevelsens erindring, som lederen kan lære af kunsten?*

OFK: Ja, som en anden måde at se på og samtidig bevare det sete. Det er en måde at undgå det overgreb, som ligger i ordet objekt, noget der er stillet op foran dig, og som du kan beskue. Som en kvinde du har købt. Du er forpligtet over for genstanden, og den dybeste forpligtelse er den, som skabes gennem sansningen. Eller den proaktive, fantasifulde og varsomme sansning. Vi kan alle lære af kunsten, men jeg mener, at lederes rolle i dagens samfund bliver mere og mere vigtig. Derfor er det vigtigt, at de ikke er mindre åndfulde end andre mennesker, hvilket de ofte er, fordi man vælger dem ud fra nogle relativt ensidige kapaciteter. Specielt ud fra den måde, som headhuntere udvælger ledere på. Man er nødt til at have sensitive og varsomme ledere, som tør stoppe op, hvilket kræver en anden type af mod end det mod, du skal have for at angribe. Og dog, måske er det samme slags mod, idet du udsætter dig selv, du sætter dig selv på spil. Det er det, modet handler om.

FJ: *Der er vel tale om en form for blottelse, idet kunsten for at være interessant bestræber sig på at skabe nye former for møder eller udvide grænserne for det menneskelige, hvilket jo kan være risikabelt. Modsat den kunstner, der holder sig til det konventionelle; han hverken fejler eller blotter sig, men skaber heller ikke noget, som der ikke allerede er masser af opskrifter på. Mener du, at lederen skal besidde modet til at blotte sig i sit forsøg på at udvide de menneskelige relationer?*

OFK: Ja, der er tale om en blottelse. Alt angreb indebærer en blottelse, ellers fordrer det i hvert fald ikke mod. Ellers skal du sidde på afstand og trykke på nogle knapper, hvor du ved, at du ikke selv kan blive ramt.

Jeg tror dog ikke rigtigt, at det er gået op for folk, hvad ledere kan lære af kunsten. Jeg tror, kunstens tid kommer, for kunst er jo egentlig bare en social praksis, som udnytter den menneskelige kapacitet langt bedre end mange andre områder. Den lærer os at leve. Fordi den blotter os, som du siger, eller udsætter os. Den øger vores sårbarhed for at gøre os til rigere mennesker. Det er også derfor, at den kontinentale filosofi er interessant, for i den kontinentale filosofi er der integreret så mange kunstneriske erfaringer, som så bliver til grundlag for filosofien. Den kører på dette brændstof, mens de angelsaksiske filosoffer kører på det modsatte: ”The cat is on the mat.” Det er på en eller anden måde meningsmæssigt ret trivielt.

FJ: Er det ikke urealistiske eller for idealistiske krav, du stiller til lederen. Jeg tænker på, om du ikke løfter lederen op på en piedestal og derved gør lederen større end, hvad lederen ret beset er, og hvad lederen kan bære?

OFK: Nej, det gør jeg sådan set ikke. Jeg ser sådan på det... Eller lad mig sige det isnende klart, nærmest banalt: Den modsætning, som er den væsentligste i ledelse, er på den ene side rollen og den professionelle personlighed; og på den anden side mennesket. Den modsætning er markant, men den kan næsten absorberes eller syntetiseres, som det fx sker i fagbureaukrationerne, hvor vi finder Embedsmanden med stort E. De var tidligere adskilt i managementfunktionen, men nu er de ved at blive forenet igen. Alt det der ævl med at ”træde i karakter” udtrykker det på sin vis. Og her vil jeg sige, at det job, som du måske kan lære mest af i dette samfund, faktisk er at være leder, fordi du er tvunget til at træffe valg over for andre mennesker, som sætter medmenneskeligheden på spidsen. Det er en udfordring til din personlighed, hvis du formår at lære af det. Derfor er lederrollen utrolig væsentlig. Den er også væsentlig, fordi lederens kunstneriske praksis er at skabe fælles relationer. Lederen er den, der i sidste instans – uanset om det er politiske ledere eller virksomhedsledere, mellemledere, bestyrelsesformænd eller ledelse på andre niveauer – skaber de institutionelle, organisatoriske rammer, hvori fagmanden fungerer. Selvom disse rammer er skabt i forvejen, så genskaber de

dem, omskaber dem. De tager beslutninger, som også har institutionel karakter, de former sociale virkeligheder. De skaber det forventningsrum, som vi andre kan træde ind i.

Derfor er de utroligt vigtige, og derfor er det vigtigt, at de mennesker, som har denne rolle, at de har en høj bevidsthed om sig selv. Det, som jeg gør, er at sige: Lederrollen som sådan er meget betydningsfuld, men mange af de ledere, som varetager lederrollen, er den ikke værdig. Og det vil jeg gerne råde bod på. Uden at jeg selv mener, at jeg skal være dommer på den måde; men jeg mener, at jeg vil være en bedre dommer end dem, der normalt dømmer. Fordi jeg kan dømme mere differentieret.

Femte samtale: At lede normativt

FJ: Dine ledelsesbøger handler bl.a. om at danne lederen til at blive et værdigt menneske, som kan lede andre mennesker. På den måde bliver lederen i din optik en garant for demokratiet, for skabelsen af et oprigtigt fællesskab, som du kalder *communitas*. Et sådant fællesskab er bl.a. baseret på en nærmest dydig humanitet, hvor dydig selvfølgelig skal forstås i sin græske etymologi, som den egenskab, der gør det muligt for den enkelte at udføre vedkommendes særlige funktion, fx ledelse, på fornuftig vis. Hvis formålet er at fremme en demokratisk ledelse, hvor lederen tager sine beslutninger værdigt ved at fremme sociale relationer, så kommer jeg til at tænke på Michael Hardt og Antonio Negri, som i deres bog *Empire* taler meget om, at en forandring eller en samfundsmæssig forvandling skal ske nedefra. Altså fra medarbejderne og ikke fra ledelsen. De benytter bl.a. Spinozas begreb *multitude*, en ubegrænset og umåelig mangfoldighed. De taler om, at *multituden* er en aktiv social agent, hvor det enkelte menneske – hver især – kan handle sammen, men uden at reduceres til en enhed. Men denne modstand eller dette oprør nedefra – hvor smukt det end tager sig ud – er meget svært, fordi det er let at blive forført på grund af forfremmelser, der flager i vinden eller en bonusordning, som netop gør, at incitamentet til at stå sammen minimeres, fordi du kan vinde på, at dine kollegaers børn er syge, hvorved du selv kan signalere engagement. På den måde kan Hardt og Negris projekt godt fremstå utopisk og ikke som den materielle utopi, de selv taler om, idet det er let og fristende at lade sig styre af vores eget begær efter magt, prestige og penge. En trist udvikling kan man sige. Men er det, fordi at det er svært at fremme en social samhørighed, svært at virkeliggøre denne modstand nedefra, når alle motiveres til egoisme, at du netop betoner, at forandringen skal komme fra toppen. Er det, fordi du ikke tror på et projekt som Hardt og Negris?

OFK: Det er præcis derfor, jeg gør det. Det er mit projekt. Jeg har været alt det der igennem, som du nævner med Hardt, Negri og *multituden*. *Multituden* er jo bare muslimerne, indvandrerne, de fattige i udviklingslandene, og de er ikke interesseret i det, som Negri og Hardt vil. Forudsætningen for at lave en revolution er, at man har et vist niveau af dannelse. Der findes ingen spontan menneskelighed, det var Karl Marx' fejl at tro det. Han ville sige, at proletaren er urmennesket eller er mennesket som sådan, fordi han ingen interesse har i dette samfund; men han bliver desværre let forfalden til totalitære ideologier, som fx fundamental islamisme. Det skræmmende ved fundamental islamisme er det totale fravær af tolerance over

for andre religioner. Det havde fundamentalisterne tidligere, men i dag er det blevet nogle totalitære regimer, som selv udnytter religionen.

Derudover har historien lært os, at proletariatet kan du ikke regne med, fordi proletariatet ikke har den fornødne humanistiske dannelse, der gør, at de kan bekæmpe begæret i sig selv. Det var det, som var hele pointen hos grækere, som Aristoteles og Platon prøvede at udvikle praktisk viden om, og det var derfor de ikke kunne holde demokratiet ud, fordi de så, hvad der skete med dem, de endte i tyrannier. Hele historien har frem til i dag vist os, at alle sociale revolutioner nedefra er endt som tyrannier. Derfor tror jeg på revolutioner oppefra, hvilket jeg gør ud fra et dybest set marxistisk perspektiv, nemlig at der er visse restriktioner, som lægges på moderne virksomheder af samfundet, og det er, at de simpelthen er nødt til at have social ansvarlighed og udvikle dannelse. De er simpelthen nødt til at handle med en politisk profil og karakter. Det kan du fx se, når Grundfos-direktøren går imod den mand, han formodentlig selv har stemt på – hvis ikke de konservative – og går i rette med ham, fordi manden på et relativt spinkelt flertal laver chauvinistisk politik. Det er lige vand på min mølle.

Jeg mener, at rent økonomisk og logisk vil virksomhederne være eksponenter for revolutionen, det vil multituden ikke være. De, der er interesseret i virksomheden, altså medarbejdere, ledere og storaktionærer, alle de, der er forpligtet over for virksomheden, vil være interesseret i, at virksomheden har et relativt liberalt politisk program samt en etisk praksis, og en kultur, der sikrer udvikling og dannelse. Ellers mister virksomheden sine medarbejdere, kunder og penge. Det er en meget kynisk betragtning, meget funktionalistisk; men jeg tror, den er ganske rigtig. Jeg nærer ikke skyggen af tro på, at virksomhederne gør det for deres blå øjnes skyld eller pga. deres gode hjerte. Det kan dog være hen ad vejen, at de bliver bundet af deres hjerte.

FJ: *Du tror ikke, lederen leder humant af god vilje, i hvert fald ikke umiddelbart?*

OFK: Nej, ikke generelt, men nogle gange, nogle gør. Men den gode vilje ender heldigvis med at forpligte. Lederen bliver ligesom klistret til eller fedtet ind i det, som fluepapir. Jo mere generøs du har været over for andre mennesker, desto sværere er det for dig at være nedrig. Det

er for store modsætninger i dig selv til, at du kan håndtere dem. På det niveau, hvor de fleste af os er, kan du godt hoppe ind og ud af disse stemninger, men sætter du nogle dagsordner for generøsitet eller storsind, engagement eller principfasthed, så er det meget svært at falde tilbage. Det er hele hemmeligheden ved hexis-begrebet eller habitus-begrebet, nemlig forpligtelsen over for det gode. Lederen virker jo gennem den identifikation, han formår at få andre til at producere over for ham. Du kan godt identificere dig med hensynsløse mennesker, men i organisationer er det ikke det, der tæller.

Men jeg tror desværre, at du har ret, når du nævner bonusordninger og andet som noget, der er nok til at få folk til at handle egoistisk. Farligt bliver det først, når det er en religion, der styrer tingene nedefra, fordi religion er stærkere end bonusordninger. Hvorimod det socialistiske engagement, som det står i dag, ikke betyder mere end bonusordninger. Fast ejendom og det at komme med på gevinstvognen betyder i dag mere end solidaritet for de fleste. Derfor må det gode også fremmes andetsteds fra, nemlig fra lederen.

FJ: *Du siger, at det gode skal fremmes gennem lederen, gennem lederens handlinger, da multituden eller den menige medarbejder ikke besidder kapaciteten og viljen til at ville det fælles gode, men ofte hellere vil mele sin egen kage. Betyder det at, man kan læse dine ledelsesbøger (Det nye lederskab og Begivenhedsledelse og handlekraft) som nogen, der beskæftiger sig med Aristotles' apori omkring det gode, nemlig: At for at gøre det gode, må man kende det gode, men for at kende det gode, må man gøre det gode? Og i forlængelse heraf betyder det så, at lederens succes eller handlekraft afhænger af vedkommendes engagement i det gode? Sagt anderledes: Er det gode noget, som bliver til i den enkelte begivenhed, eller er det noget, som lederen har kendskab til, eller er lederens udfordring altid at være placeret midt i denne apori?*

OFK: Der ligger mange spørgsmål i dette. Lad mig begynde bagfra. Ledelse er så essentielt for en etik af mindst to fundamentale årsager. For det første fordi ledelse herhjemme, især i det offentlige, træder ud af trepartsdomænet og ud af konsensusmetaforikken, og at ledelse bliver legitim hos faggrupperne i det offentlige. Da så mange ville kunne være ledere, og spændingen mellem manageren og den fagligt grounded leder stiger, bliver lederens person så væsentlig. Dermed kommer etikken ind, men også filosofiens tilnærmelser til problemet om

identitetsdannelse, altså temaer som evnen til nærvær, til at skabe tillid og anerkendelse, til at være oprigtig, til at give anerkendelse, til at forstå den anden, til at udvikle nøgtern empati, alt sammen klassiske, filosofiske problemer. For det andet hævder mange, at den mest stimulerende rolle i samfundet med henblik på personlig udvikling i dag er lederskabet.

Problemet er, at etik enten hviler på maksimer eller erfaring, og at hverken maksimer eller erfaring er andet end nødvendige betingelser for etisk praksis – maksimer er det trods alt, selvom de i en vis udstrækning kan erstattes af eksempler, rollemodeller og fortællinger, fordi en etisk praksis forudsætter en reflektiv etisk diskurs, om ikke andet så som indre monolog. Kant afviste muligheden af at udvikle regler til at implementere maksimer med. Han krævede en ubetinget identifikation med pligten og reproducerede dermed denne ene side af Aristoteles' etik, at gøre det gode for det godes skyld. Men i stedet for også at tage den anden side med, integrationen af erfaring eller personlig "psykologi" i dens grundlag, forviste han den til en antropologi, hans sidste værk. Dermed begik Kant en fatal brøler, der har forfulgt os siden. Og den forstærkedes af, at den funktion, der kan forene etiske maksimer og etisk, diskursivt grundlag med erfaringspotentialer fra den personlige praksis, dømmekraften, af ham isoleredes til æstetikken. Det er indlysende, fra hans perspektiv, at han gjorde det, for dømmekraftens subjektivitet gør etikken afhængig af andre faktorer end viljens forhold til pligten.

Men for Aristoteles var det let at undgå denne fælde, fordi phronesis-begrebet var så indlysende i hans kultur, og allerede af væsen normativt.

Phronesis-begrebet forhindrer, at man fanges i aporien: for at gøre det gode, skal man kende det godes væsen, men for at kende det godes væsen, skal man have erfaringer med det gode. Aristoteles transformerede aporien til en positiv spiral gennem et lærings- og selvskabesperspektiv på etikken, stærkt fokuseret på et begivenhedsbegreb. Vi lærer det gode at kende gennem opdragelsen (paideia). Den græske firekants indhold er fx en selvfølge i bystaten, selvom filosofferne indbyrdes og med retorikere og politikere diskuterer deres essentielle og konkrete indhold – derom vidner Platons dialoger i tilstrækkelig grad. Og vi lærer det gode, vi har lært at kende, at kende for alvor ved at praktisere det i situationer, hvor hele

repertoire af ”naturlige” reaktioner på begivenheden melder sig spontant. Den etiske fantasi, som også er indeholdt i phronesis-begrebet kommer til udtryk i evnen til at afkode de etiske dilemmaer i de konkrete begivenheder og i evnen til at fortolke sine egne reaktioner normativt-kritisk.

I et leder-liv vil der være tilsvarende fristelser, der skal overvindes, hvis man ønsker at overvinde dem. Vi er nødt til at operere med en basal etisk disposition, som nogle mennesker har, og andre ikke har, men som muligvis kan udvikles from scratch. Hvis man har en sådan, så prøver man at blive bevidst om og at overvinde sine egne projektioner over for andre mennesker, og man prøver på at modstå sin vilje til magt og sit begær efter position og luksus. Gennem dette arbejde lærer man både sig selv og det gode bedre at kende, men der er en joker i spillet, og det er alt det, som vi samlet kalder ”psykologisk sans”. Man skal have sans for den fremmede gæst i sit indre og den, som opholder sig bag de andres ansigter.

Det er her langt hen ad vejen en pointe, at det i professionel forstand ”gode lederskab” kan forenes med en normativ indstilling. Der er selvfølgelig et valg, der ikke kan undgå, at visse interesser behandles uetisk, men lederens bevidsthed om det dårlige eller ufuldkomne i sådanne valg ud fra normativiteten vil kunne være en drivkraft i hans personlige, etiske udvikling. Etisk sensitivitet og fantasi skaber under alle omstændigheder betæneligheder, fordi der ingen patentløsninger er på, hvordan man behandler andre mennesker bedst i konkrete situationer.

Hvad angår multituden, så er den jo globalt set islamisk. Og de personer, der måtte indføjes i den af vore kære teoretikere, har næppe nogen spontan menneskelighed, der overgår bedsteborgerens, alene fordi velfærdssamfundet har gjort proletaren bevidst om sine rettigheder og distraheret i forhold til sin solidaritet. Modtagere af overførselsindkomster er kun indirekte et fællesskab, for de agerer som enkeltpersoner i forhold til staten, som de vil have mere ud af. De tænker ikke på, at når de kræver, mister sidemanden noget. Det revolutionære subjekt i et videnssamfund kræver dannelse.

Til gengæld vil den leder, der forsøger at være et ordentligt menneske i sin organisation, næsten automatisk også være det i relation til samfundet. Jeg tror på en revolution ovenfra. Og det skyldes ikke, at jeg tror, at ledere er bedre mennesker end andre, men at de er nødt til at være det, fordi de mennesker, som de leder, kan kræve af dem, at de skal udvikle personlige egenskaber som integritet, ærlighed, forståelseevne, argumentatorisk tæft, legitimeringskapacitet.

FJ: Du nævner at forandringen eller revolutionen skal komme fra lederen, men inden for ledelse tales der meget om at det giver engagement, når medarbejderne selv tager ansvar ved at handle og beslutte. Er der ikke en risiko for at dette engagement hæmmes, hvis mulighederne for medarbejdernes selvledelse styres? Eller ser du ingen modstrid her?

OFK: Lederen har til opgave at retlede og kontrollere dem, der har til opgave at lede og kontrollere sig selv. Hun har ansvar for, at der bliver taget ansvar, og at dette ansvar forvaltes på den optimale måde. I den forstand er lederens opgave langt vigtigere end tidligere, fordi hun gennem intimteknologierne: artikuleringen af værdier, anerkendelse, og coaching, skal følge den enkelte medarbejder og det enkelte team så tæt som overhovedet muligt. Lederen er blevet forvalter af medarbejderens evne til at udnytte og dosere sin egen frihed.

FJ: Nu siger du "hun", hvilket får mig til at tænke på at der i medierne ofte tales om køn og ledelse, nogle gange at kvinder er for bløde, eller at kvindelige ledere er "ledere" end mandlige ledere; enkelte undersøgelser synes at understøtte, at kvindelige ledere er med til at sikre et bedre bundlinje-resultat (uden at det dog bliver præciseret, om dette skyldes kønnet mere end ledelsstilen). Tror du på argumenterne om, at fremtidens ledelse er mere kvindelig, eller er hele denne mand-kvinde-diskurs, blot en reproduktion af gamle dikotomier? Sagt anderledes: Er der mere tale om en politisk diskurs end en reel ledelsesdiskurs?

OFK: Jeg finder ikke denne diskussion særlig vigtig. Efter min mening er der nogle nye lederkvalifikationer, der er et produkt af den økonomiske udvikling: kommunikativ kompetence, evne til at give anerkendelse, evnen til at administrere sympati og empati, evne til at vise folk tiltro, evnen til at bruge intuition og dømmekraft, der traditionelt har været et symbol på

kvindens socialiseringsopgaver i hjemmet. Men du finder dem også i skolen og i kirken og inden for mesterlæren i kunsten. Det kønsspecifikke er ikke signifikant for deres karakter, men, som du siger, politisk.

FJ: *Åpropos politik, kan man læse dine ledelsesbøger, som en moderat pendant til Machiavellis Fyrsten, som var skrevet til den italienske fyrste? Grunden til, at jeg spørger, skyldes ikke, at jeg tilnærmelsesvis finder samme kynisme i dine ledelsesbøger, som er til stede hos Machiavelli, men Machiavelli nærer en manglende tro på det enkelte menneske, hvorfor fyrsten også med rette kan legitimere stort set alle sine handlinger. Hvordan sikrer du, at det gode, som lederen leder efter eller hen imod, er et fælles menneskeligt gode? Eller sagt anderledes: Er der mange mennesker i Danmark, som er lidt for tunge at danse med, og som derfor har behov for at blive ledt, endda vejledt jævnfør dine udtalelser om dannelse?*

OFK: Jeg er helt bevidst om, at jeg med min diskurs tvinger lederen til at indse, at han kun kan overleve, hvis han er et godt menneske. At det gode i etisk forstand overlister alle andre kriterier for ”excellence”, fordi organisationens indre og dens ydre brudflader styres af agenter, der kræver samfundsnytte, samfundsansvar og hensyn over for den enkelte. Rekrutterings- og fastholdelsesklemmen fremtvinger det.

Fordi internettet og mediernes udvikling gør al aktion offentlig, og fordi vi tvinger virksomhederne til at åbne deres private rum, kan ingen leder legitimere sig på det rent strategiske niveau længere.

Men jeg er en Machiavelli, for så vidt jeg siger til lederne: Hvis I vil have succes, skal I lære at opføre jer ordentligt og at udvikle jer selv etisk-æstetisk. Men jeg er ikke så kynisk, at jeg vender den om og siger: Når I opfører jer etisk, så får I succes. De har simpelthen ikke længere valget – også selvom vi paradoksalt set ofte nakker de humane ledere, fordi de accepterer offentlighedens dom og spiller med åbne kort.

Jeg mener, at en stor del af befolkningen har behov for dannelse for overhovedet at overleve i vidensamfundet som ”materiale” for et åbent demokrati. Ved interaktiviteten i

kommunikationen mellem det offentlige og borgerne, og mellem medierne og borgerne (snart), er der nødt til at være en flok vejledere, der har rene hensigter over for borgerne – også over for alle de borgere, der bare har krævementalitet og hengiver sig til deres selvtilstrækkelighed og dumhed. Det probate middel mod liberalismen er kollektiv intelligens.

FJ: *Du skriver i Begivenhedsledelse og handlekraft, at virksomheders mål er en humanistisk civilisation – skal dette læses som en opfordring eller som et faktum? Kunne man ikke forestille sig, at virksomhederne tænker på sig selv og den kortsigtede profit, der kan være forbundet med ikke at ville det fælles bedste?*

OFK: Se på blog-kulturen. Folk bruger de nye, teknologiske produkter til at lære hinanden at kende ved hjælp af, de bruger dem til at udveksle erfaringer og skabe fælles begrebslige verdener. Det er til disse folk, virksomhederne skal sælge deres produkter. Humanisme betyder kommunikationsfællesskab omkring en kritisk offentlighed uden noget centrum. En global humanisme er forbundet med et verdensmarked, hvor virksomhederne i stigende grad sælger koncepter i form af varer og varer i form af koncepter. Krigslegetøj og svømmepøler vil stadigvæk være i handelen, men det, folk vil, er at udvide intimsfæren. De vil dele erfaringer, erindringer og tanker, og absolut kun de erfaringer, erindringer og tanker, der styrker deres personlige frihed. Lederen har i længden intet andet valg end at blive humanist: Et menneske, der er på omgangshøjde med de strømme i kulturen, der fremmer individuering- og myndighedsprocesser.

FJ: *I samme bog, nævner du, at lederen gennem eller ved hjælp af handlekraften kan forme begivenheden. Vil det sige, at begivenheder kan skabes? Jeg spørger, fordi Heidegger, Deleuze, Badiou og du selv ofte beskriver begivenheden som noget, der kommer bagfra, noget som overrumpler en, fordi man ikke umiddelbart kan begribe denne. Noget uforståeligt som sker. Hvis dette er korrekt, betyder det så, at det er i kraft af handlekraften at lederen træder ind i begivenheden og giver den betydning eller retning. Eller skabes der reelt en ny begivenhed? Kan handlekraften kædes sammen med bevægelsen fra begivenhedens betydning til betydningens begivenhed, hvorved sidstnævnte bliver en del af lederens og virksomhedens fælles kraftfelt, en mellemzone, hvor virksomheden hele tiden kan manifestere betydningens begivenhed og derved også begivenhedens betydning?*

OFK: Ledere er ansat til at foregribe, planlægge, forudsige, skabe og forhindre, forvandle og ændre begivenheder. Begivenheden er en "anastomosis", altså en måde, hvorpå nerver eller blodbaner løber samme i en større munding, ligesom vandløbene ud i en flod. Den kan kun ske, fordi der er alle disse rørledninger, og sommetider er forløbets logik produktet af en immanent kraft, så processen får evolutionær karakter, men oftest er den "ledt" gennem opdæmninger, kirurgiske indgreb, årepresser og medikamenter. At modtage begivenheden betyder kun at have fornemmelse for det at give tilfældet chancen, at fornemme, hvor man skal udnytte den iboende kraft, og hvor man selv skal levere kraften.

Ledelse giver et utal af eksempler på, at lederen ikke fornemmer denne strategiske balance, men også mange eksempler på det modsatte. Der er mange velkontrollerede begivenheder, der ender efter hensigten, eller nogenlunde efter den.

PR og branding er strategier til at forberede betydningens begivenhed så godt, at man kan producere den begivenhedsbetydning, som man ønsker sig. Men her er det et spørgsmål om magt, ikke kun om beregning eller held. Man må være stærk nok til at tvinge begivenheden ind i en betydning. Politik handler præcis om det, og lederskab gør det også. Det er derfor en kamp om historiens mening, der udspilles i enhver begivenhed, og den kan kun udspilles, hvis der er mennesker, der skaber en alternativ begivenhedsbetydning, fordi de har en anden praksis omkring betydningens begivenhed. Et paradigme, eller en kritisk teori, er en praksis, der kan forberede en alternativ betydningsbegivenhed ved at læse det, der sker anderledes.

Når betydningens begivenhed virkelig synes at være autonom, så må det være i de tilfælde, hvor aktørerne enten ikke kan overskue – eller har misforstået – konsekvenserne af deres handlinger, og hvor senere begivenheder *overruler* den begivenhedsbetydning, som de abonnerede på eller prøvede at forcere frem. Der er ingen fromhed i dette domæne, ingen heideggersk ståen med åben mund over for historiens store faktum, men pludselige indbrud af kraftlinjers konvergeringspunkter. Det gælder om at få det sidste ord og dermed den første tanke.

FJ: *Du afslutter din bog Begivenhedsledelse og handlekraft med en protreptik, der er en slags filosofisk coaching eller terapi, hvor formålet er at vende det enkelte menneske mod det, der betyder noget i dets liv og for dets liv.⁸ Ser du dette redskab som noget, både ledere og medarbejdere skal anvende? Og ser du i protreptikken muligheder for, at det enkelte menneske, når det vendes mod sig selv, også automatisk vendes mod fællesskabet? Og hvordan sker dette?*

OFK: Jeg opfatter protreptikken som universalmidlet mod intimteknologierne, der jo rammer alle, ledere som medarbejdere.

Protreptik handler om at blive herre i sit eget hus: At vide, hvad man erfarer, oplever, erindrer, føler og tænker, og at prøve at forstå, hvorfor man gør, individualhistorisk og som medlem af kollektiver på mange planer. Protreptikken er vendt mod magtspil, sprogspil og sandhedsspil, og den indebærer derfor et ”Vi”.

Fundamentale refleksionsprocesser, der ikke er psykologiske og terapeutiske af væsen, og som ikke accepterer individualiseringen af problemer i ens livs- og arbejdsverden, vil sigte på en personlig frihed, der aldrig kan realiseres individuelt. Intimteknologierne kan sagtens producere et helt nyt plan for solidaritet mellem mennesker. Kravet om selvkontrol rammer flere og flere, og kan, da den drives på den dårlige samvittigheds brændstof, aldrig tackles individuelt – fordi den strategisk er planlagt som en individualstrategi, der allerede har indtænkt det personlige oprør mod den som en af dens bedste måder at virke på.

FJ: *Kræves der nogle bestemte forudsætninger for at kunne og ville beskæftige sig med ledelsesfilosofi og protreptikken?*

OFK: At man ønsker at være fri, og at blive den, man bliver.

FJ: *Det minder mig, at du bl.a. i Om betydning og Eventum Tantum har talt om dét at gøre sig værdig til det, som sker. Og i Begivenhedsledelse og handlekraft taler du bl.a. om selvkontrol og det ”at tale ærligt*

⁸ *Protrepo* betyder på græsk ”at vende mod”, ”at anspore til”. Det handler om at vende det enkelte menneske mod tanker og handlinger, der er gavnlige for det selv og det sociale.

Finn Janning: *Filosofi, kunst og lederskab – Samtaler med Ole Fogh Kirkeby*. Samfundslitteratur, 2007

med sig selv". Er sidstnævnte en måde at gøre sig værdig på? Og betyder det, at det, du mere generelt i din filosofi plæderer for, er en form for troværdighedsfilosofi a la: At gøre sig værdig til det, man tror på, handler om at agere ærligt, loyalt og med en lille grad af selvironi i hver enkelt situation, altså troværdigt?

OFK: Ja. Selvironien er vigtig. At vise sig værdig til begivenheden handler om at føle virkelig efter, hvad man føler og tænker, og så begynde dér. Det er det ene ben. Det andet er at se sit liv under evighedens synsvinkel. Først når ens personlige tragedie bliver så almen, at den bliver anonym, kan man genfinde sig selv som unikt individ, som den, der har valgt sin skæbne. For så holder man op med at spørge Hvorfor?

FJ: *I din fine bog Secunda philosophia citerer du i begyndelsen og i slutningen en tekst som lyder: Muss es sein? Es muss sein! Es muss sein! – bogen handler selvfølgelig om, hvad det er, som nødvendigvis må være. Gennem samtalerne fornemmer jeg hele tiden, at der bag dine tanker og i de fleste af dine bøger er en form for paradys, en smuk og dejlig utopi, som konstant og vedholdende motiverer, opfordrer og tvinger læseren til selv at muliggøre en forvandling af det, der er. Måske et dannende paradys. Derfor kunne jeg godt tænke mig at vide: Hvordan ser den bedste af mulige verdner ud for dig? Og hvad er det første, vi skal gøre for at bevæge os derhen?*

OFK: Citatet er en tekst, som man forbinder med et tema (uden stemme eller sang, ren instrumentalmusik) i Beethovens strygekvartet op 133.

Hvis jeg havde skrevet en filosofisk fortælling om dit spørgsmål, så er jeg ikke sikker på, at jeg ikke ville have ladet den handle om et menneske, der enten mødte sin utopi eller sit paradys, og så lidt efter lidt, jo mere han kom ind i det og omkring i det, opdagede, at det var hans eget liv.

Paradys er vort eget liv, hvis vi havde kunnet vælge det frit. Amor fati!

FJ: *Er dine bøger med andre ord en måde, hvorpå man kan lære at se at paradiset er vores eget liv, og meningen med dette liv egentlig blot er at leve det bedst muligt? En daglig anstrengelse for at leve bedst muligt?*

OFK: Al fænomenologisk og eksistentiaalistisk filosofi, til hvilke kategorier min egne arbejder givetvis hører, har øjeblikket som omdrejningspunkt. Det er tankens store udfordring, at præsentere det fantasme, men egentlig også denne sikre fornemmelse, der findes i dagligdagssproget og altså i dagligdagsbevidstheden, om at der eksisterer en lakune i tiden, en anti-tid, der er et bevægeligt fikspunkt i vort liv, det teaterteoretikeren Stanislavskij kaldet et ”beskyttende spotlight”, som har varighed. Her er tidens uendelige klæde indfoldet, koncentreret i det, skolastikerne kaldte ”nunc stans”, ”det standsede og bestående nu”. Min begivenhedstænkning har også denne forestilling som fikspunkt: At vi kan skabe en intens opmærksomhed, af stor ro og klarhed, i øjeblikket og dermed forvalte erfaringen på en helt anden måde. Dette er indgangen til det nye liv, og denne åbning er her jo hele tiden, for så vidt øjeblikket er her hele tiden. Som erfaringsideal kaldes det i den mystiske, kristne tradition, for ”unio mystica”.

FJ: *”Unio mystica” er betegnelsen for det enkelte menneskes forening med det guddommelige i sig selv, en oplevelse eller erkendelse, der sker gennem selvudvikling, dannelse eller protreptikken. Det får mig til at tænke på ”amor fati”, elsk din skæbne, som du nævnte lige før. Skæbnen, tror du på den?*

OFK: Kun i den forstand, at man skal søge at trække en demarkationslinje i sit liv mellem det, der er i ens magt, og det, der ikke er det. Det sker altid i den enkelte begivenhed, og dermed flyttes linjen hele tiden – samtidig kunne man jo også blive klogere. Nødvendigheden møder vi mest på den side af linjen, hvor afmagten er. Men der er også nødvendighed dér, hvor vi har spillerum og råderum.

At elske sin skæbne er at acceptere denne spænding mellem magt og afmagt – eller ”kraft” og afmagt, jeg kan bedre lide ordet ”kraft” end det instrumentale og lukkede begreb ”magt”.

Man kan jo godt sige, at det mentalhygiejniske og paradoks-terapeutiske element i det at elske sin skæbne gemmer over det hinduistiske, men også klassisk græske begreb, om at elske guden eller det guddommelige i sig selv. Det kan man jo kun, hvis man erkender sin skyld, og derefter kaster den fra sig. Kristendommen iscenesætter jo denne ”katharsis”, men enhver må gentage

den i sit indre kirkerum, og holde den fast: At tilgive sig selv. Det er overdrevent, at sige, at man skal elske sig selv, men det er realistisk at prøve at tilgive sig selv, og denne indstilling svarer for mig til at acceptere sin skæbne. For det at tilgive sig selv kan jo være indgangen til det nye liv, til det faktum, at det næste øjeblik er det første øjeblik i dit nye liv, og dermed alt andet end en undskyldning og en sovepude.