

Jørgen Holmgaard

Phenomenology and Structuralism

English Summary

This paper traces the changes in the French phenomenologist Merleau-Ponty's ideas of language and cognition during the 1940s and 50s. In the mid-40s he is under the spell of the new French Hegel interpretation heralded by Alexandre Kojève and Jean Hippolyte since the late 1930s. Gradually, as Cl. Lévi-Strauss, starting in the late 1940s, demonstrates that he is able to rejuvenate the Durkheim-Mauss tradition in French intellectual life by way of inspirations from structuralist linguistics, Merleau-Ponty takes up reading Saussure and other founding fathers of structuralism. By 1960, when he welcomes Lévi-Strauss into the Collège de France, Merleau-Ponty seems to be close to a structuralist concept of language. But then again, in 1962 young Derrida presents a radical re-reading of Husserl leading up to his well-known attack a few years later on Lévi-Strauss and structuralism, thus swinging back the pendulum between two competing strands in French thought in the 20th century.

Jørgen Holmgaard

Professor, dr. phil., Aalborg Universitet.

K&K 101 (2006), 182–201

Jørgen Holmgaard

Fænomenologi og strukturalisme

Eller: Håndværkeren og filosoffen

Jeg beskæftiger mig i det følgende med problemstillinger, som først og fremmest er franske. D.v.s. formuleret af franske tænkere og diskuteret af franske tænkere, selv om udformningen af problemstillingerne på forskellige trin – især de indledende – er sket med udgangspunkt i impulser fra tysk filosofi. I dette tilfælde især den fænomenologi, som Husserl var ophavsmanden til.

Når man generelt i human- og socialvidenskabelige sammenhæng beskæftiger sig med teoretiske problemstillinger inden for det brede område, som i fransk sammenhæng ofte er blevet kaldt ‘menneskevidenskaberne’ – *les sciences de l’homme*, strækkende sig fra den rene filosofi til analytisk orienteret samfundsvidenskab – vil problemstillingerne og referencerne ofte være af fransk oprindelse. Men af mange naturlige grunde medtænker vi i resten af verden sjældent, på hvilken måde og i hvilket omfang den helt specielle opbygning af det franske forsknings- og uddannelsessystem, som det udviklede sig gennem 1800- og 1900-tallet, overalt spiller ind på, hvordan man hos disse tænkere opstiller problemerne.

I samme periode som den i Danmark mere velkendte tyske universitets-tradition – med en neohumanistisk dannelsesfilosofi som underliggende tankegods – gjorde 1700-tallets kriselignende universitetsforhold til historie, udvikledes i Frankrig en væsentlig anderledes udformning af de højere uddannelsesinstitutioner.¹ Her etableredes ved siden af eller oven over universiteterne et antal eliteorienterede ‘skoler’ – *les grandes écoles* – som på mange planer fik kolossal indflydelse på, hvordan der i Frankrig siden blev tænkt og arbejdet intellektuelt.

I den for tænkningen og filosofien helt centrale placering stod École Normale Supérieure i Rue d’Ulm i Paris. Fra denne skole udklækkedes næsten alle i den perlerække af navne – fra Durkheim til Derrida – som fra den sidste halvdel af det 19. århundrede og frem gjorde fransk tænkning til en international faktor, hvis indflydelse kan være svær at vurdere præ-

cist, men lige så svær at overvurdere. Ofte direkte men undertiden også ad omveje har den uden for Frankrig sat dagsordenen for mangfoldige grundlæggende problemstillinger og dybtgående kontroverser i de videnskabelige samfund såvel i de tyske som i de angelsaksiske sammenhæng.²

Omvendt har man i Paris i bestemte perioder importeret udenlandske tanker i en suverænt fransk fortolkning, som ligeledes er blevet farvet af den særlige måde, som de franske institutionsmiljøer formidler og udvikler tanker på. Pladsen her er ikke til uddybning af disse interessante forhold, men det kan være en fordel at lade dem ane som en ramme i baggrunden for det konkrete eksempel på, hvordan inden- og udenlandske traditioner har interageret på den parisiske scene, som jeg i det følgende vil beskæftige mig med.

Den franske Hegel-fortolkning og Merleau-Ponty

I årene 1933-38 holdt Alexandre Kojève en seminarrække på École Pratique des hautes Études over Hegels filosofi med deltagelse af en række 'normaliens' – *agrégés* fra École Normale Supérieure – så som Sartre, Merleau-Ponty og Raymond Aron. Også andre som den senere berømte Jacques Lacan og forfatterne Breton og Raymond Queneau frekventerede seminarerne.

Kojève var russer af fødsel, havde efter at have forladt sit hjemland disserteret hos filosofen Karl Jaspers i Heidelberg på en afhandling om den russiske religiøse filosof Solovyov. Men han var også meget Hegel-inspireret, og det var som Hegel-fortolker, han fik denne og en række andre tyske filosoffer til i løbet af de efterfølgende årtier til at spille en betydelig rolle i fransk tænkning.

Her udfyldte tysk filosofi af mange gode grunde en beskedent plads, og den manglende interesse var under 1. verdenskrig blevet skærpet til markeret uvilje mod det, man kendte til den.³ Den eneste større undtagelse fra de tyske traditioners betydningsløshed i Frankrig før og nogen tid efter verdenskrigen var en videnskabsteoretisk kantianisme repræsenteret af Léon Brunschvicg, der i stil med den generelle tyske neokantianisme omkring århundredeskiftet fortolkede Kant på en måde, der passede med den praktiske tillid til erkendelsen, som på det tidspunkt endnu herskede inden for de 'positive', d.v.s. praktiske videnskaber i Frankrig.

Kojèves Hegel-forelæsninger stod ikke alene. På E.N.S. begyndte også i 1930'erne Jean Hyppolite – 'normalien' fra et par år før Sartre og Merleau-Ponty – at introducere Hegel, ligesom han begyndte at oversætte Hegels *Phänomenologie des Geistes*, som han ved udgivelsen i slutningen af 1940'erne fulgte op med en omfattende og indflydelsesrig introduktion.⁴

Jean Hyppolite bakkede også op om interessen for Heidegger og som leder af E.N.S. fra 1954 sikrede Hippolyte de tyske tankers plads for en hel generation af franske tænkere.

Det kan imidlertid ikke stærkt nok understreges, at den tyske filosofi i Frankrig ikke var den samme som den tyske filosofi i Tyskland. Eller anderledes sagt, i det perspektiv, som ovenfor er blevet opridset: Der var ingen tvivl om at de tyske tanker blev indført på importørernes præmisser, og at de blev lanceret for at fungere til formål sat af de indre franske åndssammenhæng. Ærbødig exegese var der mindst af alt tale om. Det er kritisk blevet sagt om Kojèves Hegel-fortolkning,⁵ at den blev styret af hans store fortælle-talent, der efter sigende var i stand til at gøre

»den dystre hegelske *Phänomenologie* til en slags filosofisk føljeton-roman, hvor den ene dramatiske scene følger efter den anden. Maleriske personer tørner sammen, spændingen holdes ved lige ved omslag i situationen, og læseren, som er ivrig efter at kende afslutningen på historien forlanger at få fortsættelsen«. ⁶

Med eller trods sine narrativerende fortolkninger, der flyttede fokus fra Hegels almene og objektivt deterministiske begreber til en antropomorfiserende fokus på herre-slave-figurerne, viste Kojèves Hegel-udlægning sig yderst gennemslagskraftig i de intellektuelle miljøer som spore til den form for politisk aktivisme og engagement, som senere fik sit mest markante udtryk i Sartres marxistisk farvede eksistentialisme. I følge Kojève skabes verden gennem den menneskelige praksis, der drives af negationen. Negativiteten er frihed. Det er samtidig den praksis, som sejrer, der definerer sandheden. Helt på tværs af den tyske tolkningstradition fører Hegel-inspirationen ham til, hvad man i en marxistisk terminologi vil kalde voluntarisme, antideterminisme endda i en ekstrem udformning.

Historiefilosofisk er han dog ikke desto mindre, idet han forudser den menneskeskabte histories kulmination i en fuldbyrdelse eller afslutning i en 'post'-tilstand, en forudsigelse, som i årene efter murens fald årtier senere syntes at gøre hans tanker meget aktuelle. Også hans ideer om gensidig anerkendelse som social nexus peger næsten profetisk frem hvad der, hvad der siden blev vigtige sociologiske temaer.⁷

Kojèves og Hyppolites Hegel-fortolkninger åbnede for en kreativ anvendelse af Hegel til alle de gode formål, som de yngre energiske franske tænkere havde på dagsordenen. Sartre var ikke alene. På en Jean Hyppolite-konference i 1946 sagde Merleau-Ponty:

»Hegel er ophavsmand til alt stort, der er sket inden for filosofien

i løbet af det sidste århundrede – f.eks. marxismen, Nietzsche, fænomenologien og den tyske eksistentialisme, psykoanalysen; – han indvarsler forsøget på at udforske det irrationelle og integrere det i en udvidet fornuft, som bliver opgaven for vores århundrede. Han er opfinderen af denne mere omfattende fornuft [...] som – i stand til at respektere variationen og singulariteten i de forskellige åndsformer, civilisationer, tankeformer og kontingensen i historien – dog ikke afstår fra at dominere dem for at føre dem frem til deres egen sandhed. Men det forholder sig sådan, at Hegels efterfølgere snarere end på det, de skyldte ham, har insisteret på det, som anfægtede i arven efter ham. Hvis ikke vi vil give afkaldet på håbet om én *sandhed* hinsides de forskellige positioner og hvis vi med den mest levende følelse af subjektivitet vil bevare ønsket om en ny klassicisme og en organisk civilisation, er der inden for kulturens rammer ingen mere påtrængende opgave end at forbinde de utaknemmelige doktriner med deres hegelske oprindelse, som de forsøger at glemme.«⁸

Hegel er ikke i sig selv den sandhed, som vi søger efter, fortsætter Merleau-Ponty, »men i dette enkelte liv og i dette enkelte værk finder vi alle vores modsætninger. Man kunne uden det ville være et paradoks sige, at give en fortolkning af Hegel, det er at tage stilling til alle de filosofiske, politiske og religiøse problemer i vores århundrede« (SeN, p. 109).

At dette er en *fortolkning* – og en emphatisk aktualiserende fortolkning – lægges der ikke skjul på, heller ikke i overskriften: »Eksistentialismen hos Hegel«. Interessant nok bemærker Merleau-Ponty, at det var Kierkegaard, der som den første brugte ordet eksistens i den moderne filosofiske betydning, og at Kierkegaards herudfra angreb netop Hegel. Han henviser til Kierkegaard kritik mod Hegel for at tilbyde »»et palæ af ideer«, hvor alle historiens modsætninger er overvundet, men blot i tanken« (SeN, p. 111). Han tilslutter sig også Kierkegaard, når denne i sin kritik af Hegel siger, at individet ikke ved hjælp af tanken kan overvinde de modsætninger, som det i sin egen eksistens står over for, og han jævnfører her Kierkegaards og Marx' Hegel-kritikker.

Men – tilføjer Merleau-Ponty – mens disse kritikker mod Hegel for at være idealist kan være rigtige i forhold til den store filosof anno 1827, hvor han ser forsoningen af modsætninger i det hierarkiske preussiske samfund, så gælder det imidlertid ikke *Phänomenologie*'ns Hegel i 1807. Med henvisning til dennes indledning skriver Merleau-Ponty: »Man kan tale om en eksistentialisme hos Hegel først og fremmest i den forstand, at han ikke har til hensigt at forbinde begreber, men at afsløre den indre logik i den menneskelige erfaring i alle dennes afdelinger« (SeN, p.113),

– »generelt at finde ud af på hvilken måde den moralske, æstetiske, religiøse erfaring er mulig, at beskrive menneskets fundamentale stilling over for verden og over for næsten [en face d'autrui] og at forstå religionsforholdene, moralforholdene, kunstværkerne, de økonomiske og juridiske systemer som lige så mange måder for mennesket for at flygte fra dets vilkår eller konfrontere det« (ibid.). Kritisk sætter han over for Hegel Kants *Kritik der reinen Vernunft*, der kun undersøger den videnskabelige erkendelses *mulighedsbetingelser*. Kant er i modsætning til Hegel alene kontemplativ. Kant og Hegel står i forhold til hinanden som laboratoriet over for erfaringen af virkeligheden. Denne Hegel-fortolkning, lader Merleau-Ponty forstå, har hjemmel hos Jean Hyppolite, og det er også med Hyppolite som reference, han skelner mellem den unge og den ældre Hegel og erkender, at den Hegel, der dialektisk går fra individet til historien måske ikke optimalt begrundet en individuel eksistentialisme.

Hegel, sådan som Merleau-Ponty med Jean Hyppolite læser ham, har en række vigtige funktioner i forhold til Merleau-Pontys filosofiske forehavender. Én vigtig er, at Hegels dialektik er instrumentel til at overvinde den subjekt-objektdikotomi, der overalt hos Merleau-Ponty tematiseres som filosofiens grundproblem: modsætningen mellem *en soi* og *pour nous*. Hermed er klart angivet det anti-kantianske ærinde, og Merleau-Ponty trækker da også ofte linien videre tilbage til den egentlige hovedmodstander bag Kant: Descartes og hans skillelinie mellem *res cogitans* og *res extensa*. Kant-kritikken via Hegel går således også godt sammen med den Descartes-revision, som fænomenologen – i snævrere, Husserl-agtig forstand – Merleau-Ponty udfører. Descombes har godt beskrevet den således: man »må vende tilbage til »et sandt *cogito*«, nemlig det »jeg perciperer«, som ligger under »jeg tænker«.⁹ Men vigtig i Hegel-omvejen er naturligvis også modsætningen mellem den kontemplative Kant og den ifølge fortolkningen handlingsbegrundende, næsten aktivistiske unge Hegel.

Det kan måske synes som en omvej at nærme sig Merleau-Pontys møde med strukturalismen ved at lægge ruten gennem institutionsforholdene og den med disse forhold forbundne rolle, som Kojèves og Hyppolites Hegel-læsninger kom til at spille. Men det kan måske godt give nogle gevinster. »Sandhedens oprindelse er partikulær, relativ, *menneskelig*«, paraphraserer Descombes Merleau-Pontys fænomenologi (*Mff*, p. 65), og spændingsforholdet til strukturalismens tankebaner er til at forstå alene herudfra. Men intellektuelt historisk var det antagelig miljøets Hegel-interesse og særlige Hegel-fortolkning, der førte Merleau-Ponty til Husserl og den tyske fænomenologi. I forhold til Merleau-Ponty og strukturalismen kan det både i det større billede og i den videre historie være en

nyttig baggrundsviden.

Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss-linien

Det større billede rækker efter min mening tilbage til Durkheim, der – nævnt *en passant* – også var ‘normalien’. Som jeg i anden forbindelse har peget på, ligger der i selve sociologiens opkomst i slutningen af 1800-tallet et opbrud fra den historisk-diakrone tænkning i videnskaberne. Durkheims begreb om ‘de sociale kendsgerninger’ – *faits sociaux*² – var klart et signal om et ønsket tilhørsforhold til de positive videnskaber. Men det var samtidig med sin fokusering på de sociale *relationer* en bevægelse væk fra en elementbaseret tænkning ad diakrone linier over mod systemforestillinger: anskuelsen af helheden ikke som et aggregat af dets individuelle bestanddele, men som et relationssystem.¹⁰ Det er et interessant intellektuelt historisk forhold, at Durkheim udviklede denne tænke måde i de samme år som Ferdinand de Saussure havde sin parisertid som tilknyttet École Pratique des hautes Études, og at bagtæppet for begge tanker har været den politiske og sociale situation i den 3. republik.

Med relationstankegangen følger, at samfundets sammenhængskraft er af mentalitetsmæssig, symbolsk formidlet karakter – den går via ‘repræsentationer’ – og i næste led så også, at mentaliteter er socialt variable. I 1903 publicerede Durkheim (i ‘skolens’ tidsskrift *Année sociologique*) sammen med sin nevø Marcel Mauss et metodisk vigtigt arbejde med titlen »De quelques formes primitives de classification«, hvor de tog et vigtigt opgør med den – som de opfattede det – angelsaksiske betragtning af menneskets psykiske apparat som et fundamentalt invariabelt og rent individualpsykologisk fænomen. I de efterfølgende årtier blev Marcel Mauss den dominerende skikkelse i udviklingen af Durkheim-traditionen til den franske socialantropologiske skole, som helt op til 1930’erne kom til at fylde meget i den franske intellektuelle horisont og langt udenfor. Den eneste markante afviger fra denne hovedtraditions tænke måde var den på det tidspunkt aldrende Bergson. Hvor Durkheim og Mauss tænkte i system- og kollektivt socialt orienterede baner, havde Bergson en sensibilitet rettet i helt modsat retning. Bergson tænkte individuelt psykologisk eller i forhold hinsides den sociale variabilitet, mens Mauss opfattede det menneskelige felt som et ‘udvekslingssystem’, der holder samfundet sammen og i balance, berømt formuleret i hans afhandling »Essai sur le Don« fra 1925. Mens Mauss endnu var tæt på Durkheim, brugte han dennes begreb om *représentation* knyttet til en forestilling om kausalitet og overensstemmelse mellem en samfundsopbygning og dens kultur, men gradvis forskød hans tankegang sig til at lægge vægten på de

symbolske strukturer. I 1924 definerede han således det sociale liv som »en verden af symbolske relationer«, og afstanden op til strukturalismens tankegange, som de i starten af 1950'erne blev formuleret af Lévi-Strauss, var ikke lang.

Durkheim-Mauss-traditionen var ikke – i øvrigt lige så lidt som Saussure i Genève – voldsomt interesseret i abstrakt filosofiske eller videnskabs-teoretiske spørgsmål. Der lå naturligvis store implikationer for enden af de tanker, man arbejdede med, men det var den analytiske dimension – om end på et højt generalitetsniveau – man var interesseret i. Der var ikke noget problem i at arbejde fredeligt ved siden af en pragmatisk, kantiansk farvet videnskabsteori, og det var næppe heller skjult for mange, at der implicit hos Durkheim og Mauss trivedes en progressivt liberal-radikal samfundsforestilling med vægt på den sociale balance og den sociale sammenhæng.

Da Kojèves Hegel-fortolkning ankom til Frankrig i 1930'erne skete det i et klima, hvor de borgerlige samfundsinstitutioner og demokratiet var under voldsomt pres, bl.a. fra de yngre årgange, der havde 1. verdenskrig som erfaringsbaggrund. Kojèves og Hyppolites Hegel var da heller ingen pragmatisk demokrat, men en eksistentiel politisk aktivist, kunne også potentielt blive en terrorist og uden problemer i hvert fald en usentimental tilhænger af proletariatets diktatur. Det gjaldt nu en »konkret« filosofi, som man sagde. Det gjaldt praksis og et eksistentielt, gerne politisk engagement. Det gjaldt radikale løsninger med Mennesket i centrum som aktivt handlende. Det var ikke tider for Durkheim og Mauss' tanker. Kojève-tilhørere som Breton, Bataille og Lacan bar vidnesbyrd om, at det var surrealismen og forestillingen om det revolutionært ubevidste, der gennem Hegel-fortolkningerne fandt et filosofisk, akademisk mæle, foruden det naturligvis var de unge 'normaliens' fra 1930-årgangen, der her fik en ny generationsskiftepræget filosofisk platform: Sartre, Merleau-Ponty og Paul Nizan

Mens Hegel og senere Husserl og Heidegger – de tre tyske H'er – i fortolket form voksede som navne i det intellektuelle i Paris, drog en mand som Lévi-Strauss imidlertid på feltarbejde i Brasilien. Han var heller ikke 'normalien', men kom fra en i forhold til Paris så bondsk baggrund som Bruxelles og havde sin grunduddannelse fra noget så ufilosofisk som jura på Sorbonne. Men han var blevet fanget ind af antropologien, og mens 'les normaliens' gik til Hegel-seminarer i Paris, rejste han til Sao Paolo for at undervise og bedrive feltarbejde.

Efter krigen blev det i sidste del af 1940'erne ham, der hjemvendt til Paris i samme bevægelse etablerede forbindelsen tilbage til Mauss, der var død under krigen, og opbyggede platformen for den strukturalisme,

der i de næste par årtier blev sagen. I et stort principielt forord til en udgivelse af Mauss' skrifter i 1950 pegede Lévi-Strauss på konvergensen og lighederne mellem Mauss' arbejder på den ene side og på den anden side Saussure-traditionen og ikke mindst videreførelsen i den strukturalistiske fonologi, som havde fået form i slutningen af 1930'ernes sidste år, og som Lévi-Strauss bl.a. gennem sit bekendtskab med den på det felt meget aktive Roman Jakobson fik et første hånds kendskab til.

Allerede i en artikel publiceret første gang i USA i 1945,¹¹ – i samme år som Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* udkommer i Paris – peger Lévi-Strauss, der efter Brasilien opholdt sig i New York det meste af tiden fra 1940-48, på den strukturelle lighed mellem sociale udvekslingssystemer – bl.a. af goder som kvinder – og udvekslingen i den sproglige kommunikation, og han rejser spørgsmålet, om der neden under disse adskilte 'modaliteter' i den sociale udveksling i et givet samfund muligvis kan påvises nogle dybereliggende ubevidste sociale struktur.

Selv om han i den omgang nøjes med at konstatere de formelle ligheder mellem slægtskabsstrukturer og sproglige strukturer i en række forskellige samfundstyper, bliver selve forestillingen om at finde de dybestliggende ubevidste sociale koder eller strukturer ved med at være til stede i den lange række af bøger fra Lévi-Strauss' side, som udkommer fra slutningen af 1940'erne til op i 1960'erne. Og det er den samme tanke om den lingvistiske strukturtankegangs generelle applicerbarhed hen over hele det sociale og humane felt, som i samme periode blev stærkt befordrende for strukturalismens akademiske sejr.

Subjektet, sproget og videnskaben. Merleau-Ponty mellem Husserl og Lévi-Strauss

Merleau-Ponty noterer tydeligvis de nye dagsordener, som kommer op med Lévi-Strauss opdukken fra USA, med publikationen i 1949 af *Les structures élémentaires de la parenté* og med hans udgivelse af Mauss' arbejder og hans store indledning hertil året efter under den programmatisk titel *Sociologie et anthropologie*. Merleau-Pontys svar på den strukturalistiske udfordring kommer i form af en række lange artikler i 1950'erne, den første allerede i 1951 med den sigende titel: »Le philosophe et la sociologie« (Filosoffen og sociologien).¹² Det er klart, at 'filosoffen' er ham selv, og at anfægtelsen, *sociologien*, er alt det, som Lévi-Strauss genopliver af gamle positioner fra Durkheim-Mauss-traditionen. Men den ligger også – og ikke mindst – i det ny, strukturelt lingvistiske stof, som få eller ingen Hegel-fortolkende 'normalien'-filosoffer årgang 1930 tidligere havde været særlig bekendt med, men som Merleau-Ponty nu fra

slutningen af 1940'erne kunne mærke, han burde kende. Han holder således 1948-49 kursus i Saussure på E.N.S.

Hovedlinien i Merleau-Pontys svar på udfordringen bliver en interessant, om end ikke særlig stringent blanding af en Saussure-læsning, en genlæsning af Husserls sprogovervejelser set i lyset af Saussure og endelig en diskussion med en ubenævnt Lévi-Strauss som den egentlige diskussionsmodstander.

Det er tydeligt, at Merleau-Ponty i »Filosoffen og sociologien« er lidt pikeret over overhovedet som filosof at skulle tage stilling til noget fagvidenskabeligt. Han starter med at konstatere, at filosofien og sociologien længe har levet i en tilstand af adskilthed, som kun har formået at skjule deres indbyrdes rivalisering i kraft af, at de slet ikke har haft kontakt med hinanden. På den ene side beklager han det, fordi det er tegn på kulturens permanente krisetilstand (S, p. 123). På den anden side kan han se fordelene ved, at de to parter er enige om, at de er skilt af grænser, og at man aldrig mødes. De lever nemlig med og i hver deres myter. Filosofien i en »autoritær bekræftelse af en åndens absolutte autonomi« (ibid.). Sociologien i myten om den *fact*-baserede videnskabelige erkendelse, hvis empiristiske fejl ikke forsvinder, selv om den udvider sig med en videnssociologi, i hvert fald hvis denne bygger på den samme empirisme: at det er kendsgerninger, man studerer. Hvis det eksisterende *cordon sanitaire* – som han siger – mellem de to parter fjernes, vil det føre til ruin for begge: »La séparation, c'est la guerre froide.«¹³

Alene ved at betegne filosofien som lukket inde i en myte fortæller han imidlertid, at han er anfægtet. Og drivkraften er et ønske om en refleksion hen over grænserne, selv om der ikke er tvivl om, at han befinder sig på filosofisiden. Uden at nævne titlen eller forfatteren direkte ved navn, er det klart, at det er Lévi-Strauss' slægtskabsbog fra 1949, der ligger bag. Anstødsstenen her såvel som anfægtelsen er den strukturelt antropologiske forestilling om, at der ligger en generel matrice for slægtskabsrelationer, hvoraf givne kulturer realiserer forskellige formationer, som antropologen *objektivt* kan spore og beskrive i et diagram (S, p.125). Fænomenologens position er, at denne beskrivelse kun giver »silhuetten eller konturen« (S, p.126) af slægtskabsforholdene i den pågældende kultur, ikke den levede og oplevede virkelighed af relationer. Og sammenligningen er karakteristisk: »det generaliserede tal forbliver kun et tal for os i kraft af den forbindelse, der knytter det til det hele tal i den elementære aritmetik« (ibid.). Objektivismen og scientismen kan lave matematik i det sociale, men ikke *om* et givet samfund: »Sociologen laver filosofi, så snart han er beskæftiget med ikke kun blot at notere kendsgerninger, men at forstå dem. I fortolkningsøjeblikket er han selv allerede filosofi.« Og så kommer

en interessant følgeslutning:

»D.v.s. at den professionelle filosof er ikke diskvalificeret fra at genfortolke kendsgerningerne, som han ikke selv har observeret, hvis disse kendsgerninger siger noget andet og mere end det, som videnskabsmanden har set. Som Husserl siger, er det ikke med fænomenologien, at den fysiske tings eidetik er begyndt, men med Gallilei. Og omvendt har filosoffen ret til at læse og fortolke Gallilei« (S, p.127).

Med Husserl-referencen ønsker han ikke at lukke sagen, snarere tværtimod. Det, som han kalder »den psyko-fænomenologiske parallelisme« (S, p. 128), generaliserer han til også at være en »tese om en parallelisme mellem den positive viden og filosofien, som gør, at til hver bekræftelse på det ene område svarer en bekræftelse på det andet«; de er gensidigt foldet ind i hinanden [enveloppement]. For det sociale gælder således, at det både kan være en 'ting' – som det er for sociologen – og 'en betydende størrelse' [signification]. Det sociale kan være både »en soi et en nous« (ibid.).

Men så enkelt er det alligevel ikke, hvis den fænomenologiske legitimitet skal være i orden. Merleau-Ponty standser ikke ved det, og det er næppe tilfældigt, at han i sin videre bevægelse – »ind i labyrinten« som han malende beskriver det – i næste skridt adresserer den »i eminent forstand sociale relation, som sproget er« (ibid.). Den lingvistisk inspirerede Lévi-Strauss, som driver ham videre ind i labyrinten, er stadig ubenævnt.

Merleau-Ponty gengiver først den tanke hos Husserl, at for at få et sandt kendskab til sprog – ens eget såvel som fremmede – skal vi først konstituere »et billede af den sprogets »ideale form« og af de udtryksmodi, som det nødvendigvis må indeholde for overhovedet at være sprog« (S, p. 129). Der er hos Husserl tale om en »universel eidetik«, i forhold til hvilken de enkelte sprog kun er blandede og ukomplette realisationer af en »generel og fornuftsmæssig [raisonné] grammatik« (ibid.). Eidetikken kan kun fattes af den absolut autonome filosofiske tanke, som alene kan give den sande erkendelse via sin rekurs til essenser, som giver nøglen til tingene. Det er en klar undsigelse af den historiske erfaring. 'Historien kan ikke fælde dom over en ide', citerer han Husserl for at have sagt.

Det er klart, at denne udformning af en fænomenologisk sprogopfattelse ikke indeholder nogen kompromismulighed med hverken sociologien i almindelighed eller med en sprogligt tænkende strukturalisme. Heldigvis finder Merleau-Ponty da også hos den sene Husserl en helt anden sprogopfattelse, nemlig den, at i stedet for at finde en universel ei-

detik er det filosofiens primære opgave i forhold til sproget at »genopdage vores udadskillelige tilhørsforhold [inhérence] til et vist talesprogssystem [système de parole], som vi betjener os af med fuld effektivitet netop fordi det er så umiddelbart nærværende for os som vores krop« (S, p.130).

Denne formulering er vigtig, Merleau-Ponty vender flere gange senere tilbage til den. Således behøver sprogfilosofien ikke mere stå i modsætning til en empirisk lingvistik, men repræsenterer som supplement til denne, der forsøger en total objektivisering i sprogerkendelsen, en genopdagelse af det talende sprogdøvende subjekt. Filosofien kan hermed noget andet end den videnskabelige lingvistik, der nøjes med at studere allerede manifesterede ytringer af sprog, »som den opløser i en sum af lingvistiske kendsgerninger, hvori dets enhed er opløst« (S, p. 131). Den fænomenologiske sprogholdning er heroverfor i stedet orienteret mod »den direkte adgang til det levende og nærværende sprog i et sprogligt fællesskab«, mod sproget ikke som allerede manifesteret, men som fremtidigt. Det er slut med, at sprogfænomenologien skal nøjes med »at opregne i fuld klarhed »de betingelser uden hvilke« der ikke kan være tale om sprog«, sprogfænomenologen er først og fremmest den, »som forstår, at han er situeret i det sprog, som han taler« (S, p. 131), han skal afdække det paradoks, at der et subjekt, som på en gang taler og forstår et sprog.

Denne vending mod det konkrete sprog, talesprog, finder Merleau-Ponty hjemmel for hos den sene Husserl, der har ændret sin opfattelse af den levede erfaring og altså også af det anvendte sprog. Sandheden er ikke mere noget, som filosofien i forvejen besidder, men noget han opdager i verden og i livets spredte strukturer, og hvis transitoriske indre fænomen får »ideal [forstået som idemæssig] eksistens« i den sproglige formulering. Merleau-Ponty kan således konstatere: Den ideale eksistens, der som udgangspunkt skulle fundere muligheden for sprog, er nu en mulighed, der ligger *i* sproget (S, p. 132). Dette bygger Merleau-Ponty bl.a. på formulering i Husserls *Ursprung der Geometrie*. Han diskuterer i samme retning en formulering i *Krisis der europäischen Wissenschaften*, hvor der står, at »den transcendentale subjektivitet er intersubjektivitet« (S, p. 134). Det læser han som en erkendelse af, at det transcendentale og det empiriske blander sig, eller som han skriver: »Således stiger det transcendentale ned i historien« (ibid.). Han citerer videre et brev fra Husserl til antropologen Levy-Bruhl, hvori Husserl skriver, at på vej til den intentionale analyse »har den historiske relativisme [som antropologien viser] sin ubestridelige retfærdiggørelse«. Merleau-Ponty sammenfatter sin læsning sådan, at den sene Husserl mener, at hvis der findes en filosofiens autonome erkendelse, kommer den *efter* den videnskabelige, empiriske erkendelse, ikke som tidligere hævdet *forud* for den.

Herfra arbejder Merleau-Ponty så videre på egen hånd. Sociologen tror måske at kunne universalisere den videnskabelige viden, som han fra sit eget historisk specifikke udgangspunkt formulerer. Han opererer med en forestilling om en absolut betragterposition, om en erkendelse uden synspunkt og opfatter betragterens historiske situerethed som en fejlkilde. For filosofen er denne historiske placering derimod en kilde til sandhed, først og fremmest måske som kilde til erkendelsen af intersubjektiviteten – »som videnskaben glemmer, mens den udnytter den« (S, p.137).

I intersubjektiviteten ligger erkendelsen af, at vi ikke er i historien og det sociale som »en genstand i rummet«, men som interagerende subjekter i »totaliteten af menneskelig erfaring« (S, p.138). Videnskaben og sociologien er »forsøget på at konstruere variable idekonstruktioner [idéales], som objektiverer og skematiserer denne virksomme kommunikations måde at fungere på« (ibid.). Filosofien er bevidstheden om det åbne og fortløbende menneskefællesskab af »levende, talende, og tænkende alter ego'er« (ibid.). Husserl ville ikke skrive under på denne position, indrømmer Merleau-Ponty. For ham var bevægelsen tilbage til »Lebenswelt« kun et forberedende skridt til den egentlig filosofiske opgave: konstitutionen af det universelle. Men for Merleau-Ponty er det i sidste ende kun den filosofiske bevidsthed om intersubjektiviteten, som muliggør, at vi forstår den videnskabelige indsigt. De rent kausale anskuelser og diskussioner er i virkeligheden uendelige. »Disse diskussioner har interesse ved at provokere sociologerne til observationer, at afsløre kendsgerninger, at fremkalde analyser og intuitioner. Men de indebærer ingen konklusioner så længe man bliver på den kausale og »objektive« tanks felt« (S, p. 140).

Filosofien er derimod akausal, den er et brud med objektivismen, en tilbagevenden fra *constructa* til den levede erfaring. Her hvor enderne skal lukkes, kommer praksis-begrebet ind. Med en gentagelse af den figur, hvormed Merleau-Ponty tidligere hyldede Hegel og forkastede Kant, skriver han, at filosofien står for *praksis*, ikke *kontemplation*. Og »filosofien er uerstattelig fordi den for os afslører de bevægelserne hvorigennem livene bliver til sandheder«. Overraskende eller ikke overraskende kommer Merleau-Ponty ad lange veje således til sidst tilbage til gamle positioner, nærmere betegnet til den praksis-argumenterende 'konkrete' filosofi og sandhedsforestilling, hvis hele tænkemåde Lévi-Strauss' genoplivelse af Mauss-traditionen havde anfægtet.

Merleau-Pontys overvejelser og diskussioner undervejs kan ikke reduceres til konklusionen, men læseren bliver alligevel slået af en cirkularitet. Mærkeligt da, at netop det også bliver Merleau-Pontys egne sidste ord i denne forbindelse: Filosofien viser os »cirkulariteten i den singulære væren, som i en vis forstand, er alt det, som den netop har tænkt« (S, p.

142). Det er faktisk mærkeligt og interessant. En bevidst eller ubevidst tankemæssig refleksivitet i selve diskursen? Jeg lader spørgsmålet stå.

Fænomenologen møder Saussure

I samme periode som »Le philosophe et la sociologie«, som bliver publiceret i juli 1951, skriver Merleau-Ponty flere andre artikler, der kredser om sproget, strukturalismen og den stadig ubenævnte Lévi-Strauss. Karakteren af hans Saussure-læsning kommer her stedvis mere i forgrunden. Han har det ikke godt med 'la langue', der minder ham om Husserls 'universelle grammatik', men foretrækker klart 'la parole'. Dette opfatter han tydeligvis ikke som sprogbrugen i nogen almindelighed, men som det konkrete sprog i konkrete sociale fællesskaber. Og inden for dette sprog interesserer han sig især for det individuelle, regelbrydende eller regelfornyende sprog som produceres af bl.a. digteren.

En anden udformning af hans fokus på det individuelle og det specifikke ser man i hans overvejelser over barnets sprogtilegnelse: Kan man sige, at barnet pludselig eller med ét slag besidder 'la langue' – det store universelle sprogsystem? lyder hans spørgsmål. Selv om hans problemstilling her ligger på linie med, hvad der fra Chomsky og frem har beskæftiget mange især amerikanske lingvister og sprogfilosoffer, er det i den datidige franske kontekst tydeligt, hvor svært han på dette tidspunkt har ved at komme på talefod med den tankeform, der med Lévi-Strauss' er på vej frem og det på trods af, at den jo er gammelkendt fransk. Synkroni og diakroni-begreberne forsøger han (S, p. 108) at relatere som gensidigt 'envelopperende' på samme måde, som han hidtil har forsøgt at opløse modsætningen mellem subjekt og objekt, mellem *en soi* og *pour nous*.

Bedst virker måske Merleau-Pontys indlæsning af 'parole' – som sagt forstået i den allermest konkrete forstand – som på linie med eller parallel med den fænomenologiske kropsbevidsthed. Den samme bevidsthed, jeg har om min krop, mine bevægelser, om dens situerethed i rummet og om dens intentionalitet, har jeg om talen ('la parole'): »det, som jeg udtaler eller det, som jeg hører, er formet med en betydning, som er læselig i selve den lingvistiske gestus' tekstur« (S, p. 111). »Talen kan sammenlignes med en bevægelse« (ibid.). »Betydningen [la signification] animerer talen på samme måde som verden animerer min krop« (S, p. 112).

»Den betydningsmæssige intention i mig (såvel som hos tilhøreren, der genfinder den, idet han forstår mig) er i øjeblikket, og den er, selv om den skulle sætte frugt i form af »tanker«, kun *et determineret tomrum* som udfyldes med ord – den er overskuddet ['excès'] af det,

som jeg vil sige i forhold til det, som siges, eller det, som allerede er blevet sagt« (S, p. 112).

I forlængelse heraf har han endelig en fri fortolkning af signifiant-begrebet, som er lige så mystisk som interessant, og som kræver nærmere studier. Bl.a. skriver han, at

»denne udtrykshandling, denne forbindelse i kraft af transcendenten [par la transcendance] mellem ordets [parole] sproglige mening og den betydning, som det sigter mod, er ikke for os, talende subjekter, en sekundær operation, som vi kun rekurrerer til for at kommunikere vores tanker til næsten, men er en, som vi tager i besiddelse, en tilegnelse af betydninger, som ellers kun er tavst [døvt, evt. skjult [sourde ment]] til stede for os. Hvis tematiseringen af signifién ikke går forud for ordet [parole], er det fordi denne [signifiéén] er et resultat af hint« (S, p. 112 f).

Der er vel næppe tvivl om, at denne fortolkning har svært ved at finde hjemmel i Saussures *Cours*, selv om det måske ikke er ude af kontakt med Saussures anagrammatiske overvejelser. Til gengæld fristes man til at rejse spørgsmålet, om vi ikke her – i denne fænomenologisk inspirerede, men produktive mislæsning af Saussure – står over for Derridas hele senere grundtanke – *avant la lettre?*

Et slutspil, som ikke forblev et slutspil

På Collège de France, som Merleau-Ponty entrerer i 1952, holder han i året 1953-54 kursus med titlen »Le problème de la parole« igen med sprogtilegnelsen i fokus og under en kritisk diskussion af Jakobsons berømte afasiartikel.¹⁴ I 1959 kommer imidlertid en spektakulær vending. I *La nouvelle revue française* i oktober publicerer Merleau-Ponty en artikel med den hidtil ubenævnte Lévi-Strauss rykket nu op i overskriften og her forbundet med ingen anden end Marcel Mauss: »De Mauss à Claude Lévi-Strauss«, hedder den. Lévi-Strauss har i mellemtiden publiceret *Tristes tropiques* (1955) og i 1958 den teoretisk manifestagtige artikelsamling *Anthropologie structurale*.

Der er nu fuld honnør fra Merleau-Ponty, der giver en fin og loyal fremstilling af Mauss og ligeledes af Lévi-Strauss' grundlæggende positioner. Selv om han stadig har visse mindre vanskeligheder med selve strukturbegrebet, som han på linie med de fleste andre fra sin generation hælder til at forstå i gestaltteoriens baner, så er han i løbet af 1950'erne

tydeligvis blevet meget mere *au courant* med strukturalismen.

Det er blevet sagt, at Merleau-Ponty i 1950'erne bruger strukturalismen til at bekæmpe Sartre, men det er ikke hele historien. I forhold til sin første Saussure-læsning er Merleau-Ponty nu helt anderledes klar over strukturalismens tankegang og den ny dagsorden, samtidig med at hans forbehold og justeringer vidner om, han trods alt ikke har sluppet forbindelsen med sin egen intellektuelle fortid. Men han formulerer nu de elementer, han tidligere fremstillede som konfligerende, i kompatible baner. Således skriver han, at selv om sociologien i Lévi-Strauss' retning skulle finde – ligesom man har fundet en fonologisk struktur neden under fonemerne – en metastruktur neden under de variable sociale strukturer, så »ville det universelle, som man herved nåede frem til, ikke erstatte det specifikke så lidt som den generaliserede geometri tilintetgør den lokale sandhed i det euklidske rums relationer« (S, p. 149). »Der er også i sociologien tærskelbetragtninger og den generaliserede sociologiske sandhed fjerner intet fra mikrosociologiens sandhed« (ibid.).

Merleau-Ponty diskuterer også Lévi-Strauss' slægskabsanalyser og hans analyse af Ødipus-myten. Under stadig honnør får han elegant tvistet vinklen over mod sin præference for det konkrete: »strukturen opstår aldrig med ét som ren universalitet« (S, p.154). Morsomt, men venligt spørger han om det, hvorfra en serie af transformationer starter i situerede menneskelige begivenheder og beslutninger – i den diakrone kontingens –, ikke er det, man kalder *historien*?

Dog er der ingen rancune og nostalgi i holdningen, men visioner. For filosofen hedder det nu – og man mindes kontrastivt 1951-artiklen om filosofen og sociologien – viser strukturen såvel i naturlige som i sociale systemer og som symbolsk funktion »en vej uden om den subjekt-objekt-korrelation, som dominerer filosofien fra Descartes til Hegel« (S, p.155). Den lader os nemlig især forstå, fortsætter han, »hvordan vi med den socio-historiske verden befinder os i en slags kredsløb, idet mennesket her er uden for centrum i forhold til sig selv, og idet det sociale kun finder sit centrum i det [mennesket]« (ibid.).

Som Descombes giftigt bemærker, sætter Merleau-Ponty altså i slutningen af 1950'erne næsten de samme forventninger til strukturalismen – overvindelsen af subjekt-objektmodsatningen – som han i 1946 mente, at Hegel kunne levere. Dog er det en polemisk vinkling, der ikke respekterer det reelle arbejde, som Merleau-Ponty gør for tankemæssigt at forbinde enderne. I de afsluttende bemærkninger udtrykker han håbet om, at Lévi-Strauss i sit videre arbejde vil bevæge sig fra de simple og primitive systemer i de sociale udvekslinger til de moderne og komplekse. Men både forventningerne og stemningen er høj. Han hylder nu det

fremadskridende forskningsarbejde, som næres af kendsgerninger, og som skrider frem gennem stadig nye fortolkninger af materialet. Kort sagt det, som han tidligere ville kalde sociologiens empiristiske mytologi. Nu er det imidlertid »på de tegn, man genkender et stort intellektuelt fremstød« (S, p.157).

Artiklen var Merleau-Pontys velkomst til Lévi-Strauss, der i 1959 indtrådte i Collège de France, hvor de derefter var kolleger, om man så må sige. Merleau-Ponty døde 3.5.1961, og man forstår, hvorfor Lévi-Strauss i 1962 dedicerede *La pensée sauvage* til mindet om den afdøde, mens han i efterskriften til denne bog intellektuelt udtværede den Sartre, som fra starten omkring 1950 havde været døv over for tonerne fra Lévi-Strauss og strukturalismen, senere fjendtlig. Et intellektuelt vagtskifte syntes fuldbyrdet, fænomenologien var en position på retræte; strukturalismen i fransk åndsliv marcherede.

Men i 1962 kom også en bog, som fortalte, at historien måske alligevel ikke var slut hermed, nemlig en fransk oversættelse af Husserls *Die Ursprung der Geometrie*, foretaget og med indledning af en ung 'normalien' ved navn Jacques Derrida. Tilsyneladende er Derridas tilgang, som han endeligt udfoldede i *La voix et le phénomène* i 1967, kritisk. Positionen er meget kort gengivet den, at Husserls gør sig skyldig i nærværestænkning og i den fejlagtige forestilling, at tanken kommer før tegnet og talen før skriften. I virkeligheden forholder det sig omvendt, mener Derrida, og uddyber det med sin teori om skriftens primat i *De la Grammatologie* fra 1967.

Man kunne mene, at Derridas position var en forkastelse af Husserl, et endeligt dødsstød til en fænomenologi, som efter Merleau-Pontys udvikling og død var på vej ud af Frankrig. Men man kan også læse Derrida som en radikalisering af fænomenologiens tilgang, en udrensning af dens metafysiske slagger og en videreførelse af den i en ny og skærpet udformning. Den gamle forlovelse med den engagerede eksistentialisme er blevet hævet, og endelig er tankegangen naturligvis skjult bag et andet navn. Men som nævnt ovenfor er der faktisk ikke så lidt i Merleau-Pontys fænomenologisk ladede mislæsning af Saussure i 1951, som måske direkte har lagt de spor, som Derrida godt et tiår senere sætter sin vogn og sin karriere op på.

Derridas genoptagelse af de problemstillinger og positioner, som Merleau-Ponty gennem 1950'erne møjsommeligt fik viklet sig ud af, antyder en interessant kontinuitet. Anskuet i et længere intellektuelt historisk perspektiv kan den ligne en ny fase i den krig mod Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss-liniens sociologiske og antropologiske tanketradition, som Kojèves subjektorienterede Hegel-tolkning var med til at indlede i 1930'erne.

Det er i de sidste årtier blevet almindeligt at kontekstualisere Derrida fremad med 1966 som afgørende punkt. Det var i dette år, han i et senere berømt indlæg på en konference på Johns Hopkins i Baltimore udsatte den sejrende strukturalisme – naturligvis repræsenteret af Lévi-Strauss' skrifter, fra slægtsskabsbogen og 1950-indledningen til Mauss og frem til 1960'erværkerne – for en sønderlemmende filosofisk kritik. Man læser normalt dette Derrida-foredrag som indledningen til poststrukturalismen og den senere dekonstruktion. Men hvor meget heri er i virkeligheden blot en gentagelse og videreførelse af den kritik af Mauss og den ubenævnte Lévi-Strauss, som Merleau-Ponty spillede ud i sin artikel i 1951, hvor han stiller »filosoffen« og sociologien over for hinanden? Det kunne godt fortjene en nærmere overvejelse. Det er i hvert fald klart, at det hos Derrida igen er filosofien, der lader stokken danse på 'sociologiens' rygstykker.

Derridas amerikanske 1966-foredrag udkom i Paris i 1967 i bogen *L'écriture et la différence*, og den lange krig mod strukturalismen var indledt. I januar 1968 skrev Lévi-Strauss i et indlæg i *Le Monde* et principielt statement, som godt kunne tænkes at have en adresse til bl.a. den ubenævnte Derrida:

»Strukturalismen er ikke ansvarlig for de tilfælde af misbrug, som man så ofte begår i dens navn. Hvad enten vi er lingvister, historikere eller etnologer, så arbejder vi alle på velafgrænsede områder. Strukturalismen bedrevet på en sund måde bringer intet budskab, den indeholder ikke en nøgle, som er i stand til at åbne alle låse, den foregiver ikke at formulere en ny verdensopfattelse eller blot menneskeopfattelse; den vogter sig for at ville grundlægge en terapi eller en filosofi. Vi betragter os snarere som arbejdsomme håndværkere, bøjede over fænomener, der er for beskedne til at fremkalde menneskelige lidenskaber, men hvis værdi ligger i, at de, hvis de gribes på dét niveau, måske en dag vil kunne blive genstand for en pinligt nøjagtig [rigoureuse] erkendelse«.

Det var håndværkerens svar til filosofien. Man vil normalt nok antage, at Lévi-Strauss' *trajectoire* fra Bruxelles, jura i Paris, antropologiske feltstudier i Brasilien og det intellektuelle liv blandt de europæiske exilanter i krigstidens New York, indtil han træder op på den parisiske scene som Mauss-traditionens strukturalistiske fornyer, er en kæde af kontingente fænomener i relation til hans og strukturalismens kontroverser med de to 'normaliens' Merleau-Ponty og Derrida. Derridas *trajectoire* fra 'marginalia' i Nordafrika over Rue d'Ulm til Husserl-studierne og dekonstruktionen kunne pege i samme retning. D.v.s. bekræfte det kontingente i

subjekters og institutioners interageren i de intellektuelle kontroverser, vi har fulgt. Dog skal man aldrig være blind for, at kontingensen undertiden kan spille os et puds, og at subjektivitet kan være noget andet, end det ser ud til, når vi filosofisk betragter den som sådan.

Noter

- 1 Se herom i mit bidrag »Universitetet i det 19. århundrede«, in Ditlev Tamm og Tim Knudsen (red.): *Dansk forvaltningshistorie*, Kbh. 2000, bd. 1.
- 2 Jfr. min *Teoriens Topik*, Kbh. 1998.
- 3 Svante Nordin: *Filosofernas krig. Den europeiska filosofin under första världskriget*, Nora 1998.
- 4 Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1963 (org. 1947).
- 5 Forelæsningerne blev senere udgivet under titlen Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.
- 6 Vincent Descombes: *Moderne fransk filosofi, 1933-78*, Århus 1986, p. 27. Herefter forkortet *Mff*.
- 7 Skønt det må forblive på fodnoteplan, er det fristende at inddrage det ovennævnte perspektiv om de mange delvis indirekte, men dog sporbare forbindelser fra de franske filosofiske debatter ud til en meget større kreds geografisk og historisk. Kojève delte problemstillinger med filosofen Leo Strauss, der også var en personlig ven. Strauss kom efter sit exil til USA til at spille en væsentlig rolle som inspirator bl.a. for en skribent som Allan Bloom, hvis *Closing of the American Mind* blev en intellektuel megasællert i slutningen af 1980'erne. I Francis Fukuyamas spektakulære, meget debatterede bog *The End of History and the Last Man* fra 1992 synes et ekko fra Kojève også hørligt. Leo Strauss har efter fleres mening fungeret som tankemæssig referencefigur for den politiske filosofi, som har været med til at begrunde Bush-administrationens aktivistiske udenrigspolitik efter 2001, jfr. Anne Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven 2004. Dette synspunkt anfægtes eller modificeres dog i Francis Fukuyama: *After the Neocons. Where the Right went wrong*, London 2006. Kojève var også på god talefod med den tyske filosof Carl Schmitt (ofte kaldet 'Hitlers kronjurist'), jfr. den interessante artikel oversat i *Slagmark* 43 (2005) af Jan Werner-Müller: »Visioner om global orden. Schmitt, Aron og verdensåndens embedsmand«. Det sidste var Strauss' morsomme benævnelse møntet på Kojève, hvis vej i en usædvanlig karriere gik direkte fra filosofien til politik og administration. Han blev lige efter krigen ansat i det franske økonomiministerium og spillede en vigtig, om end for offentligheden diskret skjult, rolle som en af arkitekterne bag opbygningen af Fællesmarkedet – EU's forløber – i 1950'erne.
- 8 Merleau-Ponty: *Sens et Non-Sens*, Paris 1948, p. 109 f. (herefter forkortet *SeN*). Den pågældende artikel »L'existentialisme chez Hegel« er i bogen fejlagtigt dateret til 1947. Det rigtige år er 1946.
- 9 *Mff* p. 62 (se note 6).
- 10 Dette og det efterfølgende har jeg diskuteret i en teorihistorisk kontekst i min *Teoriens topik*, op.cit., bl.a. pp.72 ff. og pp.84 ff.
- 11 Optrykt med titlen »L'analyse structurale en linguistique et en anthropolo-

gie«, in Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Paris 1958.

12 Optrykt i Merleau-Ponty: *Signes*, Paris 1960 (herefter forkortet *S*)

13 *S*, p. 124. Dansk: »Adskillelsen, det er den kolde krig.« Dette og alle følgende citater kommer i min oversættelse.

14 Findes på dansk i *K&K* 78 (1995).

