

## Lille introduktion til Alexandre Koyré.

I anledning af *Tankens enhed*.  
Essays om filosofi, videnskabs-  
historie og teknologi, 1998

af seniorforsker Søren Gosvig Olesen

Der er kommet en bog, *Tankens enhed*, af Alexandre Koyré på dansk. Næsten i ubemærkethed. Skønt både forfatter og værk er meget bemærkelsesværdige. Lad mig derfor starte med at rose Hans Reitzels forlag og oversætter Tom Bøgeskov for det gode initiativ.

Bemærkelsesværdigt er ikke kun forfatterskabet men paradoksalt nok også dets ubemærkethed. Nutidens biografisk orienterede forskning kunne ellers nok finde Koyré egnet som emne. Som halvvoksen deltager han i 1905revolutionen og må endda en tur i fængsel for det. Han deltager som frivillig i 1. verdenskrig, først i den franske hær og siden i den russiske. Under 2. verdenskrig opretter han i samråd med general de Gaulle en Ecole libre des Hautes Etudes i New York. Koyrés CV fra 1951 melder om disse perioder kun: „optaget af andet arbejde havde jeg ikke så meget tid, som jeg kunne have ønsket, til teoretisk arbejde“<sup>1</sup>. Han studerede hos Edmund Husserl i Göttingen og blev senere kollega med Gaston Bachelard i Paris, og kom derved til at udgøre et sjældent bindeled mellem tysk fænomenologi og fransk epistemologi.

Koyré har gjort sin indflydelse gældende det 20. århundrede

igennem, som en slags grå eminence, på trods, bestemt uden anerkendelse fra officielle autoriteter og ideologier. De amerikanske, positivistisk orienterede videnskabsmænd var hans evige opponenter; sovjetmagtens teoretikere lagde ham for had. Koyré skrev sine studier i religionens, filosofiens og videnskabens historie i uforstyrret egensindighed, om ikke uden polemik. Hvor kan det være, at han fremkaldte fjendskab over hele linjen? Ja, det må vel være fordi det, han kom i opposition til, er så udbredt.

Ifølge en udbredt opfattelse er *virkeligheden* den verden, vi alle kender fra vores erfaring. Vi lærer denne verden at kende, idet vores praksis - menneskets kamp for at overleve gennem udnyttelse af naturen og ved handel, sejlads, krigsførelse etc. - gør det nødvendigt at stille spørgsmål og søge svar på stadig flere fænomener. Disse spørgsmål og svar opstår i simpel udgave i den dagligdags erfaring; i mere raffineret udgave er de et anliggende for den videnskabelige erfaring. I forhold til denne erfaring og denne praksis er kulturelle systemer som religion og filosofi en overbygning. At leve i dem er at leve i sin egen *fantasy world* eller drømmeverden.

Denne opfattelse er håndværkerens og ingeniørens; den er „sund fornuft“ eller common sense. Den går også godt i spænd med almindelig kræmmermentalitet, hvad enten det er forretningsmandens, eller det er læren om økonomien som „determinerende i sidste instans“. Og denne opfattelse er, for nu at fuldende Koyrés karakteristik, grundlæggende forkert.

Som jeg ser det, er Koyrés hi-

storieskrivning lettest forståelig i opposition til denne opfattelse. Men Koyrés historieopfattelse er ikke blevet til ved opposition. Den er et selvstændigt bidrag til filosofien, specielt videnskabsfilosofien. Derfor er min fremstilling disponeret med udgangspunkt i den danske Koyréudgivelse dog med inddragelse af materiale fra Koyrés øvrige forfatterskab, oversat til lejligheden.

*Tankens enhed* er en god titel at give til en samling af Koyrés tekster. At tanken er én vil for Koyré sige, ikke blot at det er den samme tanke, som træder frem på de forskellige områder, fra den (tilsyneladende) mest verdensfjerne, religiøse metafysik til den (lige så tilsyneladende) mest verdensnære opfinderkunst. Tankens enhed kommer af, at tænkningen overalt søger sig selv, sin identitet, søger *identiteten*<sup>2</sup>. Tænkningen bæres altid frem af overbevisningen om, at det virkelige er det fornuftige, dvs. at tankens love eller logikken ikke kun er tankens men også virkelighedens.

Men at tænkningen går sine egne veje, betyder, at den er uforudsigelig. Tænkningens fremdrift standses af det virkelige, så længe den ikke kan gøre sig til ét med det, identificere det. Dens genstande er mangfoldige og erkendelsen må gøres stykkevis og delt. Skønt tankens vej fremad er at identificere sig med det virkelige stykke for stykke, så kan ingen vide, hvor identifikationens næste mulighed, den næste åbning og passage, vil vise sig, og derfor kan heller ingen foreskrive erkendelsen en bestemt vej at gå. Troen på en „prognostik“ i form af logisk kalkule for videnskabeligt m.v. fremskridt er illusorisk. Derfor har forsøg på styring af forskningen sjældent

ført til andet end blokering af forskningen.

Ligeledes og med samme begrundelse er tænkningen uforklarlig ud fra årsager. At ville forklare opdagelsen eller opfindelsen er forgæves; det kan ikke lade sig gøre at udlede videnskabens konkrete struktur af en given, social struktur. På den måde kan man nok forklare videnskabens opblomstring eller stagnation, men ikke dens videnskabelighed. En bestemt kulturel formation er ikke en delmængde af en virkelighed; den *er* på sin vis denne virkelighed, Platon er det atheniensiske bysamfund, Newton det 17. århundredes England. Hvis den kulturelle formation er en delmængde af noget, er det af kulturen overhovedet.

Videnskaben bryder ligesom troen eller tænkningen med dét virkelige, som er umiddelbart givet for erfaringen. I samme bevægelse afslører denne tilsyneladende så klippefaste virkelighed sig som blot tilsyneladende, og det naive menneske afslører sig ved sin overbevisning om at kunne iagttage virkeligheden direkte, „uden filosofi“. Tom Bøgeskov siger det meget ligetil i sin indledning (*TE*, 13): „blot det at fastslå, hvad der er en kendsgerning, forudsætter en teori om virkeligheden“. Koyrés egne ord lyder i dansk oversættelse således (*TE*, 152): „Man iagttager ikke, hvis man ikke ved, at der er noget at se.“ For blot at citere et enkelt sted til belæg for, at Koyré betragter påstanden om, at videnskaben når resultater ved erfaring uden teori, som det rene nonsens eller den rene positivisme.

Det mest provokerende og radikale i forfatterskabet kommer til orde i Koyrés Galileistudier. I „Galilei og det

17. århundredes videnskabelige revolution“ hedder det f.eks. (TE, 30): „Det galileiske naturbegreb (og rumbegrebet) forekommer os så naturligt, at vi endog tror, at inertiloven er afledt af erfaring og iagttagelse, selv om det er åbenbart, at ingen nogensinde har kunnet iagttage en inertialbevægelse af den enkle grund, at en sådan bevægelse er fuldstændig umulig.“ Eller det hedder i essayet „Fra „omtrentlighedens“ verden til præcisionsuniverset“, at videnskabshistorikerne tager fejl, når de lovpriser Galilei for „ad erfaringens vej at have konstateret noget, som *ikke kunne konstateres* erfaringsmæssigt“ (TE, 148, tekstens kursiv). Når Galilei erklærer om den store bog Universet, som til stadighed ligger åben for alles øjne, at den er skrevet i matematikkens sprog, med trekanter og cirkler som bogstaver, så er det ikke den sunde fornuft (common sense), han appellerer til, for denne skal jo være umiddelbar og kan derfor ikke formodes at have studeret matematik.

Meningen i galskaben - her påstanden, at inertialbevægelsen er fuldstændig umulig - er omtrent følgende. Ingen har nogensinde set et legeme fortsætte i jævn, retlinet bevægelse i det uendelige. Så lidt som Galileis publikum i den kendte legende har kunnet se legemer af forskellig vægt falde med samme hastighed fra toppen af tårnet i Pisa. Det uendelige, det frie fald, og man kunne fortsætte: styrken af den elektriske strøm eller lysets frekvens, temperaturen, atomet, er ikke noget, vi ser, men noget, vi tænker os til på basis af eksperimenter. Hvad vi ser, er kun et udsnit af en tankeverden. Ikke at det enkelte menneske så tænker på basis af eksperimenter; men det - og dets fornuft

og dets fantasi - udfolder sig dog i et samfund, som efterhånden er blevet underlagt mate-matikkens præcision og den matematiske form for stringens og bevisførelse.

En klar pointering forekommer i stykket „Fra omtrentlighedens verden til præcisionsuniverset“, hvor Koyré skriver, at når alkymisten afholdt sig fra at måle varmen, var det ikke fordi han nu engang manglede et termometer. Det forholdt sig ikke bare sådan, at termometeret manglede, men det skulle først opfindes, dvs. tænkes. Hvad alkymisten manglede, var ikke en genstand, „men selve ideen om, at varme kan gøres til genstand for præcise målinger“ (TE, 139). Samme argument kan selvfølgelig gøres gældende for andre genstande, uret f.eks., kronometeret, som på tilsvarende måde forudsætter, at tiden betragtes som målelig med en præcision, som er nødvendig for det videnskabelige eksperiment; Koyré er selv inde på det i sin gennemgang af Riccioli<sup>3</sup>. Tesen er generel, nemlig den, at apparaturet er uforståeligt uden henvisning til den idéverden, det er blevet til på baggrund af.

I forbindelse med Galilei skelner Koyré mellem eksperiment og erfaring. Galileis betragtning af naturen støtter sig til eksperimentet - tankeeksperimentet, som ganske vist lader sig kontrollere ved hjælp af erfaringen, men ved forsøg som først skal opstilles, tænkes. Denne skelnen sætter sig endvidere igennem i form af skellet mellem instrument og redskab: Galilei konstruerer sine instrumenter, teleskopet først og sidenhen mikroskopet, „for at nå frem til *det, som ligger helt uden for vore sansers rækkevidde*“ (TE, 141, tekstens kursiv). Et redskab, derimod, er fremstillet for at

raffinere sanserne, som når f. eks. kikkerten gør det muligt at se det, som vi alligevel ville kunne se, hvis bare vi var tættere på. Bemærk igen, der er ingen forskel i apparatur, men kun en forskel i størrelse, hvis man umiddelbart sammenligner en kikkert og et teleskop; den forskel, som Koyré gør opmærksom på, er ikke en positiv eller så at sige teknisk forskel, men en forskel for tænkningen.

Disse skillelinjer, som er så afgørende for Koyré, bliver imidlertid gjort gældende i hans forfatterskab også ud over Galileistudierne. Ikke mindst hvor de to allerede nævnte skel (mellem *instrument* og *redskab*, mellem *eksperiment* og *erfaring*) forlænges af skellet mellem *teknik* og *håndværk*. Koyrés teknikbegreb får sin fylde af at tage hele historien med: „Descartes' og Galileis videnskab har selvfølgelig været særdeles vigtig for ingeniøren og teknikeren; den har i sidste ende fremkaldt en teknisk revolution. Den er imidlertid skabt og udviklet, hverken af ingeniører eller teknikere, men af teoretikere og filosoffer“<sup>4</sup>. Men tilbage til Koyrés skillelinjer.

Som visse andre videnskabsfilosoffer (Duhem, Meyerson, Bachelard, kort sagt hele den skole, man i Frankrig kalder for den epistemologiske) betragter Koyré videnskabens instrumenter som *inkarneret teori*. Til denne betragtning hører også, som det i filosofisk (og altså ikke kun empirisk) betydning specifikt *historiske* moment, at *teorien ingenting er uden inkarnation*. Det problem, som en sådan betragtning på original måde prøver at diskutere, er et dobbelt. Nemlig enten at teorien, når den først har vist sig gyldig, opfattes uden for sin inkarnation, hvorved filosofien bliver dogmatisk, for ikke at sige

postulatorisk - som hvor den udtaler sig om „evige sandheder“, om det givne „uafhængigt af bevidstheden“ osv.; eller at inkarnationen, altså instrumenterne, opfattes løsrevet fra teorien - de fungerer jo udmærket også uden at deres brugere ser teoretisk på dem: „vor tids automatiserede fabrikker er ikke andet end inkarneret teori, som i øvrigt en lang række af dagliglivets genstande er det, fra flyvemaskinen som transporterer os og til højttaleren som gør det muligt at blive hørt“<sup>5</sup>. Den verden, hvor den blotte fungeren breder sig med selvfølgelighed (hvis ikke man ligefrem må sige: med dumhed), er den tekniske. Og man kan læse Koyrés teknikkritik som en filosofisk begrundet tidskritik. Men det er en anden historie og jeg vil i denne forbindelse holde mig til at feje for filosofernes egen dør. For hvad betyder det, at Koyré med sin egensindige historiske betragtning på en vis måde afskaffer den *evighedens synsvinkel*, som filosoferne så gerne vil anlægge?

**A**t Koyré ikke blot er en fremragende historiker udi filosofien og videnskaben men også banebrydende som tænker af historien, betyder at det ikke er rimeligt at anklage ham for platonisme. Ganske vist, alle ordentlige filosoffer kan vel med Aristoteles sige: Vi platonikere... og det skulle da også gerne være fremgået af det foranstående, at Koyré tilkender idéerne en helt afgørende realitet. Men diskussionen er urimelig, så længe den forbliver så lidt præcis.

Nu ville Koyré næppe være blevet stødt over „anklagen“. Det er mere afgørende, hvad han selv gør opmærksom, at platonisme kan betyde så



*På dette amatørfoto af Philosophische Gesellschaft Göttingen (1912) ses Alexandre Koyré forrest i midten (mellem Adolf Reinach og Hedwig Conrad-Martius).*

meget forskelligt. Der er f.eks. en antik og en moderne platonisme, eller der er, nogenlunde sammenfaldende hermed, en platonisme, som udgår fra metafysisk spekulation, og en platonisme, som går ud fra matematikken som videnskab<sup>6</sup>. Allerede det er en forskel, som kan rumme næsten modstridende, filosofiske skoler. Men som jeg ser det, ville diskussionen af Koyré vinde meget ved at inddrage også andre slags idérealisme end den platoniske.

Det er Hegel, der har formuleret ordene om, at det åndelige alene er det virkelige, og det er Hegel, som ved flere lejligheder har fremsat påstanden om, at det, som er virkeligt, er det, som

er fornuftigt og omvendt. Og som man kan læse sig til i snart sagt enhver oversigt over filosofien i Frankrig i det tyvende århundrede, det er Koyré, som er den første til at tage notits af den franske Hegelrenaissance fra omkring 1930 og frem. Ikke bare ved at modtage sin russiske ven og kollega Alexandre Kojève i Paris, men også ved selv at fremlægge nogle Hegelstudier, som i den internationale Hegellitteratur er lige så berømte som Kojèves<sup>7</sup>. Det er interessant nok at efterforske den tids filosofiske miljø og at læse Koyré som én, der ikke bare levede i det, men som i høj grad var medskaber af det. I den forbindelse tyder meget i øvrigt på, at Koyré (som

Kojève) som russer har haft en del mere hegeliansk arvegods med sig end fransk-mændene<sup>8</sup>. Men det er ulige mere interessant, hvis man ved nærmere efterforskning kan spore det hegelianske (eller mere generelt: det spekulative) helt ind i Koyrés videnskabsopfattelse.

Man har ganske vist for længst, når man diskuterer videnskab og filosofi, når man diskuterer „videnskabs-teori“, vænnet sig af med at se på videnskaben som Hegel. Det lader sig da heller ikke forsvare, for så vidt angår Hegels behandling af diverse fagvidenskaber. Men hvad om man tog Hegel alvorligt, når han præsenterer *Phänomenologie des Geistes* som fremstilling af den tilsynekomende viden: „Darstellung des erscheinenden Wissens“<sup>9</sup>. Så skal Hegels fænomenologi ikke læses som et bud på, hvad der udgør videnskabens objektivitet, gyldighedskriterier el. lign., men som beskrivelse af det, som er gangen i enhver videnskab, dens fremgang og fremskridt. Fænomenologien beskriver i så fald bevægelsen fra *før* den gjorde erkendelse til *efter* og beskriver vel at mærke denne bevægelse som altafgørende for erkendelsen overhovedet. For Hegel drejer det sig med åndens fænomenologi om den ånd (og det er ikke videnskabens alene), som bliver sig selv bevidst eller kommer til sig selv, en bevægelse i den spekulative filosofi kaldet historien, men som ikke har noget navn hos Platon, fordi den ikke havde hans eller hans tids bevågenhed. Koyré beskriver tankens enhed, åndens virkelighed, men altid som den kommer til sig selv i den menneskelige bevidsthed.

Det fortjener endvidere at bemærkes, at ikke kun den franske epistemologi ser på instrumentet og teknikken som inkarneret teori. Man vil finde det samme syn hos de tyske fænomenologer, som når Husserl omtaler videnskabens „kulturobjekter“ som „sedimenteret betydning“<sup>10</sup>. Den senere, evt. mindre, ånd skal igen finde meningen med det, som er gået i arv fra tidligere tiders store ånder, som f.eks. når skoleeleven lærer at bevise Pythagoras' læresætning. Tanken kan forstås helt igennem fænomenologisk, også ud fra Hegels fænomenologi. Hvad var teorien uden inkarnation? Koyré taler om filosofien og videnskaben som *itinerarium mentis in aeternitatem* på samme måde som Hegel om åndens evige historie og Husserl om dens stadige historie<sup>11</sup>. Hvordan kan man imidlertid betegne dét som en bevægelse eller banen sig vej, som foregår i det evige - om ikke fordi det, uanset tidsalder, er „den samme historie“ at gøre bevægelsen fra før til efter i erkendelsen.

Hvis man læser Koyré sådan, dvs. som jeg i denne lille introduktion har lagt et ord ind for, så er forbindelsen via Koyré mellem tysk fænomenologi og fransk fænomenologi ikke bare biografisk, ikke bare kommet i stand ved en flytning fra Göttingen til Paris. Der er derimod tale om, at den inddragelse af historien, som er et særkænde for videnskabsfilosofien i Frankrig, opnår en særlig dybde ved at blive forbundet med den spekulative filosofis opfattelse af historien som åndens, herunder videnskabens, fænomenologi.

- 1 *Alexandre Koyré: Tankens enhed* (i det flg. forkortet *TE*) *Hans Reitzels forlag, Kbh.* 1998, p. 23 (oversættelsen modificeret her).
- 2 Her er Koyré elev af Emile Meyerson. Så meget, at han i sine resuméer af Meyerson også resumerer sig selv. De vigtigste tekster af Koyré er i denne henseende: „Die Philosophie Emile Meyersons“ in *Deutsch-französische Rundschau*, 1931, pp. 197-217 og „Emile Meyerson: „*Du cheminement de la pensée*“ in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1933, pp. 649-655.
- 3 i „An Experiment in Measurement“ (opr. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97 nr. 2, 1953; oversat af Serge Hutin til *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, se denne især p. 307f.).
- 4 „Galilée et Platon“, in *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973, p. 167 note 3.
- 5 „Perspectives sur l'histoire des sciences“, in *op. cit.*, p. 396.
- 6 se hertil *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris 1940, p. 191 og p. 192 note 1 og desuden Tom Bøgeskov: „Indledning“, in *TE*, pp. 1114.
- 7 nemlig „Hegel à Iéna“, „Note sur la langue et la terminologie hégéliennes“ og „Rapport sur l'état des études hégéliennes en France“ fra hhv. 1934, 1931 og 1930, genoptrykt i denne rækkefølge pp. 147-251 in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971. (Det siger en del om Koyrés position som „grå eminence“, at Jacques Derrida når frem til sin tale om „différance“ i udtrykkelig diskussion med netop Koyrés artikel „Hegel à Iéna“, se Derrida: „La différence“, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, p. 14 og frem.) Alexandre Kojèves Hegel-læsninger foreligger med *Introduction à la lecture de Hegel*, første udgave Paris 1947. Det andet hovedværk i den franske Hegelrenaissance er Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, første udgave Paris 1946
- 8 Ved siden af *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (første udgave Paris 1961) og *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* (første udgave posthumt, Paris 1966) rummer Koyrés forfatterskab nogle *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, første udgave Paris 1950, som giver en fin oversigt over det gamle Ruslands filosofiske tradition og Hegels betydelige rolle i den (flere af det 19. århundredes store russiske filosoffer var blandt Hegels studerende).
- 9 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, Gesammelte Werke, ed. Bonsiepen und Heede, Bd. 9, Hamburg 1980, p. 55.
- 10 E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, Nijhoff, Haag 1976 (p. 23 og „sedimentierten Bedeutungen“ og „Verkörperungen“ p. 24).
- 11 en nærmere behandling af dette punkt ville blive for omfattende her; lad det derfor være tilladt at henvise til min afhandling *Wissen und Phänomen*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997, specielt p. 174f. og p. 293f.