

Historicismens hulhed

Jonathan Rée

*Du er for meget din egen krønike
og smigrer dig selv ganske umådeholdent.*
Webster.

Forestillingen om at vi kan uddrage generelle læresætninger af historien vil sandsynligvis fremkalde nedladende smil hos nogle. Selvfølgelig, vil man sige, selvfølgelig ved enhver på nuværende tidspunkt, at de eneste budskaber man kan få ud af historien er dem ens teorier har dikteret den i forvejen. Men det er en sofistikeret måde at betragte spørgsmålet på; måske for sofistikeret. For selv den simpleste form for historieskrivning, dvs. den med den mindst mulige teoretiske ballast - for eksempel den form for viden man kunne få ved at gennemlæse de støvede gamle kærlighedsbreve man havde fundet skjult oppe i en skorsten i et forladt hus - kan om og om igen lære os en simpel, men vanskelig sandhed, nemlig sandheden om tingenes historicitet. Fordybelsen i historiciteten - i selve det enestående ved tider og steder, ved situa-

tioner og sammentræf, inklusive alle dem man almindeligvis tager for givet - vil hjælpe en til at se at der er forskellige måder at betragte verden på, og at dét der er selvfølgelig under én synsvinkel måske er latterligt under en anden. Den form for historie som Paul Veyne har lovprist - blotte inventarer over opdagelser gjort af spørgelystne rejsende i tid - kan gøre det klart for en, at de begreber og trossætninger man fæster allermest lid til kan være utroligt tilfældige og bizarre¹ med lidt held kan den endda gøre dem i stand til at give én en overraskelse.

Historicitetens chok, kunne man sige, kan fungere som en slags filosofisk øvelse på linje med de troper den klassiske skepticisme brugte til at sætte dømmekraften ud af spillet. Den skepsis den beforder er ikke af den ekstreme og i det store og hele imaginære slags der, som alle og enhver ved, er selvmodsigende (er det ikke rigtigt den hævder at vide, at viden er umulig?). Det er den slags skepsis enhver burde beundre, hvis det i det hele taget tjener noget formål at tænke eller være tænksom: et talent for ironi, for tøven og for at holde fast ved tvivlen; en relativ uafhængighed af det selvfølgeliges tyranni; kort sagt, en negativ evne. Den er beundringsværdig, denne skepsis, men også skrøbelig. Thi fordybelsen i historiciteten kan føre til tanke-stile der finder umådeligt behag i omfattende historiske forklaringer og lægger megen vægt på deres egen fortolkning af sig selv og deres plads i historien. Disse reaktionsmønstre, der almindeligvis går under navnet historicisme, kan imidlertid være benægtelser og afvisninger af historiciteten snarere end anerkendelser af den. For der kan være en kløft - eller endda en afgrund - mellem historicisme og historicitet, og den må vi nødvendigvis nærme os med den største forsigtighed.

De historiske vendinger

Enhver beretning om nyligt indtrufne begivenheder i de humanistiske fag i den engelsktalende verden må nødvendigvis anerkende tilstedeværelsen af en række selv-proklamerede "vendinger" - lingvistiske, dekonstruktive og postmoderne, f.eks., og fremfor alt de "historiske vendinger".² Disse historiske vendinger skal minde os om, at trossætninger, levnedsløb og værdier, inklu-

sive vores egne, allesammen er essentielt historiske; de giver os et vink om at være på vagt over for tænkere, der handler med sådanne uhistoriske varer som sandhed, dyd og skønhed (eller for den sags skyld det falske, det slette og det grimme); og de råder os til aldrig at behandle sådanne matiérer uden i det mindste at bruge advarende anførselstegn.

Fortællingen om de historiske vendinger begynder med Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*, der udkom i 1962. Bogen var et forsøg på at gøre det af med “den uhistoriske stereotype”, der dominerer visse kulturelle forestillinger om videnskab, og at argumentere for at enhver periode med fredelige tilstande og normal rationalitet i udviklingen af naturvidenskaberne faktisk begyndte med et revolutionært brud med fortiden.³ Sådanne revolutioner indbefattede skabelsen af et fuldstændigt nyt videnskabeligt paradigme, og det betød at der ikke var noget alment videnskabelighedsideal til at dømme mellem paradigmerne. Forestillingen om en enkelt videnskabelig metode var derfor en myte; der var kun historien om forskellige grupper af videnskabsmænd og deres forskelligartede lokale praksis.

Kuhns opdagelse af hvad han kaldte “en rolle for historien” fik mange videnskabshistorikere til udelukkende at se deres emne som bestemt af magtkampe inden for videnskabelige institutioner eller hvad man kunne kalde teori-politik. Politikbegrebet der fra begyndelsen af ikke var særlig præcist er imidlertid selv blevet underlagt en historisk vending, hovedsagelig takket være Quentin Skinners, John Dunns og J. G. A. Pococks arbejder.⁴ I det de byggede på et grundlag de fandt (eller troede at finde) i Austins og den sene Wittgensteins skrifter, betragtede de politik som i alt væsentligt et spørgsmål om sprog, og de opfattede sproget som en aktivitet i sig selv, ikke som et middel til at fremstille ikke-sproglige realia. Derfor var det en fejltagelse at tænke på politik som en måde at behandle autonome helheder såsom klassekamp eller et retfærdigt samfund. Politik var “en sprogligt konstitueret aktivitet”⁵, og hvis forholdet mellem sprog og realitet skulle sammenlignes med et spejl, burde vi erkende at det er virkeligheden der afspejler sproget og ikke omvendt.⁶

En Kuhnsk tvivl vedrørende selve forestillingen om en enkelt, progressiv videnskabelig fornuft kan let kombineres med denne antirealistiske opfattelse af politikken med henblik på at fremstille et program for litterære studier: kritikere skulle høre op med at fordybe sig i litteraturens glans og herlighed og i stedet begynde at analysere skrift-politik. Så der er også indtruffet en historisk vending på engelsk-institutterne. I De Forenede Stater var den dybt påvirket af oversættelser af arbejder inden for litterær teori fra det europæiske kontinent, og den kan dateres fra grundlæggelsen af *New Literary History* i 1969. Det engelske tidsskrift *Literature and History* startede i 1975, og dets mål var at "fremme komplementariteten mellem historie og litterær kritik"; det blev hovedsagelig inspireret af walisiske og engelske forfattere med et jordnært socialistisk og demokratisk engagement - specielt historikerne Christopher Hill og Edward Thompson og kritikeren Raymond Williams med hans lovprisning af den "lange tradition" for anti-kapitalistisk solidaritet på de Britiske Øer og hans banebrydende udforskning af massekultur og massemedier.⁷ I 1980'erne smeltede bevægelserne på begge sider af Atlanten sammen, især i studier der tog renæssancen, Shakespeare og bardedyrkelse op.⁸

Videnskabshistorie, politisk teori og litterære studier er ikke de eneste humanistiske discipliner der har oplevet en historisk vending.⁹ Sandt at sige ser det ud til at alle - med en enkelt lille undtagelse - har gennemgået den. Og mange af de historiske undersøgelser der er blevet foretaget i deres navn er så imponerende at det vil være småtskårent overhovedet at kritisere de historiske vendinger. Men jeg er bange for, at det netop er det jeg nu vil prøve at gøre.

Kulturrelativisme og de historiske vendinger

De fleste af de arbejder der kan forbindes med de historiske vendinger bliver drevet frem af en fornemmelse af kald der får dem til at adskille sig fra regulære historikeres. Hvad de søger at demonstrere - efter egen opfattelse i modsætning til alle gængse meninger herom - er at "al værdi er radikalt kontingent". Jeg

har lånt formuleringen af Barbara Herrnstein Smith, der forklarer hvad den betyder ved at kontrastere den med hvad hun kader “axiologiens projekt - det vil sige, retfærdiggørelsen af den påstand at visse normer, målestokke og bedømmelser besidder objektiv gyldighed”. Axiologien har, siger hun, til hensigt at demonstrere “det kontingentes ikke-kontingens”, og hun bemærker at den, “ud fra den definition der lige er givet af den, må slå fejl”, idet hun for god ordens skyld tilføjer at den faktisk “på en vis måde altid slår fejl”.¹⁰

Man kunne have forventet at axiologien, når den er så tåbelig og åbenlyst usammenhængende, ville være et meget sjældent fænomen i ideologiens arkiver. Forestillingen om at et individuelt kunstværks æstetiske værdi skulle være et spørgsmål om “nødvendighed”, og at den skulle kunne udregnes *a priori* - antagelig på samme måde som løsningen på en matematisk ligning - er så aparte at den næppe synes at fortjene at blive diskuteret, ikke engang som hypotetisk galimatias. Og dog er det efter Herrnstein Smiths mening den grundlæggende påstand i hele “den traditionelle æstetiske axiologi”. Selv så radikale anti-teoretikere som Hume og Leavis bliver demaskeret som talsmænd for “den axiologiske logik”, der viser sig at være “den dominerende i den vestlige tænkning” og falde sammen med “den traditionelle værdi-diskurs”.¹¹

Det ville være en underdrivelse at beskrive denne fremstilling af “traditionen” som en karikatur. Den vil have os til at tro, at ingen indtil for ganske nylig havde bemærket eksistensen af en “historisk kontingens”, og derfor overdriver den helt fantastisk de historiske vendingers nyhedskarakter. Trods alt var et grundlæggende tema i eksistentialismen helt tilbage i 1940'erne idéen om, at ethvert forsøg på en rationel redegørelse for værdier er ensbetydende med en benægtelse af tilværelsens brutale kontingens. Og når den tids eksistentialister dyrkede kontingensen, regnede de ikke med at de kom med en forklaring på et nyt tema: de fandt det overalt i den overleverede filosofi og litteratur. Sandt at sige betragtede Simone de Beauvoir opfattelsen af “tvetydigheden” som en del af det nødvendige mønster der bestemmer hvor-

dan man vokser op og får en til at finde ud af, at der er andre verdener bag de horisonter de voksne har afstukket for en i barndommen.¹² Det er den samme afsløring af kontingensen der opleves af personer som Gulliver, Papageno og Candide på deres rejser i desillusioneringens tegn, og temaet ligger heller ikke den klassiske skepticisme fjernt. Det minder også om den form for ophøjet distance fra tingene som Athenienserne afskyede hos Sokrates. Faktisk kan det oven i købet identificeres med den form for blasert og snobbet kosmopolitisme, der holder af at smile ad simple folks intuitive begejstring. Bevidstheden om værdiernes kontingens er snarere noget i retning af et gennemgående ideal i højkulturen, ikke et der dukker op på et sent tidspunkt.

Men det er ikke den måde tilhængerne af de historiske vendinger ser på sagen. De tror på det originale ved deres tema, på dets dristighed, dets skurrilitet og endda dets radikalitet. Trods alt kalder de ikke sig selv skeptikere, men relativister. Relativister påberåber sig som skeptikerne den måde trosforestillinger, værdier og smagsdomme ændrer sig på igennem historien med det formål at bekæmpe en hvilkensomhelst tendens til at fæste fuldstændig lid til ens øjeblikkelige fornemmelse for hvad der er selvfølgelig og uundgåeligt. Men de bliver ikke stående ved skepticisomens grænseløse ironi; de prøver at komme ud over skepticismen og frem til en positiv pluralisme, hvor de bekræfter mængden af forskellige sandheder, men insisterer på at hver af dem står i et forhold til sin egen historiske situation: til sin egen politik, egne paradigmer eller litterære genrer; sit eget sprog, sin egen diskurs og sit eget betydningssystem; kort sagt, til hvad de meget vel kan kalde sin "kultur".

Kulturrelativisme ligner en generøs, fortrøstningsfuld og åbenhjertig doktrin, eftersom den stoler på at alt vil vise sig at være sandt, når det først er blevet relativiseret i forhold til sin egen kulturelle kontekst. Det forekommer sandt at sige mere behageligt end skepticisomens dystre selv-ydmygelser, der hele tiden mistænker alting for at være falsk. Og det er uden tvivl derfor kulturrelativismen har vundet loyal tilslutning fra de fleste af dem der kæmper mod den vanemæssige og uforstående mangel

på respekt der bliver associeret med racisme, sexism, heterosexisme, kolonialisme, etnocentrisme og kulturimperialisme i almindelighed.

Det er imidlertid ikke sikkert, at relativismen er en sand ven af de marginaliserede og undertrykte. For det første risikerer den at nedsætte respektens gangbarhed, i og med at den forlanger, at der skal vises alle lige meget respekt. For det andet kan den ikke i overensstemmelse med egne principper undlade at vise sin gode vilje over for dem der er voldelige og arrogante og opblæste af magtbrynde. Og for det tredje er den ude af stand til at forstå, end-sige respektere, nogen fundamental kritik af nogetsomhelst, selvom sådan kritik måske er væsentlig for de underordnede fællesskaber den ønsker at forsvare. For en konsekvent kulturelrelativist må enhver kritik udspringe af en manglende respekt for kulturel forskelligartethed. I virkeligheden vil kulturelrelativismen i mangel af en hvilkensomhelst velunderbygget teori om kulturel identitet - dvs. om hvor en kultur holder op og en anden begynder - opløse sig i en form for epistemologisk heraklitisme: du kan aldrig støde på den samme kultur to gange; og folk som prøver at kritisere noget vil simpelthen vise, at de ikke har taget dets kulturelle kontekst i betragtning. Sammenligning og kritik vil blive umulig.

Ej heller er dette det eneste problem ved relativisternes begreb om kultur (eller politik, sprog eller diskurs). Fungerer det ikke på nøjagtig samme måde som de grundlæggende begreber de finder forkastelige i den axiologiske absolutisme? Er kulturbegrebet ikke for dem et transcendentalt begreb, som definerer apriori-betingelserne for enhver mulig historisk viden; eller et metafysisk begreb, der etablerer en verden med menneskelig mening og historie i et dualistisk modsætningsforhold til naturens og biologiens gudsforladte domæne? Er der kort sagt ikke nogle overraskende ligheder mellem kulturelrelativismen og de fundamentalistiske, transcendentale og sågar totalitære tanke-stile som den selv tror den vender sig bort fra?

Historicismen gentager sig selv

Ved en mærkelig drejning af ordet - nogle ville sige en fortaleselse - er tilhængerne af de historiske vendinger kommet i vane med at kalde sig selv for *historicister*. Richard Rorty, hvis *Contingency, Irony, and Solidarity*¹³ kan læses som en slags manifest for disse bevægelser (han ser dem i færd med at hjælpe os “med at befri os, gradvis, men støt, fra teologien og metafysikken - fra forsøget på at undslippe fra tiden og tilfældigheden”) henviser faktisk til dem som “den historicistiske vending”. I litterære studier i U.S.A. er den fulde betegnelse (lanceret tidligt i halvfjerdserne) den *ny historicisme*, hvor ordet *ny* ikke så meget tjener til at markere en afstand til den gamle historicisme som til at pege på en strid med nykritikken.¹⁴

Historicistisk, historisk: kontrasten forekommer måske ikke at være stor, men alligevel er det overraskende at sagen skulle være ligegyldig. For i mange afgørende forbindelser refererer “historicisme” helt præcist til en tænkemåde som næsten befinder sig så langt som muligt fra den afslappede egalitære model kulturrelativisterne går ind for. I den betydning siger historicismen, at der findes et enkelt historisk forløb hvorigennem den menneskelige kultur frembringer eller finder den sande mening med sin eksistens. Det er en speciel form - og måske den mest ekstreme, farlige og snigende - for absolut idealisme. Dens hovedautoritet er begribeligvis Hegel - eller i det mindste hegelianismen. Den har to hovedtemaer, humanisme og evolutionsteori, og dem sætter den sammen til en grandios triumfmarch, hvor menneskeånden frembringer et uendeligt fremskridt ud fra sin stadig dybere selverkendelse og sin stadig voksende adskillelse fra naturen. I naturen er alt, som det hedder hos Hegel, “gentagelse” og “der er intet nyt under solen”. Men i den menneskelige kultur er det “menneskeåndens opgave at frembringe sig selv, at gøre sig selv til sit eget objekt og at erhverve viden om sig selv”. Under “åndens sol” gentager bevægelser derfor ikke sig selv, i og med at “åndens skiftende fremtræden efterhånden som den passerer gennem endeløst vekslende former essentielt er lig med fremskridt”.¹⁵

Da Karl Popper undsagde historicismen som en af art af eksistentialismen, og Foucault fandt en farlig livsfilosofi i den, eller da Althusser så den som en form for anti-videnskabelig humanisme, og Derrida forbandt den med rationalismen, havde de tydeligvis allesammen et eller andet i retning af denne hegelianske udviklings-humanisme i tankerne.¹⁶ De der nu kalder sig historici har imidlertid ikke i sinde at sætte sig selv i bås med noget af den slags; faktisk ville de foretrække at tænke på sig selv som hørende til på omtrent samme side som Popper, Foucault, Althusser og Derrida. Så der synes at være en terminologisk vanskelighed, for at sige det mildt. Det ville derfor være nyttigt at trække en klar skillelinje mellem to begreber om historicisme, hvoraf det ene indebærer en slags metafysisk absolutisme og det andet en anti-metafysisk relativisme. Men måske lader spørgsmålene sig ikke udrede så let.¹⁷

De første eksempler på forekomsten af ordet *Historismus* var på tysk i slutningen af det attende århundrede, og dengang havde det ikke ret meget at gøre med metafysik. I 1797 beskrev Fridrich Schlegel historicismen som "en slags filosofi" der lagde speciel vægt på historien. I 1830'erne brugte Feuerbach termen om hvad han betragtede som ukritiske og "positivistiske" holdninger til historiske realiteter. Den blev også benyttet til at beskrive idealet om historie som en videnskabelig disciplin, som blev udviklet af Leopold von Ranke på omtrent samme tid og som insisterede på at betragte alle civilisationer ud fra deres egne forudsætninger og som "lige meget i Guds nærhed". Der er en lignende lighedsfilosofi i Diltheys værk med dets teori om menneskelig forståelse som en evne der "trænger gennem de iagttagelige kendsgerninger i den menneskelige historie for at nå frem til det, der ikke er tilgængeligt for sanserne" og med dets opfattelse af selvbiografien som model for forståelsen af hvordan "de forskellige dele af menneskehedens liv er knyttet sammen til en helhed".¹⁸ Det var denne ukritiske side af *Historismus* der skulle blive undsagt af Husserl som en forsømmelse af filosofiens pligter.¹⁹

På italiensk, fransk og engelsk er termer som *historisme* og *historicisme* i det tyvende århundrede mere eller mindre blevet

identisk med “det nittende århundredes tyske historiefilosofi”, og det har naturligvis ikke bidraget til at fjerne deres tvetydighed. Den ideelle form for historicistisk historieskrivning er i det perspektiv enten en synoptisk oversigt over politik, civilisation, kunst eller kultur i den vestlige verden, opfattet som en organisk enhed der stammer fra det gamle Grækenland, eller en mere begrænset undersøgelse der ser sig selv som et brudstykke af eller et supplement til sådan en total historie.

Det grundlæggende mønster i disse historicistiske historier dækker tre områder behersket af en doktrin. Først er der doktrinen om epoker eller *perioder*. “En epokes samfund har et mønster for vekselvirkninger som har uniforme træk,” som det hedder hos Dilthey; og “hver handling, hver tanke, hver fælles aktivitet, kort sagt, hver del af dette historiske hele får sin betydning gennem sin forbindelse med hele epoken eller tidsalderen”. Derfor “er det den historiske analyses opgave at opdage den konsensus, der styrer de konkrete mål, værdier og tankemønstre i en periode”.²⁰

Så er der doktrinen om *nationerne*, dvs. en opfattelse af menneskeheden som delt op i mere eller mindre eksklusive grupper og undergrupper. For som Hegel bemærkede, “en nations bevidsthed ... omfatter og bestemmer over alle nationens mål og interesser ... selvom de enkelte menneskelige individer ikke ved noget om det;” sandt at sige “kan individer ikke ... skelne mellem sig selv og nationens ånd”.²¹

Selvfølger vil enhver nation i enhver periode også udvise forskelligartethed og kontraster, men selv dette vil blive kaldt til orden i en historicistisk historie ved hjælp af doktrinen om *klassifikation*, hvor der udstikkes det område med skoler eller stilarter eller ordener, som udgør de disponible kulturelle valgmuligheder i en given periode i en nations historie.

De historicistiske historie-doktriner blev oprindelig udviklet inden for rammerne af generelle filosofihistorier og begyndte med Georg Horns værk; han offentliggjorde i 1665 på latin den første bog, der omfattede de kanoniske filosofiske værker inden for den antikke, hedenske filosofi sammen med dem kristendommen

havde frembragt op til hans egen tid, altsammen i en enkelt og kronologisk ordnet samlet fremstilling. Genren blev ført videre i det attende århundrede af Johann Jakob Brucker og derefter på forskellige moderne sprog, og specielt i Tyskland, af Tennemann, Tiedemann, Windelband og andre. I det nittende århundrede blev filosofihistorierne den største sektor inden for de filosofiske udgivelser og hovedingrediensen i de ekspanderende institutioner, hvor akademikere blev undervist i filosofi.²² Viden om særlige tekster eller særlige problemer kom til at betyde mindre for den filosofiske kultur end fortroligheden med et generelt historisk skema som antoges at dække hele filosofiens fortid.

Inden for disse generelle filosofihistorier udviklede der sig en opfattelse af Europa eller den vestlige verden som en selvbevidst og selvcentreret enhed, hvis essentielle udvikling blev udtrykt i de kanoniske tekster i græsk-romersk og kristen filosofi. Plottet omfattede tre tidsalder - antik, middelalder og moderne - og hver af dem kunne deles ind i underordnede perioder. Med opkomsten af standardiserede nationalsprog i den moderne tidsalder opstod de filosofiske nationer Frankrig, England, Tyskland og (i det mindste i følge italienske historiebøger) Italien. Disse doktriner om periode og nation blev overlejet af klassifikationssystemer: Præsokratisk, platonisk, pythagoræisk, epikuræisk, skeptisk og stoisk, udgjorde nogle af hovedinddelingerne i den antikke periode; platonisme og aristotelisme, realisme og nominalisme delte den generelt skolastiske middelalderverden; mens den moderne verden er blevet behersket af Descartes' tænkning og skilte sig ud i idealisme (tysk), rationalisme (fransk) og empirisme (britisk).

Ved sådanne kunstgreb blev klassikerne inden for europæisk filosofi flikket sammen til en enkelt historie, hvor filosoffer der talte med filosoffer udgjorde det vitale centrum i menneskelivet som helhed. Disse historier var således, kunne man sige, et udtryk for filosofisk reduktionisme eller hvad man plejede at kalde filosofisme; filosofiens historie blev betragtet som en sammenfatning af historien i almindelighed, Og alt andet havde man til hensigt at forklare med henvisning til den.

Selvfølgelig var der hundreder af forskellige filosofihistorier

på alle respektable europæiske sprog, og der var vigtige forskelle mellem dem. Franske historier blev opbygget som en militant beretning om menneskehedens opstigning fra barnlig uskyld til moden visdom; Skotske (der var meget indflydelsesrige i Amerika) blev tilpasset den filosofiske histories behov; italienske historier var ivrige efter at forsvare Italiens krav på at være en filosofisk nation og endda en fremragende sådan; og de tyske søgte at bevise, at autentisk filosofi snarere var en måde at opdrage folket på end noget der blot udmærkede en akademisk elite.²³

Men hvad der er bemærkelsesværdigt ved filosofihistorierne fra det attende århundrede til i dag er ikke hvordan de adskiller sig fra hinanden, men hvordan de allesammen grundlæggende er identiske. Selv de forfattere der har prøvet at bryde med dem - Hegel måske eller Engels, Dietzgen, Heidegger eller Derrida - har taget deres udgangspunkt i kanon, sådan som den defineres i de historicistiske filosofihistorier. De har akcepteret de grundlæggende artikuleringer af periode, nation og skole. Og de har taget for givet, at en fortælling som begynder med præsokratikerne og når frem til moderniteten med Descartes udgør det vitale centrum i noget man kalder "den vestlige verdens" historie. Filosofismen og historicismen er i live og synes at være uovervindelige i filosofihistorierne.

Historicismen som en form for læsning

Filosofihistorierne definerer og artikulerer ikke simpelthen en kanon og et plot. De pålægger også læseren en særlig fortolkningss metode. I værste fald består denne i at konfrontere hver tekst med et præfabrikeret spørgeskema: (nationalitet?, periode? skole? realistisk eller idealistisk? hvis idealistisk, så subjektiv eller transcendentel eller absolut?); eller når man antager at Descartes, for eksempel, må have skrevet noget om et eller andet kaldet "*cogito'et*", fordi han ellers ikke kunne have indledt moderniteten på den måde filosofihistorierne plot kræver det. (I virkeligheden ser det ud til, at idéen om "*cogito'et*" er blevet opfundet i slutningen af det attende århundrede, og man ville lede forgæves efter det i Descartes' værker).

Men selv når de ikke fører til sådanne åbenlyse forvrængninger, kan de historicistiske filosofihistorier stadigvæk resultere i en drastisk forringelse af fortolkningen af filosofiske værker.²⁴ Diogenes Laertius' *Filosoffernes liv* fra det fjerde århundrede, hvorfra en hel del blev inkorporeret i den tradition der påbegyndtes af Horn, havde en sentimental vane med at læse filosofiske værker som udtryk for personlige kvaliteter eller mangler hos deres ophavsmænd eller for deres specielle livsomstændigheder. Sådanne "pragmatiske" filosofihistorier vandt stor udbredelse i det attende århundrede, og de blev strengt kritiseret af Hegel - hvis *Åndens fænomenologi* kan betragtes som en filosofihistorie så totalt antibiografisk at den udelader referencer til individer i det hele taget.

Bortset fra de pragmatiske historier er den basale enhed for fortolkning og analyse i de historicistiske filosofihistorier ikke så meget forfatter, værk eller bog som "systemet" eller "positionen". Filosofer vil gøre sig fortjent til deres plads i filosofihistorien ved at "bygge" systemer og "repræsentere" positioner som kan identificeres i historikernes præfabrikerede klassifikatoriske skema. Filosofihistorikerne vil ikke ønske at opdage nye belønninger for at læse de store gamle bøger, men tværtimod vise at ingen af dem indeholder noget nyt eller overraskende, når det kommer til stykket. De har til hensigt at fremskaffe et enkelt omfattende sprog hvori - det er antagelsen - det essentielle filosofiske indhold af et hvilket som helst filosofisk værk kan opsummeres uden at noget går tabt; og alt hvad der ikke kan oversættes til dette system og positionssprog vil ikke blive akcepteret som autentisk filosofi. De mest vellykkede historikere vil være dem, der opfinder beskrivelser der omfatter flest mulige "systemer" og "positioner" og som derefter, næsten som en eftertanke, kan indsætte navnene på de enkeltfilosofer der efter hvad de siger har tiltrådt dem. Implikationen er klar: fra de historicistiske filosofihistoriers synspunkt er primær filosofisk tænkning i modsætning til det systematiske studium af filosofihistorien tidsspilde; de gamle filosofer kunne have sparet sig alle deres besværlige intellektuelle rejser, i og med at de altid med nødvendighed måtte ende et

eller andet sted som i alle tilfælde allerede var blevet udforsket og navngivet og kortlagt af filosofihistorikerne. Filosofihistorien bliver således en slags overordnet videnskab der på forhånd definerer de muligheder der står åbne for tænkningen.²⁵

Charles Renouvier bemærkede klarsynet, at "opgaven med at klassificere doktriner må resultere i en fremstilling af tænkeren som underlagt en forpligtelse til at vælge mellem modsatte positioner med hensyn til de hovedtermer klassifikationen er baseret på". Filosofihistorien indebar derfor for Renouvier en slags ensom intellektuel voluntarisme: "doktrinære positioner," hævdede han, "kan ikke retfærdiggøres ved nogen metode der er væsensforskellig fra den der bliver fulgt af ånden, når den vælger at tilslutte sig de fundamentale trosartikler i en religion".²⁶ Men trods Renouviers ophøjede alvor er det umuligt ikke at føle, hvor futill den beskrevne forlegenhed er. For når historikeren udstiller en hel række systemer ved siden af hinanden og hvert eneste af dem tilsyneladende gør krav på at være den eneste sandhed, så må filosofiens alvor når han prøve at udvælge det rette nødvendigvis tage sig temmelig komisk ud.

I mange århundreder blev ordet "position" - uden tvivl oprindeligt et metaforisk udtryk overført fra den fysiske handling at bevæge et fysisk objekt og anbringe det et eller andet sted - brugt i logikken og retorikken i betydningen en anskuelse, en tese eller et tema. Men i det attende århundrede bevægede det sig ind i den militære strategis og taktiks semantiske felt. Dette betød at beskrivelser af filosoffer som indtog forskellige positioner begyndte at blive hørt som metaforer for krigsførelse. Denne semantiske besynderlighed - som er af interesse i sig selv, siden den vender op og ned på den velkendte proces, hvor metaforiske udtryk dør og bliver bogstavelige: her fødes et bogstaveligt udtryk til et nyt figurativt liv - har opmuntret til utallige klager over filosofernes krigeriske selv-opfattelse, idet de bombarderede hinandens positioner og dukkede deres hoveder, mens de prøvede at forsvare deres egen. Men sandt at sige overdriper den militære sammenligning i nogen grad den værdighed og heroisme som filosofihistorien tillægger filosofferne. Det er mere almindeligt for dem at

blive beskrevet med udtryk som at de "bukker under" for farlige svagheder eller "regrederer" til primitive problemstillinger, næsten som om de var subjekter i en psykopatologi; eller at de "repræsenterer" en særlig teori, som om de var diplomater eller handelsrejsende; eller at de "blander" eller "adskiller" deres be- grebsmæssige ingredienser som kokke; eller at de fremstiller nye "kombinationer" på basis af tilgængelige tanke-stile, som om de var kunder på jagt efter tøj i modebutikker. Filosofihistorien er konstitutionelt uforberedt på den mulighed at der er uforudsete måder at tænke og forestille sig ting på i filosofien - eller at omtale eller skrive eller høre eller læse den på. Ej heller er der nogen plads til simple filosofiske erfaringer, til skeptiske øvelser eller fo- rundring uden nogen konklusion - kort sagt til noget der ikke fører til bekræftelse af en bestemt konklusion eller tilegnelse af et system eller en position. Den pålægger en med andre ord fortol- kningsprocedurer, der filtrerer alt det fra som kunne være sært eller besynderligt. Uvidenhed om historien indebærer selvfølgelig farer; men - som Gilbert Ryle engang sagde - filosofihistorien er "selve ulykken".²⁷

Den historicistiske fejlslutning

Filosofihistorier med deres dræbende insisteren på en enkelt måde at læse alle de værker på, der har haft den vanskabne at blive presset ind i den filosofiske kanon, er imidlertid ikke blot et eksempel. De er selve modellen for de historicistiske historier i al- mindelighed - matricen ud fra hvilken kunsthistorier, arkitek- tur-, litteratur-, musik-, politik- og videnskabshistorier, f.eks., er blevet formet, sammen med de almene historier der præsenterer større oversigter over kulturen fra Athen til nutiden, og selv de der præsenterer historien om det der anses for at være fuldstæn- dig anderledes, nemlig fremmede kulturer.

Historicistiske og filosofistiske antagelser har således været i stand til at krybe ubemærket ind i tankegangen hos mange, der aldrig bevidst er kommet i kontakt med en filosofihistorie. De har fået det til at forekomme naturligt at antage at den bedste måde at læse på er den der etablerer en eller anden form for fælles

møntfod - måske filosofi, mentalitet, ånd, kunst, sprog, diskurs, politik eller, kort udtrykt, kultur - som alle slags værker kan konverteres til. Denne fælles målestok forventes desuden at skille menneskeheden fra naturen (selvom nogle dele af den adskiller sig mere end andre) og at forklare dens udvikling som en betydningsfuld historie snarere end en meningsløs sekvens.

Det kan ikke overraske at historicistiske forklaringer er meget populære: de tilbyder den opmuntrende forvisning om at intet man møder i historien vil være virkelig ukendt eller fremmed for én. De er en kilde til tilfredsstillelse, ja, til selvtilfredshed, eftersom de garanterer at selv når man (for at parafrasere Hegel) ser ud til at beskæftige sig med noget andet, så er man i virkeligheden kun optaget af sig selv.²⁸

Det tilfredsstillende ved historicismen kan let lokke os til at antage, at vokabularet med nationer, perioder og skoler forsyner os med et solidt grundlag for kulturbeskrivelse og -evaluering, sådan at vi glemmer dets temmelig åbenlyse cirkularitet. (Det beskriver de normer som antages at have styret de typiske kulturelle producenter i nationen og perioden - men nationen og epoken og typikaliteten bliver allesammen defineret gennem det stilistiske vokabular, i en nydelig cirkel af selvbekræftende gensidighed). Virkningen er at forsyne den gammeldags klage med en vis plausibilitet, at vi ikke mere læser rigtige bøger, men kun dem der giver os en letfordøjelig forestilling om andre bøger og deres plads i historien. Resultatet er, at når vi støder på et værk som ikke passer til vores historicistiske skemaer, så er det skemaerne vi fæster lid til og værket vi retter vores bebrejdelser imod. Hvis det ikke fremviser de kendetegn som hører til dets nation eller dets skole, kritiserer vi det for at være ubeslutsomt eller forvirret; og hvis vi finder at det er ude af takt med sin periodes normer (eller i det mindste den periode der lige netop nu er i sin vorden) så bebrejder vi det for at være et tilbageslag, for på en eller anden måde at forsynde sig mod historiens love (men hvis de virkelig var love, hvordan kunne så det historiske forløb afvige fra dem?).²⁹ Således kommer de implicite normer i en historicistisk kronologi til at blive holdt i ære, som om de havde en overordnet

autoritet; og vi behandler vores egne værdier, hvadenten de er praktiske, æstetiske eller teoretiske, som om de slet ikke var vores ansvar, men den periodes vi lever i. Det er frem for alt denne vane med at overføre vores normative forpligtelser til historien at ræsonnere om og handle med, som jeg har i tankerne når jeg taler om den historicistiske fejlslutning.

De stærkeste virkninger af den historicistiske fejlslutning kan mærkes, når vi bruger vokabularet fra de historicistiske historier på os selv. Den simpleste type tilfælde er, når folk definerer deres arbejde som nyt, på en profetisk og måske endda apokalyptisk måde: - som f.eks. når Hegel præsenterede *Fænomenologien* som udtryk for en "ny ånd" og en "ny æra".³⁰ Noget lignende finder sted, når folk bliver optaget af ord for at beskrive den stil de stræber efter, såsom prærafaelitisk, nyklassisk eller postseriel. Det kan selvfølgelig være at de bare klargør deres hensigter ved at sammenligne sig selv med andre og danner sig et skøn over hvilke valgmuligheder der er åbne for dem, og formodentlig er der ikke noget galt i det i sig selv. Men at sætte etiketter på sig selv indebærer nogle farer. Hvad der begynder som en særlig og praktisk lokal oversigt kan puste sig selv op til et historicistisk billede af hele historien, og vi kan finde det umuligt at undgå at identificere os selv med de stilarter som en historicistisk historie på forhånd har udvalgt som normative for vores tid og sted. Dertil kommer, at vi kan tillade os selv at blive overvældet af en slags historicistisk narcissisme, for såvidt vi ikke studerer vores problemer i forhold til hvilke tanke-stile vi finder passende, men snarere opfinder etiketter for os selv som vi mener vil få os til at se godt ud i fremtidige historiebøger, og prøver at kontrollere de begreber hvormed fremtidige generationer skal fortolke og vurdere vores anstrengelser.

Det absurde ved denne procedure bliver beskrevet meget godt i en gammel talemåde, som efter min mening fortjener at blive genopfrisket: "Stolthed," siger Shakespeare's Agamemnon, "er sit eget spejl, sin egen trompet, sin egen krønike," eller som Bosola udtrykker det i Webster's *Duchess of Malfi*, "du er for meget din egen krønike og smigrer dig selv ganske umådeholdent".

For “det er en latterlig ting,” som Francisco siger i *The White Devil*, “at være sin egen krønike”.³¹ Og historicistisk selvportrættering i krønikeform er ikke blot futilt og uansvarligt; det risikerer også at blive til selvbedrag; som Marx bemærkede, er folks indtryk af deres egen tid med nødvendighed systematisk forvrænget, og intet vil bedrage os så meget som de etiketter vi hæfter på vores egne ideer.³²

Den sørgelige erkendelse af, at tiden er en magt som fejer os til side sammen med alt hvad vi elsker og sætter pris på, og at vi allesammen styrter hjælpeløst ned imod udmattelse, smerte og død, er et arketypisk litterært tema, og det samme er drømmen om at overtale tiden til at standse op, vente en smule og lade os nyde godt af en skønhed som ikke netop er ved at forfalde. Historikerne der bruger deres tid på at sætte etiketter på systemer og være deres egen krønike står imidlertid for nøjagtig det modsatte af denne idé. De bliver motiveret af den samme fornemmelse af, at tiden er i bevægelse; men de betragter forestillingen om at tiden lader dem tilbage som en reel og altid nærværende fare, snarere end en imaginær og altid fraværende velsignelse.

Angsten for at være bag efter tiden er, ud fra sine egne forudsætninger, en smule ulogisk, eftersom, med Wittgensteins ord, “hvis du bare er forud for din tid, vil den indhente dig en dag”.³³ Denne angst har imidlertid haft en besynderlig indflydelse, og det ville sandt at sige være rimeligt at opfatte den som et konstitutivt kendetegn ved modernismen. For modernismen er ikke så meget en særlig stil som en slags historisk selvbevidsthed med hensyn til stil. Dens dobbelte imperativ går ud på at undgå at være provinsiel og at undgå at være utidssvarende; eller for at udtrykke det mere positivt, at være i overensstemmelse med de normer som styrer den frembrydende epoke. Den deler verden med et eneste gærde, med sin egen tapre modernitet på den ene side og sløve provinssielle traditioner på den anden. Man kunne sige, at modernismen er strømlinjet historicisme. I præmodernistiske kronologier er moderniteten en periode blandt adskillige, begyndende med antikken. I følge modernismens dualistiske synspunkt har moderniteten imidlertid kun én eneste modpart: traditionen.

Det ultimative retoriske og dialektiske kunstgreb modernismen benytter sig af er udtrykket "ikke længere", som spiller stort set samme rolle som "det er ikke noget tilfælde" plejede at spille i en vis form for autoritær marxisme. Det vil sige, at hvad der er gammelt og traditionelt er efter sigende blevet *ikke længere muligt*. "I dag," siger Dilthey f.eks., idet han refererer til forestillingen om den objektive ånd, "kan vi ikke længere bibeholde de forudsætninger hvorpå Hegel baserede dette begreb".³⁴ Men man kan undre sig over, hvad der er pointen ved at omtale "i dag"? Hvorfor skulle gyldigheden af Hegels begreb have noget at gøre med det tidspunkt, hvor det bliver diskuteret? For blot at nævne en ting, hvis vi kikker i arkiverne som opnoterer den forbløffende mangfoldighed af ting folk gjorde før i dag var så meget som i sin vorden, så vil en hel del af dem vise sig at være i modstrid med det modernistiske begreb om traditionen; faktisk kan de være svære at skelne fra dem vi bliver bedt om at betragte som dristigt moderne. De må så klassificeres som "proto-moderne", og klicheen "forbløffende moderne vil blive påkaldt for at neutralisere de foruroligende undtagelser. Hvis moderniteten identificeres med sammenbruddet for en sammenhængende forestilling om selvet, så vil Montaigne og Hume være forbløffende moderne; hvis den beror på en uhæmmet udstilling af følelse i musikken, så vil Monteverdi være forbløffende moderne; hvis det er en malers optagethed af lærredets overflade, så vil Rembrandt være forbløffende moderne; og hvis det er beskrivelsen af elendighed og plebejisk tale på scenen, så er Büchner også forbløffende moderne.

Når de har undertrykt deres forbløffelse over traditionens modernitet, vender tilhængerne af den modernistiske opfattelse koldblodigt tilbage til deres slagord om det "ikke længere mulige". Men det bliver ved med at være lige hult. Den kendsgerning at noget ikke længere bliver gjort beviser trods alt ikke at det er blevet umuligt. Og under alle omstændigheder: hvis det virkelig var umuligt, ville det være meningsløst at bede folk indstændigt om at holde op at gøre det. Hvis noget altid har været umuligt, så er det absurd at sige, at det "ikke længere" er muligt, men omvendt, hvis det virkelig først for nylig var blevet umuligt, kan det så ikke

blive muligt igen hvad øjeblik det skal være? Modernismens historicistiske retorik vil sikkert ende med at fortære sig selv, og provinsialismen og det utidssvarende vil ikke længere være "ikke længere muligt".

Modernisme og historicisme

Man kan tænke sig, at den modernistiske opfattelse af modernitet og den historicistiske opfattelse af historien - selvom de er så illusoriske som jeg siger - ikke desto mindre er transcendentalt nødvendige. Det er sikkert og vist, at vi ikke kan lade være med at tænke på os selv i et historisk perspektiv og betragte historien ud fra en forestilling om den kulturelle stil i nationer og perioder. Måske kræver sproget, diskursen eller endda den menneskelige eksistens som sådan af os, at vi vender blikket bort fra vores historicitets absolutte grundløshed, eller at vi stadser den op i selvcentrerede fortællinger som fremstiller os som uforfærdede helte der lever i en enestående farlig tidsalder. Måske er vores historicitet, eftersom den er grundløs, dømt til at blive deformeret så snart vi prøver at få en mening ud af den; måske er historicismens illusioner derfor den skæbne vores historie har bestemt os for. Heidegger siger f.eks. i *Væren og tid*, at "til syvende og sidst er *Historismus* som problem det klareste symptom på, at *Historie* bestræber sig på at fremmedgøre *Dasein* for autentisk *Geschichtlichkeit*".³⁵ Sartre fremkommer med den samme pointe, når han hævder at "ting finder sted i den ene retning, men vi beretter om dem i den anden",³⁶ og det samme gør Derrida, når han påstår, at "historiciteten i almindelighed ville være umulig uden en filosofihistorie".³⁷ Det er ikke nogen let situation, som Paul Ricoeur erkender det i en bevægende passage om "at opgive Hegel". "For hvilke læsere af Hegel," spørger han, "føler ikke, når de én gang er blevet forført af den kraft der udgår fra Hegels tænkning, opgivelsen af denne filosofi som et sår, et sår der i modsætning til dem der berører den absolutte ånd ikke vil læges? For sådanne læsere må vi, dersom de ikke skal give efter for nostalgis svagheder, ønske mod til et sorgarbejde".³⁸

Men behøver vi virkelig at være så bedrøvede? Bliver vi nødt

til at opgive håbet om mulige ikke-historicistiske historier, og er historicismens tomme tant transcendentalt uundgåelig? Er det virkelig sandt, at den opstår på grund af *a priori* betingelser for oplevelsen af tiden som sådan? Kan den ikke snarere tilskrives indflydelsen fra de almene filosofihistorier der blev fremstillet i det attende århundredes Europa og de kulturbegreber de udgjorde en model for? Er det måske ikke muligt at imødegå dem ikke ved at opfinde omfattende historieteorier, men ved at fæste lid til den tålmodige belæring i ydmyge, empirisk konstaterbare kendsgerninger? (Der kan meget vel være en sandhed i den velkendte idé, at selv den mest renlivede kendsgerning er fuld af teorier, og at den mest usmykkede historie derfor allerede må være teoretisk; men der er ingen grund til at teorierne, det drejer sig om, med nødvendighed skulle være historicistiske. Det kan også være ønskeligt at teoretisere over sin plads i de udviklingsforløb man tager del i, men det vil sige at have et begreb om disse specielle formationer, ikke om historien som helhed).

Pointen ved en ikke-historicistisk tilgang til historien ville være respekten for tingenes historicitet, for det faktum at de finder sted uden at nyde godt af et omgivende historisk plot, og derudover en hensyntagen til hvad Foucault, i en afslørende formulering, kalder "mangelens spil [*le jeu de la rareté*]" i modsætning til forestillingen om en "ubruds overflod af mening [*générosité continue de sens*]".³⁹ Det antihistoricistiske program Foucault hér opridser - og som mange af hans værker førte ud i livet med bemærkelsesværdig succes - kunne måske meget vel beskrives som "postmodernistisk", hvis den term ikke allerede var blevet overtaget af en form for fantastisk superhistoricisme: en epokal selvbevidsthed som ikke gør andet end at optegne sin egen tidløshed.⁴⁰

Det samme gælder for de teoretiske manifeste om de historiske vendinger, hvoraf mange forbinder sig selv med betegnelsen postmodernisme. Hvis jeg har ret, har de begået en række ulykkelige fejltagelser: for det første har de substitueret relativisme for skepticisme; dernæst har de forvekslet historicisme og historicitet; og endelig har de i den helt store målestok overdrevet

rækkevidden af hvad de (uden tvivl med rette) prøvede at vende sig imod. De nye videnskabshistorikere har antaget at alle før Kuhn troede på en enkelt videnskabelig metode, som på en eller anden måde formodedes at styre hele videnskabens historie; de nye forskere inden for politisk historie, at alle før Wittgenstein troede at politik blev styret af evige sandheder som ville være tydelige for enhver uvildig forsker, som var forberedt på at studere de politiske begreber sådan som de virkelig er; og de nye litterære teoretikere, at enhver før Foucault troede på "den traditionelle værdidiskurs". Rorty betragter faktisk de historiske vendinger som budbringere af "en postmetafysisk kultur", med et "historicitistisk og nominalistisk" udblik som i det mindste vil fjerne den fundamentalisme som øjensynlig har været en fast bestanddel i alt hvad han kalder "de ældre former for kulturelt liv".⁴¹

I virkeligheden har de ortodoksier de nye historicister revolterer imod haft en kort og speciel historie. De er en del af ideologien i de professionaliserede discipliner som blev indstiftet i perioden mellem 1910 og 1940 og som - fra arkitekturteori til litterær kritik, fra musikologi til filosofi og videnskabsteori - alle domineredes af det samme billede af sig selv. De så sig selv som arvtagere til et sæt opmuntrende, pietetsfulde udsagn om Gud og den menneskelige værdighed som i den nøgne og desillusionerede verden de nu befandt sig i kunne ses som det de var: tomme, antropocentriske, selv-dyrkende og førvidenskabelige - kort sagt, ikke længere mulige. De udviklede en slags højere sentimentalitet på baggrund af deres strenge afvisning af at være sentimentale. De var med andre ord modernister, og de søgte at frembringe anti-traditionelle, professionelle forskningssamfund med hårde kanter, der ville gøre det af med fortidens spild af tid og producere solid, kontekstfri, kumulativ, videnskabelig viden. Dette er hvad de historiske vendinger har vendt sig imod.

Men hvis talsmændene for de historiske vendinger virkelig angreb den scientistiske side af modernismen, forevigede de også dens anden side: dens historicisme. Deres projekt var at bruge historiciteten og historien som anordninger til at punktere den "traditionelle metafysiks" tåbeligheder, men ulykkeligtvis forlod

de scenen mens de klyngede sig til historicismen i stedet. For at kunne skrive krøniken om hvordan de selv undgik det provinssielle og utidssvarende er de gået så vidt som til at genoplive - kan man tænke sig det? - historicismen og filosofismen i filosofihistorierne, mens de opsummerer de mest tidssvarende, storbymæssige tænkeres "positioner" og fremstiller reductive oversigter over lange spand af tid med henblik på rækkefølgen af de filosofiske systemer de anser som det centrale i deres intellektuelle fortid. I kølvandet på de historiske vendinger har der sandt at sige fundet en bemærkelsesværdig genoplivelse sted, når det gælder om at læse og skrive gammeldags filosofihistorier.⁴² Men ironisk nok, og måske tildels fordi den er blevet bedøvet af sine egne historier om sig selv, er filosofien den eneste disciplin som ikke har gennemgået en historisk vending.⁴³

Lovprisning af anakronismen

Feltråbet for den historicistiske tænkning er "undgå anakronismen". Quentin Skinner har f.eks. argumenteret for det nyttige i "at undgå begrebsanalyse og i stedet vende sig mod historien" for at løse nogle problemer der er gået i hårdknude i den politiske tænkning. I særdeleshed mener han, at "en ikke-anakronistisk rekonstruktion af fremmede mentaliteter i fortiden" kan afsløre at visse begreber er mere bevægelige end uhistoriske tænkere er villige til at forestille sig de er. På sæt og vis har han naturligvis ret: omhyggelige interpretationer af gamle bøger vil ofte give os vink om frugtbare nye måder at tænke på (skønt det er værd at bemærke, at skødesløse, vilde og perverse interpretationer sommetider kan være endnu bedre i den henseende). Men Skinner håber på mere end dette. Han tror at en meget omhyggelig og "ikke-anakronistisk læsning" - af Machiavelli for at benytte hans eksempel - faktisk vil lære os "hvad man kan sige og gøre uden at blive usammenhængende" med sådan et begreb som frihed.

Skinner fortsætter med at vise, at for Machiavelli havde ideen om negativ frihed logisk forbindelse med en opfattelse af en objektiv offentlig forpligtelse, hvorimod moderne ortodoksi mener at de to er logisk uforenelige. Sådan som Skinner ser det, udgør

dette en slags empirisk bevismateriale mod det moderne syn på den negative friheds logik: det demonstrerer, synes han at tænke, at begrebet ikke altid er blevet underkastet de logiske begrænsninger moderne tænkere har påtvunget det. Og han antyder, at dette beviser at disse begrænsninger blot er flygtige fordomme hos nutidige tænkere, pustet op til at tage sig ud som transcendentale, ahistoriske krav til den politiske tænkning som sådan.⁴⁴ Ved at læse deres moderne logik tilbage i Machiavelli og ved at kritisere ham for at miskende den, er kritikerne derfor skyldige i en anakronisme.

Uheldigvis kan dette anakronisme-argument ikke hjælpe os ud af stedet. Det kan selvfølgelig være, at Machiavelli har tænkt at negativ frihed er logisk sammenknyttet med positiv forpligtelse; men det er altid muligt at han tog fejl. Det nytter ikke noget at sige, at det at anklage Machiavelli for at tage fejl, specielt når det drejer sig om at beskrive sine egne begreber, er ensbetydende med at bedømme ham ud fra en anden æras kriterier og således være skyldig i en slags epokal imperialisme. For det første kan Machiavelli have forsynet sig mod normer som nogle af hans samtidige eller endda han selv ville have akcepteret. For det andet er idealer om logisk sammenhæng ikke en bestemt historisk periodes private ejendom, og hvis man ikke tilskrev folk der levede i en anden epoke disse idealer, ville man ikke være berettiget til overhovedet at betragte dem som væsener der tænkte eller havde meninger. Hvis vi virkelig skal undgå anakronismen, vil vi ikke være i stand til at antage at Machiavellis sprog og idéer overhovedet giver mening for os; vi kan ikke engang gå ud fra, at han havde et sprog eller ideer eller tanker i vores (uvægerligt moderne) betydning af ordene.

I alle tilfælde er der ikke nogen god grund til ikke at dømme en periode ud fra en andens normer; sandt at sige ville vi være fjolser, hvis vi ikke gjorde brug af de bedste begreber og kriterier vi kan finde, ganske uanset hvilken periode de kommer fra. Det eneste alternativ er at benægte absolut at fortiden kan erkendes eller forstås: et katastrofalt forslag, siden begyndelsen på enhver sætning man fremkom med altid ville drukne i uforståelighed på

det tidspunkt hvor man var nået frem til midten, og midten ved slutningen.

Det er tydeligvis forkert at fastsætte begivenheder til et tidspunkt, hvis de virkelig fandt sted på et andet; men hvis fordommen imod anakronismen betyder mere end dette, så kan det i realiteten være en modstand mod historisk tænkning i det hele taget. Hvis man ønsker at beskrive og forklare fortiden så godt som muligt, må man gøre konstant brug af begreber og kendsgerninger der var ukendte eller endog utænkelige på det tidspunkt. Trods alt bør man stile efter bedre end f.eks. Hegel gjorde det at forstå, hvorfor hans argument ved et vist punkt løb af sporet; eller man skulle prøve at komme til at vide bedre end Dickens, hvordan fremstillingen af tale fungerer i hans romaner; og man skulle helt sikkert prøve at forklare, bedre end samtidige var i stand til det, problemer som sygdom, politik, produktion, ernæring og økonomi, der plagede tidligere samfund.⁴⁵ Hvis man derfor føler, at det er vigtigt at yde fortiden retfærdighed, så må man gøre alt hvad man kan for at komme af med sit anakronisme-kompleks.

Når det drejer sig om ens egen tænkning, selv når det gælder de mest presserende problemer vedrørende nutid og fremtid, er det bedste råd man kan give at stræbe efter anakronismen snarere end at undgå den. Ellers vil man binde sig til livslang tjeneste under dagens banaliteter eller i det mindste dem, som de historicistiske kritikere har overtalt én til at anse for de mest typiske, mest timelige og mindst provinsielle i ens tid. Kendsgerningen er - så paradoksalt det kan lyde - at historicismen, med sin rædsel for anakronismen er det modsatte af historicitet, eftersom historiciteten selv er anakronistisk. Hvis den kritiske tænkning skal have en fremtid, må vi opgive historicismen. Vi må lære at have vores anakronismers mod.

Noter

* Denne artikel er baseret på arbejde ved et seminar om "Historicisme og kulturel forandring" holdt ved Commonwealth-centret for litterær og kultu-

rel forandring ved University of Virginia i efteråret 1989, mens jeg var seniorstipendiat sammesteds. Seminaret udforskede den historiske selv-fremstilling inden for en lang række discipliner og jeg er taknemmelig over for seminarets gæster og deltagere for at de igen og igen mindede mig om, at spørgsmålet om historicismen altid er mere kompliceret end man forestiller sig. Artiklen blev afsluttet, mens jeg var gæsteprofessor ved Center for Kulturforskning og Institut for Filosofi ved Aarhus Universitet, Danmark. Jeg er begge institutioner meget taknemmelig.

1. Paul Veyne, "Éloge de la curiosité: inventaire et intellection en histoire i Christian Descamps, Ed., *Philosophie et Histoire*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1987, pp. 15-36.
2. Det intertitulære spor går tilbage til Richard Rortys antologi *The Linguistic Turn* (Chicago, Chicago University Press, 1967), hvis titel selv er et ekko af en formulering fra Gustav Bergmanns *Logic and Reality* (Madison, University of Wisconsin Press, 1964). Se *The Linguistic Turn*, pp. 8-9.
3. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962. Det meste af argumentationen i denne indflydelsesrige bog var allerede blevet fremsat i Kuhns *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1957. Sandt at sige blev meget af det foregrebet i Kuhns mentor James B. Conants arbejde, specielt ideerne om "konceptuelle skemaer" og "vidensstrukturer" fremsat i *Science and Common Sense* (New Haven, Yale University Press, 1951), med dets indlæg til fordel for "skepsis uden spot". Se også Robert D'Amico, *Historicism and Knowledge*, New York, Routledge, 1989.
4. Se f.eks. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969, pp. 3-53, og *The Foundations of Modern Political Thought*, two vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978; John Dunn, "The Identity of the History of Ideas", i Peter Laslett, W.G. Runciman, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 158-173; og J. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York, 1971, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, og *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, specielt indledningskapitlet "The State of the Art".
5. Se Terence Ball, James Farr and Russell Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. ix.
6. Quentin Skinner, "Language and political change", i Bell, Farr and

- Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change*, pp. 6-23, p. 22.
7. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, London, Chatto, 1958; *The Long Revolution*, London, Chatto, 1961; *Communications*, Harmondsworth, Penguin, 1962; *Television: Technology and Cultural Form*, London, Collins Fontana, 1974, etc.
 8. F.eks. Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, *Shakespearean Negotiations: the Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988; Jonathan Goldberg, *James I and the Politics of Literature: Jonson, Shakespeare, Donne and their Contemporaries*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983; Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, eds., *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, Manchester, Manchester University Press, 1985.
 9. For eksempel i de bildende kunster T. J. Clark, *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France 1849-1851*, London, Thames and Hudson, 1973, og *The Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*, London, Thames and Hudson, 1973; John Barrell, *The Dark Side of the Landscape: the Rural Poor in English Painting 1730-1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Oxford, Oxford University Press, 1972, og *Patterns of Intention: on the Historical Explanation of Pictures*, New Haven, Yale University Press, 1985; og i musikken Leo Treitler, *Music and the Historical Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1989: - forresten en bog, der adskiller sig fra hovedparten af resten i og med at den er opmærksom på forskellen mellem historicitet og historicisme.
 10. Barbara Herrnstein Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 30, 54.
 11. *Contingencies of Value*, pp. 36, 55, 37.
 12. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 51-57.
 13. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. xiii.
 14. Wesley Morris, *Toward a New Historicism*, Princeton, Princeton University Press, 1972; se også Marjorie Levinson et al., *Rethinking Historicism: Critical Readings in Romantic History*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
 15. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Introduction (Second Draft, 1830), translated by H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 61, 48, 61.

16. Se Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge, 1957; og ang. en mere fylldig forklaring af Poppers angreb på historicismen fra 1930erne og fremover hans selvbiografi *Unended Quest*, London, Collins Fontana, 1976; Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, spec. pp. 378-385 (*The Order of Things*, London, Tavistock, 1970, pp. 367-373); Louis Althusser, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1967, spec. Anden Del, kap. 5: "Marxism is not a Historicism" (*Reading Capital*, translated by Ben Brewster, London, New Left Books, 1972); Jacques Derrida, "Cogito et Histoire de la Folie", i *L'écriture et la différence*, Paris, Minuit, 1967 (*Writing and Difference*, translated by Alan Bass, London, Routledge, 1978) - skønt Derrida henviser til "historiebegrebet" snarere end til "historicismen". Se også Herbert Marcuse, "Notes on the Problem of Historical Laws", *Partisan Review*, Vol. 36, No. 1, 1959, genoptrykt i hans *Studies in Critical Philosophy*, London, New Left Books, 1972
17. Se Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1968, og hans mesterlige oversigt i P. P. Wiener, Ed., *Dictionary of the History of Ideas*, London, Routledge, 1989. Informationen i de næste to afsnit trækker i høj grad på disse kilder. Se også George Huppert, "The Renaissance Background of Historicism", *History and Theory* V, 1, 1966, pp. 48-60.
18. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (The Construction of the Historical World in the Human Studies)* (1910), extracts translated in H. P. Rickman. Ed., *Wilhelm Dilthey, Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 173, 213.
19. Edmund Husserl, *Philosophy as Rigorous Science* (1911), Part Two: "Historicism and *Weltanschauung* Philosophy", translated by Quentin Lauer in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York, Harper and Row, 1965 ("Det er let at se at historicismen, hvis den bliver konsekvent gennemført, fører over i en ekstrem skeptisk subjektivisme", p. 125 (Ib Johansens oversættelse)).
20. "The construction of the historical world in the human sciences", i *W. Dilthey, Selected Writings*, p. 198.
21. *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 52 .
22. Se Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Strasbourg, Université de Strasbourg, 1973; se også min *Philosophical Tales*, London, Routledge, 1987, Ch. 2, "The Story of Philosophy".
23. Se Giovanni Santinello, ed., *Storia delle storie generali della filosofia*, Vol. 3, Padua, Editrice Antenore, 1988.
24. Se Ulrich Johannes Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes: Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main, Suhr-

- kamp, 1990.
25. Heraf f.eks. den læremæssige atomisme i A. O. Lovejoys projekt vedrørende en "idé-enhedernes" historie ("De fleste filosofiske systemer er originale og markante i højere grad i deres mønstre end i deres komponenter ... Antallet af essentielt distinkte filosofiske idéer eller dialektiske motiver er - som antallet af virkelig distinkte vitser siges at være - afgjort begrænset ... Det tilsyneladende nye ved mange systemer beror udelukkende på det nye ved brugen eller arrangementet af de gamle elementer der indgår i dem" (Ib Johansens oversættelse)). Se A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, a Study in the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936, pp. 3-4. Se også Martial Gueroult's forsøg på en komplet teori om filosofihistorien, *Dianoématique: Histoire de l'histoire de la philosophie*, tre bind, Paris, Aubier, 1984-88.
 26. Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, to bind, Paris, 1885-6, citeret i min "Philosophy and the History of Philosophy" i Jonathan Rée, Michael Ayers and Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, Hassocks, Harvester, 1978, p. 17.
 27. Gilbert Ryle, Introduction to *Collected Papers*, two vols, London, Hutchinson, 1971, p. x.
 28. "Grunden til at "forklaring" forårsager så megen tilfredshed med sig selv er netop fordi i dén kommunikerer bevidstheden så at sige direkte med sig selv, nyder kun sig selv; skønt den synes at beskæftige sig med noget andet, er den i virkeligheden kun optaget af sig selv". G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit* (1807), translated by A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 101 (Ib Johansens oversættelse fra den engelske version).
 29. "Den verserende forbløffelse over at de ting vi oplever "stadig" er mulige i det tyvende århundrede er ikke filosofisk. Denne forbløffelse er er ikke begyndelsen til viden - medmindre det er den viden, at det historiesyn der lader den opstå er uholdbart". Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", § 8, i *Illuminations*, trans. Harry Zohn, London, Collins Fontana, 1973, p. 259 (Ib Johansens oversættelse fra den engelske version).
 30. *Phenomenology of the Spirit*, Preface, p. 6
 31. *Troilus and Cressida*, II, iii, 158; *Duchess of Malfi*, III, i, 87-9; *The White Devil*, V, i, 100-1.
 32. "Ligesom man ikke kan bedømme et individ ud fra hvad det tænker om sig selv, sådan kan man heller ikke bedømme sådan en transformationsperiode ud fra dens bevidsthed" (*Contribution to the Critique of Political Economy*, Preface, edited by Maurice Dobb, London, Lawrence and Wishart, 1971, p. 21 (Ib Johansens oversættelse fra den

- engelske version).
33. "Wer seiner Zeit nur voraus ist, den holt sie einmal ein", *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, edited by G. H. von Wright, trans. Peter Winch, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 8.
 34. "The construction of the historical world in the human sciences", i *W. Dilthey, Selected Writings*, p. 194.
 35. Martin Heidegger, *Being and Time* (1927), § 76; trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 448; se også diskussionen af Hegels opfattelse af tiden i § 82.
 36. "Les évènements se produisent dans un sens et nous les racontons en sens inverse", som dagbogsskriveren beretter i Sartres *La Nausée* (1938), trans. Robert Baldick, Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 62.
 37. Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference*, p. 60.
 38. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago, University of Chicago Press, 3 vols., 1988, Vol. 3, p. 206.
 39. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 72, English translation in Michel Foucault, trans. Alan Sheridan Smith, *The Archaeology of Knowledge*, second edition, London, Tavistock, 1972. Se også Paul Veyne, "Foucault revolutionne l'histoire" i *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, p. 204; "Foucaults initiale intuition er ikke strukturen, ej heller bruddet, ej heller diskursen; det er sjældenheden ("la rareté"), i den latinske betydning af dette ord; de menneskelige kendsgerninger er sjældne, og de er ikke installeret i fornuftsens fylde" (Ib Johansens oversættelse fra fransk version).
 40. Som jeg argumenterer for det i min "The Postmodern Trend", *The Times Higher Education Supplement*, 25. maj 1990.
 41. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, pp. xvi, xv, 45.
 42. Se f.eks. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell 1990; se min anmeldelsesartikel "Historicisms", *Radical Philosophy* 56, Autum 1990, pp. 53-57.
 43. Se min anmeldelse af Rorty, Schneewind and Skinner, eds., *Philosophy in History*, "The Scowl of Minerva", *History and Theory* XXV, 2, 1986
 44. Quentin Skinner, "The Idea of negative liberty: a philosophical and historical perspective", i Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner eds., *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 193- 221.
 45. "Historikerne er selvfølgelig klar over at ting sker for menneskelige væsner før de bliver verbaliseret," siger J.G.A. Pocock, "*skønt ikke før menneskene besidder midlerne til at verbalisere dem*" ("The State of

Art", *Virtue, Commerce and History*, p. 29, fremhævelsen tilføjet), hvilket betyder at verdens problemer kunne løses ved at forhindre folk i at lære ordene for fattigdom, sygdom, kval, smerte og undertrykkelse. Der er mere mening i Miroslav Holubs kommentar ("This long disease, our history", *Times Literary Supplement*, October 5-11, 1990, pp. 1051-2), at "den nuværende menneskeheds essen ikke er uddraget af kulturelle processer, traditioner og handlinger alene, men også af de menneskelige sygdommes historie"

1. december 1990

Oversat af Ib Johansen

