

SØREN GOSVIG OLESEN

FRANKRIG I FILOSOFIEN

Kritik af Vincent Descombes: *Moderne fransk filosofi*, Modtryk 1986 (fransk originaltitel: *Le même et l'autre*, Minuit 1979).

Til Jean Pons

Filosofien i Frankrig...er hvad Vincent Descombes' bog *Moderne fransk filosofi* sætter sig for at skildre på en nutidig scene: 1933-1978. Og dette, ifølge den franske udgaves forord (underskrevet Alan Montefiore, engelsk filosof), for at tjene som introduktionsskrift til denne filosofi, i en skriftserie angående "den moderne europæiske filosofi" (udgivet af Cambridge University Press).

En introduktion til fransk filosofi, men samtidig et skrift af en fransk filosof. Læsningen står overfor en slags dobbeltkonstruktion: teksten søger at adskille sig fra, hvad den nok kunne siges at høre med til, i forhold til sit emne er den på en gang "autre", noget andet, og "même", det samme. Vi har ikke villet modstå fristelsen til heri at se en af de dobbeltheder, bogens franske titel genlyder af. For derved kan det spørgsmål stilles, som denne tekst forekommer os at undgå, skønt den ellers søger at formulere det: problemet med at tale om filosofiske nationaliteter. Vi sætter os altså for at vende om på den relation, benævnt "filosofien i Frankrig" eller "fransk filosofi", som er "prétexte" for denne "texte", påskud for denne måde at tale om filosofi på. Ganske vist ikke ved at hævde, vi vender tilbage til "selve teksterne". Men ved at stille spørgsmålet om meningen med at tale om fransk filosofi, ved at arbejde baglæns, henimod det problem, som er denne teksts modstykke...**Hvad er Frankrig i filosofien?**

At være såvel deltager som udenforstående, *même et autre*, er enhver filosofihistories problem, i sidste instans fordi enhver filosofi, netop som filosofi, bærer på et forhold til **Filosofien**. I medfør heraf er en filosofihistories opgave altid at fremstille præcist, hvordan en filosofisk formation på en gang overskrider og gentager traditionen. Nærværende kritik sigter med sin problemformulering mod netop dette: at bestemme betydningen af den samhed, af den andethed, som Descombes' bog lader stå ubestemt hen, fra og med selve titlens ord.

I. METODER

"Kan man beskrive tidsånden? Hvem kan fortælle, hvordan atmosfæren var?" (Descombes da.o. p. 5). Dette flygtige, sandt at sige u håndgribelige element: tidsånden, atmosfæren, kunne vi tænke os erstattet af et andet, som for sin del næppe undgår at virke tungt: **traditionen og dens former**. En sådan udskiftning ville imidlertid gøre det lettere at følge de spor, hver enkelt epoke efterlader sig, og som tilsammen aftegner hvad Descombes præcist benævner en "omformning (transformation)" (p. 7). Det skulle så, hver gang fra starten, gælde om at følge overgangens retning. Ikke at lade sig afspore er den egentlige betydning af at have metode.

Men hvor skal man da opsøge de spor, som hele denne serie af overgange efterlader sig? Dette er indgangsspørgsmålet, altså spørgsmålet om at "entrer en matière". Men hvilken materie, hvilket materiale angår det? Findes der en "matière historique", som der findes en "matière logique", en "matière linguistique"? Det historiske studium består i at følge visse spor. Herunder opfattes sporet som tegn, på at "nogen har været her". Et spor efterlades i noget, af nogen. Deraf de to spørgsmål: af hvem? og i hvad? som det historiske studium altid står overfor, som det må besvare. Stiller vi disse spørgsmål til Descombes' tekst, får vi følgende svar.

Hvem? Forfatteren, som sætter sig for at skrive en periodes historie, må naturligvis sætte sin "personlige mening" (p. 6) i parentes. På den anden side kan han heller ikke nøjes med at opstille en liste over meninger, som "alle", eller som i det mindste "nogle" (p. 6) har haft. Derfor taler fremstillingen til en begyndelse om et "man" (p. 6), hvis konturer senere tegner sig tydeligere: det drejer sig om "generationer" (p. 13).

Hvad? Det historiske studium kan ikke med rimelighed indskrænke sig til at gælde, hvad der står forfatterens hjerte nærmest, det må snarere søge at få hold på "det, som man har talt om" (p. 5), eller snarere "det, som har lavet støj i det største af alle auditorier" (p. 5).

Denne spørgen bringer os frem til et punkt, hvor Descombes' fremstilling forekommer at miste fodfæstet. I hvert fald betyder disse indledende definitioner, at en ganske bestemt sprogbrug antages: en sprogbrug hvori det filosofiske arbejde omtales med termer som bebrejdelser (p. 18), stridigheder og konkurrencer (p. 30), ambitioner (p. 69), angreb og korstog (p. 70). Men det er jo blot talemåder, vil man sige. Javist, men som har til følge, at det omtalte tilskrives en bestemt væremåde. Vi hører for eksempel, at Alexandre Kojève "hellere talte om visdom end om rationalitet", eller at hans fortolkning af Hegel "med velbehag insisterer på de paradoksale, excessive, voldsomme og frem for alt blodige momenter" (p. 16); men så længe vi ikke ved hvorfor, dvs. hvad det er, som gør, at man på det tidspunkt begynder at tale således og ikke anderledes, så længe ved vi faktisk intet om historiciteten af det tale-objekt, hvis historie det her gælder at

skrive. Hvilket til at begynde med forårsager en vis usikkerhed i Descombes' egen tekst.

Som nævnt afvises det flere steder, at der inden for rammerne af en historisk fremstilling skulle være plads til kritik. Historikeren må hæge om sin neutralitet: "Jeg behøver ikke her at diskutere, om Kojève i samme narrative oversættelse af *Phänomenologie des Geistes* forvansker Hegels tænkning," (p. 28). "Jeg ville forlade mit emne, hvis jeg her tog hul på en diskussion af det hegelske systems fortjenester" (p. 40). Efter sådanne erklæringer forekommer det overraskende, at Descombes dog kan meddele, at "det, som mislykkes i denne sag, mere er Sartres ontologi end menneskets guddommeliggørelse" (p. 49), at Merleau-Pontys ontologi begår en "cirkelslutning" (p. 62), at "Foucaults værker i virkeligheden tilhører den fiktive genre" (p. 104), at en af Althussers teser om den marxske dialektik "ganske enkelt er uholdbar" (p. 108). Det ville imidlertid være overdrevet i disse bemærkninger at se tegn på usikkerhed, hvis en sådan ikke influerede på teksten som helhed. Vi mener da også: at denne i en sådan grad underminerer teksten, at fremstillingen af de filosofiske formationer ender med at forvanske disses betydning, og det endda hvor det drejer sig om de "store strømninger" inden for vor tids filosofi.

Fænomenologi skulle således, for eksempel, være et navn, man giver programmet for beskrivelsen af "mellemrummet" mellem ting og bevidsthed (p. 52): i dette mellemrum skulle jeg have at gøre med "fænomenet" (p. 60). I en genoptagelse af de franske fænomenologers vante illustration, resumerer Descombes: jeg siger, "dette er en terning", men ved at sige dette "taler jeg om mere end jeg ser" (p. 58), thi den sansede terning "har aldrig sine seks sider på én gang" (p. 59). Nu siger det citat, hvormed Descombes attesterer sit resumé, rettelig: "Terningen med seks lige store sider er ikke blot usynlig, men endvidere utænklig" (Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, p. 236). En påstand, som vel kunne resumeres således: "terningens seks lige store sider kan ikke fremstå som lige store", eller: "hvis jeg så seks lige store sider for mig, ville jeg ikke kalde denne figur for en terning", eller videre: "når jeg tænker på terningen, tænker jeg ikke på den som en figur med seks sider, som fremtræder som lige store". Ved Descombes' omskrivning forvandles påstanden derimod til åbenbar absurditet. For naturligvis har den sansede terning seks sider på én gang, det er netop grunden til at jeg kan sige: dette er en terning; thi som Merleau-Ponty just formulerer det, kort efter det citerede sted: "Terningens sider er ikke projektioner af terningen, men netop sider". At være fænomenolog betyder da heller ikke absurd at benægte, at terningen har seks sider, men at undersøge måden hvorpå det, som fremtræder på mange forskellige måder, opnår den ene betydning "terning", uden så at sige at behøve at fremstå med seks lige store sider på en gang. "Lad os alligevel antage, at den famøse fænomenologiske terning er en dunk, og at jeg sætter

mig for at bruge denne dunk til at transportere vin hjem til min kælder. Det er mig meget magtpåliggende, at dunken ikke, ligesom den "oplevede terning" i fænomenologien, kun er en "meningsenhed" (p. 60). Denne formodede "gendrivelse" af fænomenologien ved konfrontation af fænomenet med det "givne" er en slagen vej, men også en blind vej - som opstår ved forvekslingen af fænomenet med (den såkaldte) "fremtrædelsesform".

Epistemologi, for at tage et andet eksempel, skulle være "den franske betegnelse for den filosofi, som hævder, at det er videnskabens opgave at fortælle os, hvad der er, mens resten kun er "poesi", dvs., tror man, subjektive udtryk" (p. 55). Hvem ser ikke, at denne "definition" af den franske epistemologi kun formulerer en ret anonym og vag positivisme? Kun denne forveksling kan forklare, hvorfor det senere hedder: "Som mange andre af sin generations filosoffer kommer Foucault fra den positivistiske skole i Frankrig" (p. 99), skønt, som henvisningen til Canguilhem (p. 119 n2) angiver, det er den epistemologiske "skole", gående tilbage til Bachelard og længere endnu, som er på tale. Hvis det imidlertid har nogen mening at kalde denne række filosoffer for en skole, så er det på grund af et fællesskab af en ganske anden karakter: nemlig en forbindelse til videnskabshistorien, som er ukendt inden for snart sagt alle andre end den franske, videnskabsteoretiske tradition. Descombes nævner dette i forbigående, uden at inddrage den bachelardianske definition: "videnskabshistorie kan ikke være empirisk historie" (Bachelard: Videnskabshistoriens aktualitet), en definition som denne "skole" aldrig drager i tvivl. Som historie om de videnskabelige problemfelters konstruktion, er videnskabshistorien essentielt konstruktiv. Og man vil få svært ved, inden for den almindelige (positivistiske eller marxistiske) videnskabsteori, at finde en definition som erstatter det, denne teori tager for givet, med et *constructum*.

Vi kunne fremdrage andre eksempler i Descombes' fremstilling, som peger i samme retning. F.eks. skildringen af den "konkrete filosofi", kort sagt "eksistentialismen", af hvilken idealisten anklages for at være "fritaget for enhver handling" (p. 18): dette er jo kun gadens eksistentialisme, og ikke den sande eksistensfilosofi, som vil begribe mennesket ud fra de handlinger, det allerede indgår i, eftersom det er det "dér", hvor disse handlinger finder "sted". Eller f.eks. beskrivelsen af "strukturalismen", ifølge hvilken digteren "adlyder" hvad "det franske sprog dikterer ham" (p. 73): man måtte i det mindste præcisere, at det ikke drejer sig om en "lydighed", som gør det muligt for filosofen blot at genopvække en udslidt determinisme. Heller ikke i disse tilfælde synes Descombes' diskussion at forfølge de filosofiske bevægelseres egentlige retning. Kan vi hævde, at disse fire eksempler, to "store" og to "små", vidner om én og samme brist i dette forsøg på at skrive historien om fem og fyrre års fransk filosofi?

Henvisningerne til "kritikken" og henvisningerne til "offentligheden" kompletterer hinanden hos Descombes. Denne bemærker i forbindelse med det sidst nævnte eksempel, at det kun er i "offentligheden", strukturalismen forvandles til god, gammel determinisme (p. 93). Forinden har Descombes endvidere talt om fænomenologiens "nederlag" (p. 68), eftersom den "i offentligheden" besejres af psykoanalysen, og senere bliver der tale om den "strukturelle" kausalitets "lammende succes i offentligheden" (p. 113). Hvis vi før kunne anse Descombes' henvisninger til den kritiske opgave for afvisninger, så kan vi her anse henvisningerne til offentligheden for en serie **Verneinungen**: talen skal ikke være om, hvad offentligheden dømmer. Ikke desto mindre gør selve det sprog, hvis nøgleord vi anholdt ovenfor (bebrejdelser, stridigheder, konkurrencer, ambitioner osv.), filosofien til blot og bar genstand for konversation: det er doksografiens sprog. Men dette sprog kan ikke yde tankearbejdet retfærdighed, eftersom det i alt væsentligt henviser enhver filosofisk formation til at indtage en eller anden af de 'positioner', man nu engang synes at være blevet enig om at anse for de eneste mulige i filosofien (deraf kommer vel Descombes' hyppige anvendelse af de skematiseringer, som er så bekvemme i "filosofihistorien": idealisme og materialisme, subjektiv og objektiv...). Ellers forekommer det uforklarligt, at der så ofte i denne bog tales om hvad der bliver succes på bogmarkedet (f.eks. p. 152), eller anderledes udtrykt, det er vanskeligt at se hvilken filosofisk betydning sådanne succeser måtte have. Og endnu mere besynderligt virker det, når et "generationsskifte" annonceres med disse ord: "samtidig begyndte man at høre en anden vise i Paris..." (p. 105). Det forekommer os, at analysen af filosofiske formationer ikke skulle interessere sig så meget for frit i luften svævende ord som for filosofien i dens rette element, altså i teksten.

Imod skik og brug har Descombes anbragt de bibliografiske henvisninger i den franske udgaves begyndelse, som en slags forbemærkning: hvad det her drejer sig om er læsninger. Og måske er det faktisk i læsning, enhver bog består. I hvert fald understreges læsningens tema udmærket af denne foranstillede bibliografi. Men de citerede tekster, af Merleau-Ponty, af Sartre, af Althusser eller af Lyotard, præsenterer igen sig selv som læsninger: af Hegel eller af Marx, af Nietzsche eller af Freud, eller endvidere af Husserl eller af Heidegger. Hvilke navne igen benævner lige såvel store tænkere som store læsere. Tilbage står at udarbejde dette tema om nye teksters fremstilling ved læsning af gamle, om nye formationers fremstilling ved traditionens transformation, kort sagt det står tilbage at vise hvorledes noget andet fremstilles ud fra det samme. Vi skal her gennemgå denne fremstilling i tre etaper.

1) **Oversættelsen** udgør måske den mest ubemærkede, men ikke derfor den mindst bemærkelsesværdige del af den filosofiske udvikling. Dens virke er så meget mere effektiv, som man ikke bemærker det. At de seks navne (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud,

Husserl, Heidegger), Descombes citerer, alle er tyske, kunne være grund nok til i det mindste at nævne oversættelsens problem. Kun tilsyneladende gentager den oversatte tekst den klassiske tekst, som nu bliver kendt "i oversat form". Denne oversatte form, som giver klassikeren en eksistens, den indtil da ikke havde, erkendes ikke i sig selv. Oversættelsen gør læsningens arbejde åbenbart i teksten selv. Med andre ord er oversættelsen ikke kun det, som forener skrift og læsning; man må forstå oversættelsen som selve enheden af det at skrive og det at læse. Derfor har Descombes ret i som noget afgørende at pege på den præsentation af Hegel for franske læsere, som sker med Koyré, Kojève, Wahl og Hyppolite. I og med denne oversættelse begynder allerede fremstillingen af en fransk Hegel, en anden Hegel end den filosof, tyskerne havde kendt i sidste århundrede, eller den, englænderne havde kendt i begyndelsen af vort århundrede, en anden og dog den samme. De tegninger minder kun lidt om hinanden, som giver sig ud for at være filosofens portræt. Og når noterne til (eksempelvis) den franske Aristoteles-oversættelse retfærdiggør dennes ordvalg med, at "Skt. Thomas forklarer, at ...", så betyder dette ikke kun, at Skt. Thomas er Aristoteles' "forklaring", men også, og især, at oversættelsen er thomistisk. Filosofens navn garanterer ikke filosofiens enhed, uden for filosofihistorien og på tværs af landegrænserne. Det er derfor helt misvisende at tale om en "de tre H'ers generation", idet man således bag en trivialitet (dette ubestridelige, at Hegel, Husserl og Heidegger alle er navne, som begynder med H) skjuler hele variationen i de franske læsninger fra årene 1933-1978, en variation, som dementerer enhver kontinuitet, dette formodede triumvirat kunne tænkes udrustet med. For at overbevise sig om dette kan man blot konsultere oversættelserne; man vil da se, at i 1938 oversætter Henri Corbin termen *Dasein* hos Heidegger (*Qu'est-ce que la métaphysique?*) med "*réalité humaine*", hvorimod i 1974 termen *Dasein* i en tekst af Husserls assistent (Fink: *Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl?* oversat af Dider Franck), oversættes med "*être-le-là*": disse forhold skyldes ikke oversætternes personlighed, men epokerne, de lever i.

2) **Kommentaren**, den være sig indførende eller sønderlemmende, erstatter ligesom oversættelsen den klassiske tekst, men markerer samtidig en vis afstand til denne. Man kan betegne kommentaren som en forklarende oversættelse: den søger nok at sige det samme som klassikeren, men på en anden måde; og kommentaren forsøger tillige at fremstille denne mådes berettigelse. Som bekendt tager Hyppolites og Kojèves Hegelkommentarer udgangspunkt i oversættelse, og lader denne oversættelses arbejde fremstå. Således er det at kommentere at skitsere den transformation, som den nye filosofiske formation vil udgøre, ved igen, men på en ny måde, at sige hvad der allerede var blevet sagt. Læseren efterlades af kommentaren ved tærsklen til det klassiske værk, ikke tomhændet, men med et redskab til sin rådighed. Og vist kan læseren, som har lagt vejen over kommentarværket, nu føle sig mindre

ubehjælpssom, men hans redskaber vil dog altid gøre det muligt for ham at beherske klassikeren på bestemte måder, snarere end på bestemte andre. Hvilket dog ikke skal betyde, at den rendyrkede læser af klassikeren er mere uhildet, for kommentaren har på sin vis allerede fundet sted, om så også blot fordi læseren nødvendigvis må forstå det læste ud fra noget, som i forvejen er ham bekendt. Det franske publikum, som i dag læser Nietzsche eller Kierkegaard, læser samtidig, måske uafvidende, Klossowskis eller Deleuzes Nietzsche, eller Philonenkos eller Agacinskis Kierkegaard. Således er tekstmiljøet altid afhængigt af et miljø bestående af læsning; og en filosofihistorie, som kun kender én læsning af hvert klassisk værk, bliver uhistorisk ved at forholde sig til en genstand, som falder uden for den undersøgte periode. Som Althusser præciserede i sine *Éléments d'auto-critique*, så er den Spinoza, som er præsent i hans Marx-læsning, ikke Brunschvicgs Spinoza. Man skal ikke heri se kontroverser blandt interpreter, som ikke angår selve teksterne. Vi kommer tilbage til det: man kan ikke sådan sætte sig ud over den omgivende læsning; og for eksempel at identificere Husserl anno 1929 med Husserl anno 1979 ville være en slem brøler: en anakronisme.

3) Klassikeren står for eftertiden som en opsummering af perioden, og i den forstand afslutter det klassiske værk den her beskrevne cirkel: det klassiske værk danner selv udgangspunkt for oversættelser og kommentarer. Dets selvstændighed eller originalitet skal ikke efterforskes som en art hemmelighed, dets forfatter kunne tænkes at være i besiddelse af. Som klassiker generelt kan det klassiske værk udelukkende defineres som det, oversættelse og kommentar forholder sig til. Ganske vist kan klassikeren, som hos Descombes eksempelvis Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* eller Foucaults *Histoire de la folie*, rumme elementer af såvel oversættelse som kommentar, men dette både-og er netop medvirkende til at definere klassikerens mulighed (også kommentarer bliver klassikere, som i tilfældet *Lire le Capital*). Først når oversættelserne og kommentarerne har forlenet værket med klassikerens virkelige status og uvirkelige aura, kan filosofihistorien træde til med sin bagklogskab. I en vis forstand bliver det sidste da det første, og kun i dén forstand er filosofihistorie bagklogskab: resultatet af dens udledninger, det klassiske værk, er på forhånd givet og velkendt. Når filosofihistorien undersøger det klassiske værk i dets forhold til kommentaren og oversættelsen, sker det imidlertid med henblik på noget, som ikke er givet, men som har fremstilling behov, nemlig den periode af filosofisk udvikling, som klassikeren er udtryk for.

II. PERIODER

"Generationen med de tre H'er er den første generation i det 20. århundrede. Kronologien fortæller os, at repræsentanterne for den-

ne generation fødes i begyndelsen af århundredet (Sartre i 1905, Merleau-Ponty i 1908) ..." (Descombes p. 13). Vi har allerede mødt historicitetens problem i form af forfatternavnets paradoks: navnet garanterer på ingen måde hvad det benævner, på tværs af perioder og landegrænser, eftersom de læsninger, som foretages, indskriver tilsyneladende identiske tekster i forskellige kronologier. Det er derfor nødvendigt, inden "perioderne" behandles, at foretage en "periodisering". Uden videre at henvise til kronologien er utilstrækkeligt. Den første den bedste læser af Le Petit Larousse vil let opdage det uholdbare i ovennævnte skelnen mellem "generationer", thi han vil opdage, at Lacan er født i 1901, dvs. samtidig med repræsentanterne for den "generation", som hans tekster og læsninger jo netop ikke tilhører. Eftersom vi ikke kan gå ud fra den encyklopædiske kronologi, må vi opgive at orientere os ved hjælp af forfattergenerationer og skride til kronologisering af tekster, af læsninger. For den officielle kronologi er og bliver et forhold som dette, at *Critique de la raison dialectique* udkommer samme år som *Histoire de la folie*, et uforklarligt paradoks. Sandt at sige, ved siden af Foucaults "historier" virker den "eksistentielle marxisme" som "en myte" (p. 106). Rettene sagt: den virker som en anakronisme. Sidstnævnte måde at sige det på forudsætter dog konstruktion af en kronologi, som er mere adækvat for de nævnte begivenheder. En sådan kronologi ville næppe ligne dem, som følger de store "tankestrømninger" (eksistentialisme, strukturalisme osv.) og ville næppe altid inddele begivenhederne efter forfattere ("først Derrida, så Deleuze"). Det måtte snarere dreje sig om at skelne mellem forskellige interessesfærer, som de forskellige filosofiske bevægelser aftegner i traditionens tekster.

1. **Dialektik.** I sin introduktion (fra 1948) af Hegels historiefilosofi skrev Jean Hyppolite, at den franske filosofis interesse i Hegels filosofi netop kom af forskellen mellem de to: "Fra Descartes til Bergson synes vor filosofi at modsætte sig historien; den er fortrinsvis dualistisk og søger friheden i subjektets selv-refleksion..." (Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, p. 124). Vendingen til Hegel var allerede, som Descombes angiver, direkte synlig, eller rettere læselig, i den "beretning om de franske Hegel-studiers tilstand", som Alexandre Koyré udfærdigede i 1930 og lod genoptrykke i 1961 - efterfulgt af et post scriptum, som angiver, at i løbet af disse tredive år "er Hegels situation indenfor den europæiske, og særligt franske, filosofi, totalt forandret" ("Les études hégéliennes en France", in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, p. 249). Tilbage står at berette, hvad der navnlig karakteriserede dette brud med den dualistiske tradition.

Man kan danne sig et indtryk af den traditionelle "subjektets selv-refleksion" ved for eksempel at følge Spinozas bevisførelse for, at "et begær, som stammer fra fornuften, ikke kan overdrives" (*Ethica*, IV, prop. LXI, dem.). Spinoza minder om, at 1° begæret, "absolut betragtet", er "menneskets væsen som væsen bestemt med hensyn til en eller anden handling", og om, at 2° "et begær, som stammer fra fornuften", udelukkende kan opstå hos det handlende væsen, mennesket er, "som tilstrækkelig årsag til noget", hvoraf det kan konkluderes, at 3° "et sådant begær ikke kan overdrives", for hvis "dette begær kunne overdrives, ville menneskets natur kunne gå ud over sig selv". Denne bevisførelse er ikke kun anvendelse af et simpelt identitetsprincip: den anvender det simple, det være sig natur eller entitet. Mennesket er væsentligt handlen, derimod hører liden ikke med til dets essens; denne definition implicerer igen definitionen af den "tilstrækkelige årsag", som den "hvorudfra alene, i sig selv, virkningen kan erkendes klart og distinkt" (hvilket igen vil sige, at den utilstrækkelige årsag er den, hvorudfra dette er umuligt: *Ethica*, III, def. I). Det simple, som er på tale her, er fælles arvegods for en hel tradition (genkendelig i skikkelse af monade, simple idea eller impression), hvis første forskrift er Descartes', "ikke at antage noget for sandt, som jeg ikke klart indså var sandt: det vil sige...ikke at sammenfatte mere i mine domme, end hvad der fremstod så klart og skarpt for min tanke, at jeg ingen anledning havde til at drage det i tvivl" (*Om metoden*, II. del). Genstanden for dette afgørende, filosofihistoriske skridt var den simple natur, i det mindste i sidste instans, thi sandheden, dommen udsiger, er i sidste instans intet andet end den certitudo, intellektets skuen eller intuition opnår ved at tage det simple direkte i øjesyn: "vi tager fejl, hvis vi siger, at der er en af disse simple entiteter, vi ikke kender fuldstændig. Thi når vi blot et minimum deraf med tanken...så må man ud fra selve dette faktum konkludere, at vi kender den fuldstændig. I modsat fald måtte man kalde den, ikke simpel, men sammensat" (*Regulae*, XII). Descartes' benævnelse for den reduktion, hvorved han når frem til de simple entiteter, er analyse, hvilket her bliver et nøgleord, som henvisende til hvad den første periode, dialektikkens, definerer sig i modsætning til (se J.-Cl. Piguet: "Les conflits de l'analyse et de la dialectique", in *Annales*, nr. 20, 1965).

Analysen benævner den reduktion, ved hvilken en vis første-filosofi finder sin sidste begrundelse i "den umiddelbare intuition" af de "simple naturer...i sig selv og uafhængigt af alt andet" (*Regulae*, IV). Det "simple" kan være grundlag, fordi det ikke forandres. Således defineres "tingen" helt generelt hos Spinoza som det, som "forbliver i sit væsen" (*Ethica*, III. prop. VI), hvilket selvfølgelig implicerer, at "ingen ting kan ødelægges uden af en ydre årsag" (III, prop. IX). De simple (naturer, entiteter, ting) er givet i en ontologisk separation karakteriseret ved dette, at de ved at indgå i "composition" (Descartes) eller

"collection" (Locke) eller "agrégation" (Leibniz) ikke ændres med hensyn til deres væsen: tingens positivitet er altid tingen iboende; men negativiteten derimod noget i forhold dertil ydre, transcendent.

Når tingene kan udgøre helheder, er det da også kun i kraft af en formidrende, guddommelig instans: det er fra Guds mægtighed, monaderne har deres "suffisance" (*Monadologie*, 18, 47 osv.). Dette punkt kan man se Koyré, Kojève, Wahl og Hyppolite gå ud fra i deres hegelianske opgør med fortiden: "den i sig selv tilbagetrængte kraft må nødvendigvis ytre sig", ja "kraften er, i ytringen (Äusserung), ..såvel varen-i-sig-selv som ytring i denne varen i sig selv" (*Phänomenologie des Geistes*, Ullstein p. 86). Man er hermed, ifølge en af de første franske læsere, nået til frembruddet af "en ny tænkemåde" (Koyré: "La terminologie hégélienne", *Etudes cit.*, p. 193 n. 1), som søger at overvinde forstandens fastlagte kategorier. I disse holdes den ulykkelige bevidsthed indestængt, af disse stækkes dens filosofi (Wahl: *Le malheur dans la conscience*, 1929, p. 54). Når forstandens fikserede tænkning må overvindes, er det imidlertid ikke kun fordi Hegel vil og siger det, men fordi man af Hegels filosofi kan lære, at tingene i sig selv unddrager sig definitheden, "échappent à leur définition" (Wahl, *ibid.* p. 148). Den dialektiske tankes særkende er at være opmærksom på den "inquiétude" (Unruhe), som bor i al virkelighed: "Hegel anser det for nødvendigt at gå videre... og placere nej et i jaet, lade det mangfoldige fremtræde i det ene, det endelige i selve det uendelige" (Koyré: "Hegel à léna", *Etudes cit.*, p. 162). Således er varen ikke simpelthen lig med det, som er: "Varen er uden ro (inquiet), det vil sige varen hviler ikke i sig selv, er ikke sig selv". (*loc.cit.*, n.3), den finite, endelige varen er ikke identisk med sig selv, "est autre qu'il n'est" (*ibid.*, p. 165). Heri ligger efter vor opfattelse denne første periodes særlige radikalitet. Det er ud fra denne forståelse eller reception af dialektikken, man må forstå de første skitser, en vis Hegel-læsning funderes på: den læsning, som ser selve værkets centrum i dialektikken mellem herre og slave, og herudfra søger at overvinde dualiteten subjekt/historie.

"Descartes og især Kant har afsondret (délié) subjektet eller erkendelsen..." læser vi i forordet til Merleau-Pontys hovedværk (*Phénoménologie de la perception*, 1945, p. III). Kun i meget almen og vag forstand lader det sig imidlertid gøre at resumere Merleau-Pontys fænomenologi som et forsøg på at knytte båndet mellem subjekt og historie. Når hans filosofi derimod behandler de kendte fænomenologiske temaer: kroppen, det sansede, varen-i-verden, talen osv., fremstår dens afgørende punkter med større klarhed. Modstanderne, som grupperes under betegnelser som "reisme" (chosisme), "objektiv tænkning" osv., underkastes alle én og samme anklage: deres kategorier overser fundamentalt det fænomenalitetens niveau, ud fra hvilket alene tingenes, objekternes, verden får sin betydning eller mening. For eksempel ville jeg ingen ting kunne se, "hvis jeg så afstande mellem tingene

som ting" (*Sens et non-sens*, 1940, p. 86). Derfor er "den analytiske perception, som giver de isolerede elementer absolut værdi", sekundær i forhold til den umiddelbare perception, som netop ikke giver mig "en sum af auditive, taktile og visuelle fakta", eftersom "jeg på én uopsplittet (indivise) måde sanser...en eneste måde at eksistere på, som taler til alle mine sanser på én gang" (ibid., pp. 87-88). Det samme siges i den senere formulering af Merleau-Ponty, hvormed han vil vise, at betydningen, "la signification", ikke består i den ene eller den anden af sprogets enheder, men altid er "udsat" (en sursis) i forhold til enhver af disse: "ethvert forsøg på at lukke hånden om den tanke, som bor i talen, ville kun efterlade lidt ordmateriale mellem fingrene" (*Eloge de la philosophie*, p. 92, p. 94). På begge de to områder, så forskellige de end måtte forekomme i vor tids filosofiundervisning, perceptionen og sproget, er det en analytisk og en dialektisk perception, som strides med hinanden.

Anderledes udtrykt, analytikken opfattes her kun som et moment, en etape i dialektikken; det er den selvsamme tese, som senere træder frem som udtryk for denne periodes "logicitet": "den dialektiske Fornuft rummer i sig den analytiske Fornuft, ligesom helheden omfatter flerheden" (*Critique de la raison dialectique*, 1960, p. 176). Den kritik af den dialektiske fornuft, Sartre iværksætter, har til formål at undersøge om, og i hvilken udstrækning, dialektikken muliggør en forståelse af den sociale verden som betydningsgivende for eksistensen. Et projekt, som forudsætter den læresætning ifølge hvilken "jeg er mit legeme" (Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, p. 231): dette legeme, hvis karakteristikon er at være "for altid dømt til at udtrykke noget...som et ansigt, selv i hvile, selv dødt" (ibid., p. 516). Uundgåeligt befinder jeg mig i betydningens fyldte rum: "verdens problem, som til at begynde med angår ens eget legeme, er at alt forbliver i den" (ibid., p. 230), således at "dette spørgsmål strengt taget er uden betydning", som søger efter et svar på "hvor historiens kræfter hører op og vore egne begynder" (ibid., p. 202). På helt samme måde afviser Sartre spørgsmålet: "hvor findes da materien, altså den rene væren blottet for enhver betydning?" for simpelthen at svare: "den findes intetsteds i den menneskelige erfaring" (op. cit., p. 247). Vejen til den ældre Sartres lange undersøgelser var blevet åbnet af den unge Sartre, thi hvis jeg'et (i *Critique de la raison dialectique*) kan siges i mindre grad at være herre over sine "egne" handlinger end "serien", "gruppen", "klassen" osv., så skyldes det i første omgang at mit Jeg "ikke er mere sikkert for bevidstheden end de andre menneskers Jeg. Det er blot mere intimt" (*La transcendance de l'ego*, 1936, p. 85). Jeg'et er ikke en parcel, som består isoleret og om hvilken jeg kan have en apodiktisk vished, det er snarere det punkt, jeg ganske vist optager som mit "i verden", men som afsættes af denne historiske, det vil sige dialektiske, bevægelse.

Når vi i omtalen af denne første periode kan antage en terminologi, som taler om dialektik, ja om dialektisering, i stedet

for eksempelvis at tale om "hegelianisme", eller om "marxisme", er det fordi perioden også omfatter tekster af filosoffer, som næppe kan regnes til Hegels eller Marx' "faste læserkreds". Men ligesom Hegel ved forstandsfilosofi forstod hele den nært forudgående filosofi (hovedsagelig dog Kants), som han modstillede sin egen filosofi, således modstiller den netop beskrevne periode sin konception af dialektikken hele filosofien "fra Descartes til Bergson" (og faktisk må henvisninger til Aristoteles, til Kant, i denne periode ofte også læses som henvisninger til Brunschvicg, til Meyerson osv.). Termen "dialektisering" er smedet af Bachelard, til *Dialectique de la durée*. Skønt den dialektik, Bachelard fremstiller, erklærer sig ikke-hegeliansk, i det mindste i *La philosophie du non* (1940, pp. 135-136), så er det dog, på netop det sted, hvor Bachelard skal præcisere, hvad han forstår ved at "dialektisere" den ny videnskabs aksiomer, ikke desto mindre Koyrés Hegel-læsning, han vender sig til (*Dialectique de la durée*, p. 17, p. 92). Og den tese, han forsvarer mod Bergson, en tese ifølge hvilken det negative ikke kan siges at være på baggrund af det negative alene, minder da også betydeligt om den tese, som ville "placere nej'et i ja'et". En påstand, siger Bachelard, kan kun træde frem "på baggrund af negationer" og er altså "på ingen måde synonym med den positive erkendelse" (ibid., p. 14). Erkendelsen "må destrueres først, for at skaffe plads til sine konstruktioner" (loc. cit.). Erkendelsen forudsætter konstruktionen, thi "det umiddelbare fænomen sætter ikke noget problem" (*Le nouvel esprit scientifique*, 1934, p. 71). Hvilket tillige betyder, at det ingenlunde er op til videnskaben at fortælle, hvad der eksisterer, eftersom denne tekst helt og holdent angår et hvordan: "eksistens er ingen ensartet funktion" (ibid., p. 54). Også den bachelardianske kritik er altså, i sidste ende, kritik af det positive (cf. *La poétique de l'espace*, 1957, p. 64), af det umiddelbare, af det givne, på hvilket en hel filosofisk tradition søger at grundlægge sig.

2. **Refleksivitet.** Ved refleksiv analyse vil vi her forstå den måde at undersøge en tanke på, som består i at bedømme denne ud fra de kriterier, den selv, omend måske kun indirekte og implicit, gør gældende for enhver tænkning. Denne slags analyse karakteriserer en bestemt periode, som meget vel kan gælde som blot interregnum, ikke mellem to "generationer", men mellem to formationer, som den ret klart adskiller sig fra. Ganske vist er denne periode eller formation næppe så "betydelig" som de to omgivende, i det mindste ikke hvis dens betydning måles ud fra dens kompleksitet eller rigdom på temaer. Ikke desto mindre har den gjort sig "bemærket", og det endda hos forfatteren til forordet til den franske udgave af den her kritiserede bog. Denne omtaler nemlig i et efterskrift (Montefiore: P.S. til "L'utopie comme terrain du neutre", in koll.: *Le discours utopique*, 1978, p. 354)

et problem, som især har været diskuteret blandt engelske filosoffer, såsom Gilbert Ryle, "i 50erne", og som består i et udsagns selv-referens. "Om ethvert prædikat kan man sige, at enten kan det anvendes på sig selv, eller også kan det ikke anvendes på sig selv. For eksempel: termen "flerstavellesord" er faktisk et flerstavellesord, hvorimod "enstavellesord" ikke er et enstavellesord". Det drejer sig altså tilsyneladende om en bevægelse, som ikke er begrænset til fransk territorium. Det fremgår også af nogle erklæringer, som forfatteren til *The Concept of Mind* fremsætter angående sin bogs anliggende. Det gælder i denne bog først og fremmest om at bekæmpe de "fordoblinger", "spøgelser", filosofien får til at opstå. Når sætninger som "Alle mennesker er dødelige" eller "Nogle mennesker er ikke dødelige" analyseres, gælder det at undgå supposition af entiteter som "alhed", "nogethed" og "intethed" (G. Ryle: *Phenomenology versus The Concept of Mind*, in *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, IV, 1962). Et sådant projekt er ikke nyt, og opfattes da også, i al fald med hensyn til indfaldsvinkel, som forlængelse af Husserls kritik af psykologismen.

Læsningen af Husserl var begyndt i Frankrig omtrent på samme tid (50erne), og var altså noget forsinket i forhold til Husserls rejse til Frankrig i 1929, hvor Husserl havde forelåst sine *Cartesianische Meditationen* for et parisisk publikum (næsten som læsningen af Heidegger er forsinket i forhold til det *Brief über den Humanismus*, som denne allerede i 1946 sender til Jean Beaufret). De franske Husserl-oversættelser begynder at udkomme omkring midten af århundredet (en oversættelse, *Idées directrices pour une phénoménologie*, udgives i 1950 af P. Ricoeur). Dette specielle, men karakteristiske forhold, at netop den "færdigt", eller i al fald næsten til system udformede fænomenologi oversættes først, får betydning for stilen af de Husserl-læsninger, man i første omgang foretager: ingen tvivler tilsyneladende om, at senværkets Husserl, og altså den transcendentale fænomenologi, repræsenterer fuldførelsen af de tøvende undersøgelser, som den unge Husserl foretager uden fuld bevidsthed om rækkevidden af egne opdagelser. Intentionaliteten tilskrives i den franske udformning en egen, vid betydning; det dictum, ifølge hvilken bevidsthed altid er bevidsthed om noget, fortolkes som angivelse af, at enhver erfaring henviser til noget andet end sig selv; man går i sin udlægning fra intentionalitet til refleksivitet. Og den fænomenologi, som netop havde opdaget subjektets transcendent, går videre til beskrivelsen af objektets transcendent (Sartre: *L'être et le néant*, p. 11). "Logikken", som heri følges, er måske mindre den, de tyske fænomenologer havde udarbejdet, end den, som beskriver en vis ironisk solidaritet mellem fænomenerne, og som den første side i *L'être et le néant* formulerer således: "Tilsynekøbststen henviser til den totale række af tilsynekøbststen, og ikke til en skjult virkelighed, hvori alt værendes væren skulle være ophobet".

Hvad vi her kalder "refleksiv analyse", udformes i denne tids franske filosofi navnlig som analyse af moralske fænomener. En

sådan analyse holdes koncentreret om moralens opkomst og virke, eller med andre ord om samvittighedens genese og funktion. Som refleksivitet betegnes i den forbindelse det ene fænomens genskær i det andet, den ene erfarings refleksion af den anden; netop disse reflekser er genstand for den "refleksive analyse". Dette gælder ikke mindst Vladimir Jankélévitchs mikro-analyser af nydelsen, af glæden, af løgnen, af den dårlige samvittighed, såvel som, og i en forbindelse hermed som netop viser, at den moralske analyse ikke er moraliserende, af stilistiske eller retoriske figurer. I snart sagt hvert eneste tilfælde gælder det at definere en vis fordobling: litoten, f.eks., forudsætter, "som enhver ironisk pseudogori...samvittighedens yderste fordobling, uendelig spændstighed, i form af en refleksion, som ikke mere bliver ved genstanden, og ej heller ved sig selv" (*Traité des vertus*, 1953, p. 238); på samme vis er den første løgn, barnet fortæller, "det varsel om dobbelthed", som melder, at "eksistensen i sig selv, én og uvidende, vender sig mod sig selv, så at den bliver for sig selv" (*ibid.*, p. 240). Refleksivitetens anvendelse i analyse går ud fra netop dette: at der findes en "metempiri" i enhver empiri. "Der er i os et princip, spændstighedens, eller den universelle uros, som gør det muligt for sjælen aldrig helt at være sammenfaldende med sig selv, at reflektere sig selv uendeligt (se *réfléchir sur lui-même indéfiniment*); enhver ting kan blive vort objekt, i forhold til ethvert objekt kan tanken blive transcendent: det er *idea ideae* i forskellige "potenser" (*La mauvaise conscience*, 1966, p. 8). Hele perioden igennem baseres afvisningen af de "utilfredsstillende" former for filosofi (det være sig psykologisme, naturalisme, fænomenalisme eller empirisme) på henvisningen til deres manglende evne til at redegøre for enhver erfarings refleksive karakter.

Den regressus ad infinitum, som 'de store metafysiske systemer' (Descartes, Hume osv.) ender i, påvises af en Sartre eller af en Ryle på næppe helt så forskellige måder, som en vis fordom angående filosofiske nationale demarkationslinjer ville formode. For såvel forfatteren til *The Concept of Mind* som forfatteren til *L'imaginaire* og *L'imagination* gælder det om at fremstille det infinitte, som udefra truer de klassiske, filosofiske systemer. Eksempelvis kræver jo forestillingen (*la représentation*), for at forestille (*re-présenter*), en jævnføring med hvad den forestiller (*ce qu'elle représente*), men forestillingen om forestillingens fore-stillingen ville igen hidkalde en sådan jævnføring, og således videre. Den fremgangsmåde, som aftegner sig hos de to forfattere, den ene 'angelsaksisk', den anden 'kontinental', er en og den samme.

3. **Dekonstruktion.** Den sidste af de tre perioder melder sig først og fremmest som et forsøg på igen at læse, men at læse bedre, de selvsamme tekster, som var blevet læst indtil da: altså et forsøg på at gen-oversætte, så sandt Tyskland stadig er oprindelernes land i den franske filosofi. Og for så vidt "franskmændenes

fejltagelse" havde bestået i at opfatte den tyske fænomenologi som blot materiel, til disposition, ja til gratis afbenyttelse for den første den bedste, så bliver det nu "vor første pligt at sønderrive den karikatur af Tyskland, den tænknings karikatur, som vi i de unge år blev opfordret til at tage ved lære af" (G. Granel: *Traditionis traditio*, 1972, p. 19, p. 20). Når man gik fra en filosofi, hvis anliggende havde været at påvise umuligheden af "gratis handlinger", til en tvivl om selve muligheden af en sådan filosofi, var det fordi selve det at "drive filosofi", selve denne teoretiske praksis heller ikke kunne opfattes som gratis. Man bevægede sig henimod en tematisering af filosofien i sin helhed: som filosofisk Tradition. Centrum for disse læsninger, og følgelig tekster, er ikke mere diverse filosofiske projekter, men Filosofiens effekter.

Bevægelsen eller forandringen beskrives bedst ud fra dens første varsel, som består i at tænkningen tilskrives en bestemt opgave: den at være "destruktion af ontologiens historie" (titel på § 6 in M. Heidegger: *Sein und Zeit*). Denne opgave består ingenlunde i at afvise den metafysiske tradition en bloc, men tværtimod i at forkaste den "gratis" brug af denne tradition, som gør den til en rækkefølge af anskuelser, og som følgelig ikke når frem til hvad der alene giver filosofien mening og betydning, og som rækken af anskuelser blot er en følge af, nemlig filosofiens virke som historisk varieret prægning af **væren**. Nærmere bestemt er denne "brug" af filosofien det vage ekko, som vore dage hører af filosofitraditionen, thi når vi i dag er blevet modstandsdygtige over for den filosofiske måde at spørge på, skyldes det, at vi i denne ikke mere ser, hvad der hele tiden mislykkes og derfor atter forsøges, så længe at det danner tradition, nemlig bestemmelsen af **værens betydning**. Opgaven for den, som stadig praktiserer filosofi, er da først og fremmest at indkredse betydningen af traditionens mislykkede forsøg, men idet filosofiens idealer som sådanne holdes ude fra undersøgelsen. At de-konstruere, som Derrida oversætter og udtrykker det. Man søger at vende tilbage fra filosofiens ideale verden til filosofiens tekstualitet. På det programmatisk plan kommer dette til syne ved at fænomenologien erstattes af "grammatologien"; man vil nu holde sig til det skrevne; de filosofiske forsøgs rekonstruktion erstattes af deres dekonstruktion. I stedet for at se de filosofiske tekster som indeholdende hvad de på den ene eller den anden måde siger, hvilket indhold i sin renhed skulle findes hinsides teksten og måden at sige det på, forsøger man at se dette indhold i dets forbindelse med teksten, og som bestående i og med måden, det siges på.

Hvorfor sættes dette tekstens tema således i centrum for den filosofiske undersøgelse? Om ikke fordi denne undersøgelse, som gælder filosofien i dens virkelighed, "la philosophie en effet", først og fremmest beskæftiger sig med at opsøge de virkninger af teksten eller tekstuelle effekter, som understøtter den filosofiske idealverden som et væv (tissu), som et netværk. Dette fremstår

eksempelvis, hvor Leibniz i sine *Lettres à Arnauld* spørger: hvorfor er der noget, snarere end intet? for at svare: fordi der er noget, som er mægtigere end intet! og hvor svarets *potentia* synes fremkaldt af det *potius*, som er indeholdt i spørgsmålets *cui existit aliquid potius quam nihil*? På lignende måde kan man se Platon (selv den første til at anholde "kratylismen"! i *Faidros* lade sjælens guddommeliggørelse fremgå af Sokrates' daimonion: er seerkunsten ikke af guddommelig inspiration, skyldes måske ikke seerens (*μαύτις*) viden (*μαυρίων*) at han i sin *μαύρια* er besat af guderne? Heideggers spørgsmål: hvordan kommer Guden ind i filosofien? synes af den franske filosofiske forskning besvaret således: "par des effets de texte", ved effekter i teksten.

Svaret er mere præcist end som så. Det bør allerførst præciseres, at spørgsmålet i de nævnte tekster var blevet stillet inden for rammerne af skriftet om "metafysikkens ontologiske forfatning" (in Heidegger: *Identität und Differenz*, 1957), hvor den heideggerske analyse gælder de "små forskelle", hvis fællesnævner er die *Differenz*, mellem varen og det værende. Det er denne forskellenes forskel, som alle forskelle, omend nok så "små", adskiller sig fra (dont elles différent) og udsætter (qu'elles différent), det er det samme på fransk, og heraf Derridas differeren, eller for-skelnen, la *différance*, med *a*. Det er om denne oprindelige forskel, ud fra hvilken det værende er i dets forskel fra varen selv, Derrida siger, at den kun kommer til syne for at forsvinde ("La *différance*", 1968, in *Marges*, 1972, p. 6). Men filosofiens navn for det, som kun kommer til syne i og med at det forsvinder, er intet ringere end Gud. Nu kan intet symbolsk system, da det jo netop består af forskelle, jævnfør Saussure, præsentere Gud selv. Det er dermed uomgængeligt for filosofien at kunne indicere, betegne Gud, indefra, midt i det system af forskelle, hvor filosofien udtrykkes: teksten betegner det guddommelige, som fraværende, dvs. som noget, som kan optræde i nærvær, men andetsteds. Således opstår filosofiens specifikke fantasme: "den filosofiske tekst, skønt den faktisk altid er skrevet tekst, rummer, netop som filosofisk særkende, projektet om at udslette sig selv bag det betydningsindhold, den fremsætter og, som regel, lærer" (De la *grammatologie*, 1968, p. 229). At holde sig til det skrevne ord, at forhindre filosofien i at "høre sig selv tale" (*La voix et le phénomène*, 1967, p. 82ff.) i sit eget "diafane" element: selv-nærværet, hvori den vil samle de forskelle, dens tekst består af, til en enhed (kerne, essens el. lign.); at føre filosofien tilbage på dens egen tekstualitet: tympanisér filosofien! (cf. *Marges*, indledn.). Eller: hvordan man filosoferer med hammeren, som Nietzsche sagde, og som den franske filosofi ud fra Heidegger nærmer sig i denne destruktive bevægelse; Nietzsche, som også holder sig til det skrevne - "es ist eine Feinheit, dass Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte - und dass er es nicht besser lernte" (*Jenseits von Gut und Böse*, § 121).

Striden med og mod de filosofiske "effekter" udspilles imidlertid ikke kun på de store teksters område. Den gælder enhver filosofisk instans, også enhver enhed under hvilken filosofien vil resumere ethvert videnskabeligt områdes specifikke forskelle. Videnskaberne lader sig ikke indordne i en eneste art eller genre, opfattet som selve den menneskelige erkendelse eller viden, dét matesiske, som alle forskellige videnskaber skulle kunne deduceres af (J.T. Desanti: *La philosophie silencieuse*, p. 196). Denne strid eller debat efterlader sig de vel nok dybeste spor hos historikerne. Hvis der i dag intet er tilbage af de instanser, som var grundlaget for historiesynet hos gårdsdagens filosoffer og historikere, skyldes det utvivlsomt et vist opgør med den "levende Histories" metafysik.

For metafysikken, kan vi gentage, var forskellenes differerede instans selve disse forskelles fundamentale enhed: selve det Ene, forstået som ens *maximum*. Men selve dette "ene" er i sig selv ladt in-different tilbage, som identisk med sig selv: som ubestemt. På historiens felt tager denne selv-identitet, dette selv-nærvær, skikkelse af "tidens samtidighed" med sig selv og bliver anledning til hvad Althusser betegner som "historisk præsens" (*Lire le Capital*, I, 1968, p. 116), som gør at det historisk forskellige til alle tider kan reduceres til moment af historien. I denne kategori finder vi mulighedsbetingelsen for at bestemme den historiske tid ud fra begrebet, som der her gøres op med, om "tidens homogene kontinuitet" (*loc. cit.*). Således mener den traditionelle historieopfattelse at kunne udføre et "væsens-snit", en operation som ifølge Althusser består i at afsløre samtlige elementer i et historisk moment som "givet i et umiddelbart forhold til hinanden, som umiddelbart udtrykker deres indre væsen" (*ibid.* pp. 116-117), idet ethvert historisk moment er ét derved, at det udgør "begrebets selv-nærvær i et bestemt historisk moment" (*ibid.*, p. 117). Dekonstruktionen af den "hegeliansk" opfattede historiske tid skal genfremstille det historiske, som det virkelig er, "en sammenvævning af forskellige tider" (*ibid.*, p. 130). Historikerens opgave er at sætte sig ud over ideologien om den kontinuert-homogene tid: at konstruere de andre tider, ud fra de "andre brud", "andre rytmer", "andre intervaller", de består i (*loc. cit.*). At konstruere dem, det vil sige at destruere forestillingen om, at den historiske tid lader sig "aflæse umiddelbart" (*ibid.* p. 126).

Begivenhederne påhviler ikke allesammen den "samme kalender" (Foucault: *L'archéologie du savoir*, 1969, p. 205); af dette *dictum* følger det *constructum*, som nu bliver historieskrivningens udgangspunkt. En fremgangsmåde eller måde at skrive på som, da den ikke er traditionelt historisk, også kalder sig arkæologisk eller genealogisk. Det gælder om at undvige historierne evige form, kaldet historien. "Men hvad lærer genealogen, hvis han drager omsorg for at lytte til historien, snarere end at tro metafysikken? At der bag tingene er "noget ganske andet": ikke deres essentielle og udaterede hemmelighed, men den hemmelighed, at de er uden *essens*" ("Nietzsche, genealogien, historien").

Derfor gælder det heller ikke, når der "lyttes" til historien, om at opdage, hvad dens tale skjuler, men om at opdage hvad den faktisk siger. "Man søger altså ikke at gå fra teksten til tanken, fra snakken til stilheden, fra det ydre til det indre...Man forbliver i diskursens dimension" (*L'archéologie du savoir*, p. 101). Fortjenesten, hvis der er en, ved Foucaults "historier", er at undgå enhver henvisning til Historien, en henvisning, som er lig med den fejltagelse, som består i, hinsides ethvert diskursivt væv (*tissu discursif*) at forudsætte en slags basistekst (*texte de base*): "Der findes ingen underliggende tekst" (*ibid.*, p. 157). Således forstået modsætter arkæologien eller genealogien sig ikke det historiske: "den modsætter sig tværtimod den metahistoriske opstilling af ideale betydninger og ubestemmelige teleologier" ("Nietzsche, genealogien, historien"). Historieskrivningen er kun mulig, forsåvidt man undgår opfattelsen af det diskursive som "en ideal og intemporal form, som for øvrigt har en historie", talen er, tværtimod, "helt igennem historisk" (*L'archéologie du savoir*, p. 153), eftersom det er i og med den, selve dens egne formationsregler udformes. Heraf et vist "immanensprincip", som gøres gældende i analysen af diskursen: "on l'interroge en lui-même sur les règles de sa formation", den undersøges i sig selv for sine formationsregler (*ibid.*, p. 105). Eneste "generelle" effekt af de forskellige regler og regelsæt er en vis udelukkelsesmetode: ikke hvemsomhelst kan nåsommelst tale om hvadsomhelst (denne "lovæssighed" fremsættes i *L'archéologie du savoir* og varieres i *Talens forfatning*). Hvad de forskellige systemer for udelukkelse, exclusion (og dermed indlemmelse, inclusion) nærmere består i, kan ingen generel Historie, men kun en hver gang specifik historie sige. For skønt reglerne skaffer os adgang til de genstande, hvis gentagelse de muliggør, og som altså udgør en slags "repetabel materialitet" (*L'archéologie du savoir*, p. 134f og p. 141f), så kan selve disse historicitetens regler aldrig selv blive genstand for gentagelse.

Vi har ikke her, på disse siders begrænsede plads, villet indlade os på en udtømmende behandling af emnet den franske filosofi 1933-1978. "Hvem kan fortælle, hvordan atmosfæren var?" Sigtet har måttet begrænses til: I° at vise, hvorledes det filosofihistoriske studium kan have en rigorøs betydning, hvis selve emnerne for dette bestemmes nærmere (som oversættelse, kommentar, klassisk værk); og II° at vise, hvorledes dette kunne udmøntes på de tre perioder (med overskrifterne dialektik, refleksivitet, dekonstruktion), som efter vor opfattelse udgør de 45 års fransk filosofi, der her er tale om. Trods begrænsningerne mener vi altså i nærværende kritiske oversigt at have genfremstillet de hovedtemaer, studiet af denne filosofiske historicitet, som er lig med en nationalitet, må have til genstand. Tilbage står at sige efter hvilke kriterier der generelt kan skelnes mellem filosofiske nationaliteter.

Note:

Ovenstående artikel var oprindelig et diskussionsoplæg, holdt for en kreds af tidligere studerende ved Université de Toulouse II. Jeg takker Finn Frandsen for opfordringen til i **Slagmark** at præsentere min kritik for et dansk publikum.