

Jens Erik Kristensen

Spøger ånden fra 68 stadig?

- eller historien om opgøret med '68-tænkningen' i Frankrig, der i 1988 blev til et opgør med Heidegger

"Et spøgelse går gennem verden, studenternes spøgelse!" - proklamerede Daniel Cohn-Bendit i juni 1968 i en slet skjult omskrivning af *Det kommunistiske manifest* fra 1848 - "alle verdens magter har forenet sig i en hellig alliance for at mane dette spøgelse i jorden, paven, centralkomiteén, Kiesinger og de Gaulle, de franske kommunister og det tyske politi. Berkeley, Berlin, Tokyo, Madrid, Paris, Warszawa, studenteroprøret griber om sig som en smitsom sygdom. Studenterne har indledt en ompspændende kamp mod de forskellige magter"(1).

Som de fleste vel har opdaget, så holdt dette spøgelse i 1988 sit 20års jubilæum. Ikke desto mindre opstår der til stadighed nye hellige alliancer med det projekt endelig at mane det i jorden. Når 68 stadig spøger, hænger det sammen med, at studenteroprøret blot var et af de mere spektakulære momenter i det, der senere er blevet til det magiske årstal 68; et årstal, hvis historisk-symbolske betydning til tider har nærmet sig den, der er tilkommet andre revolutionære årstal i den moderne verden - 1789, 1848 eller 1917. Ligesom 1789 ikke blot henviser til stormen på Bastillen, men stort set er blevet årstallet for den moderne verdens politiske fødsel - så henviser 68 heller ikke blot til de dramatiske studenteroprør, der kulminerede i Paris' gader i maj 68; det samler i al sin numeriske enkelthed en lang række komplekse begivenheder, der tilsammen markerer et socialt og kulturelt opbrud af langt mere vidtrækkende betydning for de moderne livs- og tænkeformer end det tyve år gamle og forlængst hedengangne studenterspøgelse. Og måske er vi først nu ved at komme tilstrækkeligt på afstand af 68 til rigtig at forstå dette fænomen.

Når man her mod slutningen af 80'erne er begyndt at interessere sig for, hvad 68 egentlig var, så er det næppe kun på grund af et jubilæum - i øvrigt er det heller ikke særligt almindeligt at fejre 20års jubilæer; at 88 overhovedet blev gjort til et jubilæumsår kunne snarere ses som et af indiciene på, at vi befinder os midt i et nyt skred eller opbrud; noget, der igen synliggør og tematiserer 68, fordi det på mange måder kan karakteriseres som endnu et opgør med arven fra 68, vel at mærke ikke længere med den politiske arv fra 68 (studenteroprøret, den venstre-radikale kritik, de revolutionære utopier, det 'nye venstre' osv.), men med den

mere diskrete sociale og kulturelle arv, nemlig den 'hverdaglige' understrøm fra det antiautoritære ungdomsopbrud. Det aktuelle opgør hænger sammen med, at vi tilsyneladende er på vej ind i en ny etisk bølge, en ny etisk besindelse og tækkelighed såvel i hverdagslivets samlivsformer som i den intellektuelle kultur. Først i takt hermed synes 60'ernes antiautoritære brud på former, normer og konventioner nemlig for alvor at have løbet linen helt ud. Arven fra 68 bliver igen synlig, men nu som modspilleren til en nymoralisme og nypuritanisme.

Derfor har det i dette jubilæumsår været lidt svært at blive enige om, hvad der egentlig var grund til at fejre - i øvrigt ligesom man nu i Frankrig har skændtes i flere år om, hvad og hvordan man i 1989 skal fejre 200års jubilæet for Revolutionen - apoteose eller den endelige begravelse? Problemet grunder som før antydet i, at selve årstallet 68 hentyder til så meget (2); det er af gode grunde ikke så ligetil hverken at festligholde eller forholde sig til dette betydningsmættede årstal, hvorfor man da også som regel holder sig til den mere æteriske sammenfatning og blot taler om ånden fra 68. Omend medierne i det forløbne år nostalgisk har forsøgt at mane denne ånd frem hos "dem, der var med dengang", så ved enhver dog, at 68 her i de postmoderne 80'ere primært har haft status af et skældsord. Med dette skældsord sigtes der dog mindre til de faktiske begivenheder end til den generation af venstreintellektuelle, der i tanke og tale, udseende og livsstil endnu skulle inkarnere ånden fra 68 - der ifølge andre stadig, men mere diskret skulle spøge iblandt os som anonym ideologi på linie med f.eks. 'amerikanismen' og 'psykologismen', eller have forpuppet sig i vore offentlige institutioner (3).

Åndemaneri eller ej, ånder er ligesom tidsånder nogle sært u håndterlige størrelser - der desto oftere påkaldes og besværges. Men noget tyder i det mindste på, at vi først her mod slutningen af 80'erne for alvor er begyndt at lægge afstand til 68. For hvad ligger vel den aktuelle tidsånd, der befinder sig i dette vadede mellem postmoderne æsteticisme og etisk nypuritanisme, mere fjernt end ånden fra 68? Og hvad skulle vel poststrukturalisme eller postmodernisme - fornylig betegnet som "80'er-tidsåndens højeste stadium" (4) - i det hele taget have med 68 at skaffe?

Ånden som tanke - endnu et opgør med 68

En hel del, hvis man i første omgang retter blikket mod de seneste års diskussioner i fransk filosofi - de diskussioner, der i øvrigt kulminerede i foråret 88, men i noget så tilsyneladende fjernt fra 68 som spørgsmålet om Heideggers forhold til nazismen. Også her har man de seneste år haft travlt med at gøre op med ånden fra 68, men nu i en lidt mere håndgribelig form, nemlig som *la pensée 68*, 68-tænkningen. Imidlertid tænkes der hermed på en lidt anden ånd eller tænkning, end den vi herhjemme primært forbinder med 68. Det drejer sig nemlig kun i begrænset omfang om marxismen - og hvilken tænkning har, i det

mindste herhjemme, været mere forbundet med 68 end marxismen. Som bekendt blev denne for allerede ti år siden proklameret død i Frankrig, bl.a. af de såkaldte 'nye filosoffer'.

Nej, de afgørende ingredienser i 68-tænkningen viser sig ud over marxismen (vel at mærke i dens franske strukturelle varianter hos Louis Althusser og i Pierre Bourdieus sociologi), at være dét, der herhjemme har haft kronede dage i 80'erne under brede etiketter som postmodernisme, poststrukturalisme eller dekonstruktivisme. Lidt overraskende - set med danske øjne - inkarneres den franske ånd fra 68 nemlig af såvel de nu afdøde Michel Foucault og Jacques Lacan som af levende genfærd som Jacques Derrida, Gilles Deleuze og Jean-François Lyotard. Disse fremholdes i dag som de eksemplariske repræsentanter for den såkaldte 68-tænkning - og det er jo alene af den grund interessant, at ikke mindst disse var hovedreferencerne for en ny generation af danske intellektuelle i deres opgør med den hjemlige 68-tænkning og dens 'marxistiske tankepoliti'.

Når man kan samle denne inhomogene skare af filosoffer under etiketten '68-tænkning', så er det fordi, de har det til fælles, at deres tænkning ikke blot slår igennem og overtager det filosofiske rampelys i Frankrig omkring 1968, men oven i købet påstås at indgå i en konvergerende forbindelse med de politiske, sociale og kulturelle begivenheder, der samles i betydningskomplekset 68. De skulle endvidere, deres forskelligheder til trods, udgøre en konfiguration; der er nemlig tale om en skare af filosoffer, der på trods af deres indbyrdes forskellighed forbindes af én fælles bestræbelse - nemlig opgøret med subjektet - og som i forlængelse heraf finder deres egentlige fællesnævner i en filosofisk anti-humanisme. De forenes desuden af forestillingen om en afslutning på eller en overskridelse af Filosofien (som metafysik, totalitets- eller universalitets-tænkning) til fordel for forskellige andre typer subversiv filosofisk aktivitet (genealogi, diskursanalytik, dekonstruktion osv.).

Dette som et første signalement af en konstellation, der som bekendt stadig spøger og optager mange sjæle her i 80'erne. Vi har hermed også fået antydet nogle af anklagepunkterne i et nyt fransk generationsopgør, der af *Le Nouvel Observateur* allerede i sommeren 1986 blev lanceret som intet mindre end *la grande lessive* - storvasken i fransk filosofi. Der har været mange tilløb til dette generationsopgør gennem de sidste år. Manifestet og det store systematiske anklageskrift blev på den nye generations vegne leveret allerede i 1985 af filosoferne Luc Ferry og Alain Renaut i bogen *La Pensée 68 - essai sur l'antihumanisme contemporain*, som vi derfor senere skal se nærmere på (5).

Når det er værd at lægge mærke til denne intellektuelle storvask, så er det ikke blot fordi den har opreklameret sig som intet mindre end åbningen af "et nyt tænkerum" og indvarslingen af et "nyt klima" i fransk filosofi, heller ikke fordi den gentager de for fransk filosofi så velkendte spektakulære fadermord og kastrationsritualer - velkendt bl.a. fra 68-konfigurationens eget opgør med Sartre

og fænomenologien i 60'erne. Det tankevækkende ligger deri, at dette opgør på det seneste er gledet sammen med, ja, nærmest har fundet sit foreløbige kulminationspunkt i spørgsmålet om Heideggers forhold til nazismen; et spørgsmål, der som bekendt igen blev bragt på banen med udgivelsen af Victor Farias' bog om *Heidegger et le nazisme* i oktober sidste år. "Indsatsen i det, som er blevet til "Farias-affæren" er således klar: på en vis måde drejer det sig her om oppositionen mellem '80'er-tænkningen' og '68-tænkningen'" - hedder det da også næsten triumferende hos den nye generations hovedanklagere Ferry og Renault i deres seneste bog *Heidegger et les modernes*, der udkom i april, da debatten var på sit højeste; triumferende, fordi den nye Heidegger-debat bl.a. har reaktualiseret den kritik, som Ferry og Renault allerede i 1980 rettede mod Heidegger og den 'franske ny-heideggerianisme', hvormed der hentydes til navne som Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Pierre Aubenque o.a.(6). Disse anses i øvrigt for at være den aktuelle videreførelse af 68-tænkningen og har sammen med især Francois Fédier været den egentlige skydeskive i den igangværende Heidegger-debat.

Men hvad har nu dette generationsopgør på den franske scene med Heidegger at gøre og hvorfor bliver Farias-affæren til et symptom på et langt bredere opgør med såvel ånden som tænkningen fra 68? At Heidegger hører til en af ghost-writerne bag i det mindste Foucault, Derrida og Lacan er ikke nogen hemmelighed, men at Heideggers ånd også skulle svæve over de sociokulturelle begivenheder i slutningen af 60'erne virker umiddelbart som et temmelig spøgefuldt postulat? Vi skal i det følgende se, hvordan disse spirituelle forbindelser alligevel etableres - og dermed hvordan opgøret med 68-tænkningen i 1988 kan samle sig i et opgør med Heidegger. Inden da en kort markering af konteksten for dette opgør med 68-tænkningen.

Fornuftens nye tribunaler

Omend det er et opgør, der lover meget, så er der dog først og fremmest tale om en restaurativ besindelse mere end en egentlig ny-tænkning. I overenstemmelse med den nye generations baggrund og selvforståelse har det aktuelle opgør da heller ikke helt tilfældigt antaget karakter af en proces i næsten klassisk juridisk forstand; der er tale om et opgør, der falder sammen med og henter energi fra en rehabilitering af den juridiske såvel som den etiske diskurs. Som følge heraf er man vidne til en ny og omfattende interesse for den kantske transcendentalfilosofi, der gøres til udgangspunktet for en såkaldt "ny debat om rationaliteten"; Kant er igen blevet den egentlige kritikbase, såvel for opgøret med 68-tænkningens som for et korstog mod alle den moderne verdens radikale metafysik-kritikker efter Kant. Det besindige håb knyttes påny til fornuften - f.eks. i form af den videnskabelige *connaissance*, der modstilles 68'ernes mere løsslupne *pensée* (7).

Udgangspunktet er dog først og fremmest den praktiske filosofi eller mere præcist selve forholdet mellem filosofi og politik - og det såvel i opgøret med 68-tænkningens antihumanisme, som i den aktuelle diskussion af forholdet mellem Heideggers filosofi og nazismen. For en ny generation af franske filosoffer synes tiden igen at være inde til at besinde sig oven på et metafysikkritisk og dekonstruktivt syrebad, der er endt i nihilisme, skepticisme eller postmodernistisk æsteticisme, og som med sin uforsonlige afvisning af moderniteten har umuliggjort en praktisk diskussion af retten, demokratiet, etikken og værdierne. Uden transcendentale instanser, påstår man, og uden filosofisk begrundede forestillinger om humanitet og autonomi som universelle regulative idéer lader hverken menneskerettigheder, demokratiet eller etiske normer sig opretholde og forsvare. "Kasserer man referencen til en universel moral eller fornuft, så har handlingen ingen andre fundamenter end individets og dets egne partikulære begrundelser," som historikeren François Furet resumerende udtrykker den nye generations etiske problemer med den gamle - "en utålmodig generation, der vil vende bladet og modsætter sig denne terrorisme, der negerer subjektet for at gøre det til et rent produkt af historiske, økonomiske eller seksuelle determinationer. Ser vi her mennesket, der igen er blevet herre over sine handlinger, sine idéer, sin smag?" (8). Dette peger så konsekvent nok mod en gentænkning eller restauration af ideen om det autonome (rets-)subjekt, som jo om nogen var 68-tænkningens yndlingsoffer.

I kølvandet på dette og i samklang med 80'ernes almindelige individualisme ser man da også en fornyet interesse for den liberal-demokratiske og individualistiske tænkningens historie fra den franske revolution og frem. Heltene hedder ikke længere Marx, Nietzsche eller Freud, men snarere Benjamin Constant, Alexis Tocqueville, Hannah Arendt eller Claude Lefort; kodeordene er ikke længere subversion eller antikapitalisme, men anti-totalitarisme og demokrati; kritikken må forsone sig med det demokratiske univers. Den subversive venstreintellektuelle må vige pladsen for den moralsk ansvarlige intellektuelle, der igen gør Filosofien til universalitetens talerør - eller som Luc Ferry mere præcist udtrykker det i et svar på spørgsmålet om de intellektuelles rolle i dag: "Først og fremmest er det klart, at efterkrigsperioden, der var domineret af den kritisk-intellektuelle figur og inkarneret lige så vel af Sartre som af Foucault, er afsluttet. Efterhånden har de intellektuelle forsonet sig med det demokratiske samfund. De accepterer omsider at kritisere det indefra under henvisning til de løfter, som det skulle holde, men som det ikke holder" (9).

Det er derfor ikke underligt, at hovedreferencen i dette 'nye tænkerum' er Kant, og at et andet symptom på klimaskiftet er en efter franske omstændigheder overraskende stor interesse for Jürgen Habermas, hvis storværk om den kommunikative handling sidste år forelå i fransk oversættelse efterfulgt i år af oversættelsen af *Der philosophische Diskurs der Moderne*; den såkaldte 'nye de-

bat om rationaliteten' er da også et langt stykke af vejen særdeles kongenial med den kommunikative transcendentalisme, som Habermas har forsøgt at sælge til resten af verden de sidste ti-tyve år - ganske vist under benægtelse af transcendentalismen.

Generationsopgøret peger således mest i retning af en restaurativ nyklassicisme, en gentagelse - som Jean-Luc Nancy gør opmærksom på - af et tilbagevendende restaurativt træk i den moderne tænkning: "I løbet af de sidste næsten to århundreder er ethvert fremstød, enhver opbrusen og gæring og enhver innovation i tænkningen som regel blevet efterfulgt af en genkaldelse af de samme værdier: dvs. *værdien i sig selv, mennesket, subjektet, kommunikationen, rationaliteten* osv. - og en genkaldelse af de samme filosofiske dyder, der er nødvendige for at iværksætte disse værdier i en menneskehed, der endelig igen er revaloriseret: *klarheden, ansvarligheden, meddelsomheden* osv." (10).

I forlængelse af dens selvforståelse og retorik lader den aktuelle storvask sig da også bedst beskrive som en art hygiejnisk reaktion på en påstået krise i tænkningen forårsaget af metafysikkritikkens patologiske udskjelser og aporier. Disse påstande fik så for alvor vind i sejlene med Farias' nye 'afsløringer' af Heideggers 'fortiede', men særdeles intime forhold til nazismen, hvilket naturligvis fremmede rengøringsmanien; her er jo rigeligt med 'brune pletter' at gå i lag med. Spørgsmålet er dog stadig, om de kun befinder sig i Heideggers rektorbukser fra 30'erne, eller om de også har plettet hans filosofiske livsværk og dermed såvel 68-tænkningen som hans aktuelle arvtagere i fransk filosofi? Omend den aktuelle debat har fokuseret på Heidegger, så har den nærmest katalyseret en mistænkeliggørelse af stort set al radikal rationalitets- og civilisationkritik efter Kant (11). Som man vil vide fra de hjemlige avisspalter, så har denne ekspansive storvask, ganske vist først med Heidegger som anledning, endda haft sit umiddelbare ekko herhjemme - også her i en renvasket, men nu semiotisk moderniseret kantianismes navn (12).

Når Heidegger på det seneste er rykket så kraftigt i centrum af denne interne franske debat, så har det ud over Farias' bog sin baggrund i, at netop Heidegger efter marxismens tilbagetog anses for at være den sidste store og endnu indflydelsesrige radikale kritikfigur i fransk filosofi. Ferry og Renaut gør da også i *Heidegger et les modernes* opmærksom på, at "sceneriet i virkeligheden er velkendt: dét, som sker med Heidegger i dag, skete med marxismen i 70'erne" (p. 40). Men først med Farias' afsløringer er det blevet muligt og påtrængende at gennemføre dette endelige opgør med Heidegger; først hermed kunne det komme til en lige så spektakulær gentagelse af 'de nye filosofers' totalitærismekritik mod marxismen i 70'erne. Derfor må de præcisere, "at når denne afdækning af båndene, som i det ene tilfælde såvel som i det andet forbandt de to største former for kritisk tænkning i vor tid med totalitære eventyr, udspiller sig på medie-scenen, så må det ingenlunde få os til at glemme det grundlæggende: at den totale

kritik af den moderne verden, hvad enten den udføres i en strålende fremtids navn eller som en traditionalistisk reaktion, er strukturelt ude af stand til at påtage sig de løfter, som også er modernitetens, fordi den i det demokratiske projekt uundgåeligt øjner prototypen på ideologi eller metafysisk illusion. Hvordan i øvrigt undgå at se, at der mellem 'kollaborationen' og den eksterne kritik eksisterer muligheden for en intern kritik, som ville bestå i at denuncere positiviteten i det demokratiske univers under henvisning til de løfter, som dette univers aldrig ophører med at give os uden altid at holde dem" (p. 40).

Dette sidste udsagn resumerer Ferrys og Renauts efterhånden ti år gamle projekt, der går ud på at udvikle en rationel og immanent kritik af de moderne samfund (13). I dette projekt har forholdet til og kritikken af Heidegger hele tiden været central, også før de nye afsløringer. Vi skal derfor se, hvordan de igennem dette kritiske projekt efterhånden får lanceret forestillingen om en *pensée 68* som en afgrænselig konfiguration i fransk filosofi, der konvergerer med begivenhederne i 68. Heraf vil det også begyndende fremgå, hvilken rolle Heidegger tænkes at have haft i denne konfiguration.

80'er-tænkningens Dupont og Dupont

Som nævnt er Luc Ferrys og Alain Renauts bog om *la pensée 68* på det nærmeste blevet samlings- og referencepunktet for dette i øvrigt alt andet end en-tydige generationsopgør. Det er fremfor alt dem, der har stået fadder til dette konstrukt *la pensée 68*. Når der er god grund til at se nærmere på netop dette anklageskrift, så skyldes det først og fremmest, at det på trods af sin polemiske og pamfletagtige karakter faktisk også indeholder både seriøse og tankevækkende diskussioner af såvel Foucault, Derrida, Lacan og Bourdieu og aporierne i deres tænkning. Desuden forsøger de faktisk at relatere denne konfiguration til 68 som socio-kulturel fænomen og dermed gøre konnotationen berettiget. De leverer i denne forbindelse en interessant diskussion af forholdet mellem 68 og 1980'erne, altså af den tvetydige arv fra 68; og endelig vil jeg mene, at det er rimeligt at betragte Ferry og Renaut som eksemplariske repræsentanter, ikke blot for en ny filosofisk generation i fransk filosofi, men også for en ny tidsånd, der ingenlunde inskrænker sig til fransk filosofi; i deres forsøg på at udarbejde et konstruktivt alternativ til den destruktive 68-tænkning gør de krav på at repræsentere en ny politisk generation og ungdom - den der bl.a. markerede sig med 'det 2. studenteroprør' i december 1986. De mener her at kunne kritisere 68-tænkningen ud fra dens egne etiske og socialhistoriske konsekvenser, som de bl.a. ser i opkomsten af 'la bof-génération' - den vi kender herhjemme fra snakken om den apatiske, narcissistiske og apolitiske nå-generation fra begyndelsen af 80'erne. De hilser dog netop denne generation velkommen, fordi den med sin individualisme samtidig peger på nødvendigheden af en genoptagelse og revurdering af rettens og etikkens diskurser og dermed også af humanismens og de



Det er ganske rigtigt humanismen, man slår ihjel. Ikke i en atmosfære af sammensværgelse eller skyld, men glad, stille og roligt, ligesom man skiller sig af med noget gammelt skrammel, der ikke er så pænt længere, men hvis grimhed man ikke opdagede, fordi det var så tæt på. Foucault og Derridas medkæmpere bryder et forseglet skab op, hiver liget frem, som var begyndt at lugte - Mennesket med stort M - og smider det atter tilbage i fællesgraven. Filosofer, sociologer, psykoanalytikere og lingvister proklamerer i fællesskab, at myten om subjektets autonomi nemt gjorde det muligt at drukne de strukturelle netværk i tågen, som former og sammenholder kulturen, udskiller det imaginære, artikulerer sproget, påtvinger normerne, forbyder tænkningen, drejer den bort fra dens genstand. De "humane" videnskaber giver afkald på deres tillægsord for at blive "sociale".

Citat fra *Génération*. Bd. I. Les années de rêve (1987)
- en dokumentarroman af Hervé Hamon og Patrick Rotman

mokratiets idealer. 80'ernes individualisme har altså påny sat subjektet på dagsordenen - nemlig det subjekt, der igen er begyndt at insistere på sin ret. Derfor drejer det sig filosofisk om at rehabiliterer det klassiske rets-subjekt.

Man fornemmer hermed den tidshistoriske baggrund for deres korstog mod 68-tænkningen. De henviser selv til denne kontekst i bogen *68-86 Itinéraire de l'individu* (1987), som er skrevet i anledning af studenteroprøret i december 1986: "Efter kritikken af traditionerne og hierarkierne i de store messianske projekters navn kom tiden for en omsorg for sig selv, men også for en ny forpligtelse til hos sig selv via argumentation at finde midlerne til at retfærdiggøre de værdier, til hvilke man henholdt sig. Den kritiske ånd fra Maj 68 har altså som konsekvens haft en nødvendig revurdering af retten som indispensabel ramme for al argumentation - og det via en af disse effekter, som man her næsten turde kalde pervers" (p.74).

Såvidt den tidshistoriske baggrund for kritikken, der peger på en ny etisk besindelse, som de imidlertid partout vil gentænke universalistisk gennem en rehabilitering af den juridiske diskurs og retssubjektet. Dette skyldes ikke mindst deres mere specifikke filosofiske baggrund og motiver, og disse røbes allerede i deres genealogiske konstruktion af 68-tænkningen, i deres iscenesættelse af kritikkens objekt.

Antihumanismens genealogi

Det kritisable moment ved 68-konfigurationen bliver på denne baggrund dens dekonstruktion af subjektet og dens uforsonlige filosofiske antihumanisme, dens forestilling, kort sagt, om 'menneskets død' - dels som subjekt, dvs. som grund eller årsag til sine videns- og betydningsdannelser, som suveræn og autonom i sine handlinger - og dels som formål og værdi i sig selv, i form af de humanistiske idéer om, at menneskeheden har et højere formål, der skal realiseres i historien. Denne fælles 'tese' tillader ifølge Ferry og Renaut "at samle så forskelligt inspirerede filosofier som marxismen på den ene side og den nietzscheanske heideggerianske og freudianske dekonstruktion på den anden. Det grundlæggende motiv udgøres entydigt af intentionen om en kritik af subjektiviteten: denne kan tjene som fællesnævner, da subjektiviteten snart forbindes med den borgerlige-monadiske egoisme, snart med den i den moderne metafysik udviklede opfattelse af mennesket (qua subjekt-metafysik, som gør mennesket til alfa og omega for enhver realitetsvurdering). Således kunne man enes om at forkynde menneskets død som subjekt."

Denne forkyndelse var de nævnte 68'ere imidlertid ikke ene om; i betragtning af, at alle de implicerede parter (Foucault, Derrida, Lacan og Althusser) eksplicit vedkender sig den afgørende indflydelse, som humanvidenskabernes udvikling i det 20. århundrede har haft for deres 'grundlæggende motiv', så undrer det, at navne som f.eks. Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil eller den strukturelle

tænkning generelt, endsige den franske epistemologi, overhovedet ikke nævnes i Ferry og Renauds fremstilling af dette konfigurative motiv. Man behøver blot tænke på Althussers og Foucaults nære tilknytning til epistemologien, på Lacans og Derridas til den strukturelle lingvistik - eller f.eks. på Lévi-Strauss' egen kritik af Sartre og den "transcendentale humanisme" i slutningen af *La pensée sauvage* i 1962. Ferry og Renault sonderer her tilsyneladende mellem en blot metodologisk og provisorisk decentrering af subjektet og så en egentlig dekonstruktiv kritik af subjektiviteten, men denne skelnen ekspliciteres ikke hos dem. Derfor ser de bort fra det 20. århundredes generelle videnskabelige, men også litterære eller æstetiske problematiseringer af subjektet, som man f.eks. finder hos Maurice Blanchot, Georges Bataille eller Roland Barthes. Heri afviger de tydeligvis fra den bog, der diskret har udgjort forlægget og ophavet til deres konstruktion, nemlig Mikel Dufrennes *Pour l'homme* fra 1968 (14).

Uden at placere 68'erne i denne videnshorisont, og uden i øvrigt at spørge til de tidshistoriske baggrunde og motiver, så reducerer Ferry og Renault i stedet dette antihumanistiske motiv til dets rent filosofihistoriske genese; for alle figurerne skulle det nemlig gælde, at der blot er tale om en "hyperbolsk gentagelse af tysk filosofi" - ja, "langt fra at være et originalt fransk produkt så er 68-tænkningen resultatet af en mere eller mindre kompleks anvendelse af temaer og teser lånt fra tyske filosoffer - dvs. hovedsagelig Marx, Nietzsche, Freud og Heidegger." 68-tænkningens tilstræbte originalitet skrumper ind til blot at være radikaliseret åndelig besmittelse fra de tyske bedstefædre - "snarere end et originalt og skabende moment i tænkningens historie er der altså tale om en simpel epigonal udvækst (excroissance) af tysk filosofi." Og her finder vi så selve kilden til misèren, for "netop herved synes deres specifikke antihumanisme at være opstået". Som så meget andet ondt i fransk historie, så kommer altså også antihumanismen fra Tyskland, nærmere bestemt fra de dele af den efter-kantianske tyske filosofi, der allerede i ansatser havde problematiseret subjektet og peget på dets decentrering; problemet med de franske epigoner er oven i købet, at de stilistisk slører deres arv.

Med identificeringen af disse fire tyske 'Urhebere', Marx, Nietzsche, Freud og Heidegger, udskiller der sig en fireleddet konfiguration; Foucault kan fremstilles som den eksemplariske repræsentant for 'den franske nietzscheanisme', der desuden repræsenteres af Deleuzes begærs- og Lyotards intensitetsfilosofier i 70'erne, dog mindre originalt og spidsfindigt end Foucaults, der netop stilistisk formåede at 'sløre' en filosofisk inspiration fra både Heidegger og Nietzsche, idet han omsatte den på et nyt analysefelt.

Derrida derimod skulle i en mere forkrampet tilsløring repræsentere den rendyrkede 'franske heideggerianisme', han skrumper i Ferrys og Renauds storvask ind til den simple formel: "Derrida = Heidegger + Derridas stil". Sammen med Lacan, som repræsentant for den 'franske freudianisme', udgør Foucault og Der-

rida den ene og stadig indflydelsesrige fraktion, den metafysikkritiske 'difference-filosofi'; deres egentlige filosofiske kilde og ghostwriter skulle nemlig være Heidegger med hans påpegning af den ontologiske differens og hans opgør med subjektfilosofien og humanismen. Denne Heidegger-fraktion har så præcist i dag overlevet den anden, nemlig den 'franske marxisme', der dog oprindeligt, især hvad Althusser og hans ideologiproblematik angår, var kongenial med difference-filosofien. Marxisme-fraktionen udgjordes af Althusser selv, men han forekommer Ferry og Renault lidt for altmodisch at bruge kræfter på, så i stedet får sociologen Pierre Bourdieu nok den skrappeste tur som en hensynende fransk marxismes eksemplariske figur i dag.

Man forstår nu bedre, hvorfor det er Heidegger, der er i centrum for deres kritik af antihumanismen, hvorfor opgøret med 'l'antihumanisme contemporain' allerede i 1985 må gå ud over Heidegger. Det er da også karakteristisk, at de netop tager afsæt i Heidegger i bogens konstruktive slutkapitel med overskriften 'subjektets genkomst'. Ferry og Renault vil nemlig 'redde' subjektet og autonomien efter dekonstruktionen, først og fremmest over for en total 'restløs' objektiverende dekonstruktion, som i den marxistiske tradition, men netop med udgangspunkt i en kantiansk læsning af Heideggers bestemmelse af mennesket som *Dasein*, som åbenhed, en åbenhed og ek-sistens, som det ifølge Ferry og Renault kun giver mening at tale om med en forestilling om autonomi.

Problemet med deres genealogi over antihumanismen er imidlertid, at Ferry og Renault desværre ikke ulejliger sig med en overvejelse over, hvorfor disse franske filosoffer i 60'erne fandt det nødvendigt at radikaliserer netop disse fire tyske filosoffer, der hver på sin måde allerede havde peget på en decentring af subjektet i anonyme strukturer eller processer (hhv. i produktionsforholdene, viljen til magt, det ubevidste og *Dasein* /Væren), eller hvorfor indsigten i subjektets decentring bliver til et egentligt opgør med subjektet og til en antihumanisme? I stedet for f.eks. at se den i sammenhæng med subjektets og humanismens generelle krise i det 20. århundrede, får de antihumanismen til at fremstå helt kontekstløst som et simpelt valg eller en blot stilistisk (fransk) hang til filosofisk originalitet og radikalitet; de reducerer hermed et af de afgørende politiske og filosofiske problemer i det 20. århundrede til et spørgsmål om 'dårlig tysk indflydelse' og venstre Seinebreds luner.

Det ligger uden for denne artikels rammer at forsvare 68-tænkningen, men det bør dog bemærkes - for at afdramatisere de værste forestillinger om disse 'antihumanister' - at deres generelle modvilje mod humanismen såmænd ikke skyldtes nogen speciel hang til det barbariske. Der var ikke tale om et filosofisk plaidoyer for inhumaniteten, men snarere om en række begrundede mistanker mod humanismen selv, da de højtbesungne moderne humanistiske fortællinger om menneskehedens universelle formål, fremskridt og lykke tilsyneladende hverken var nogen garanti mod barbariet eller helt uden skyld i inhumane tildra-

gelsler og tendenser i den moderne vestlige verden eller i forbindelse med denne kulturs globalisering. Mistanker, der blev til mistro med indsigten i de humanistiske frigørelses-fortællingers historiske fallit og fiasko, hvad angik selve deres mål: universelt at realisere humaniteten i og for menneskene.

I udgangspunktet kan man sikkert tale om en generation af 'skuffede humanister', der dog ikke var ene om at registrere humanismens krise. Når denne skuffelse og mistro efter 2. verdenskrig blev til en kritisk distance, så hang det heller ikke kun sammen med opdagelsen og importen af nye antihumanistiske inspirationskilder (Heidegger og Nietzsche), men også med det, som Foucault på generationens vegne i 1969 karakteriserer som en lede ved "denne humanisme, som i årene efter 2. verdenskrig retfærdiggjorde såvel stalinismen som de kristelige-demokratiske partiers hegemoni - denne samme humanisme, som vi fandt hos Camus og Sartre osv. Når alt kommer til alt har denne humanisme jo været lu-deren for hele den moderne tænkning, hele kulturen, moralen og politikken de sidste 20 år - og når man nu holder den op for os som et dydseksempel, så anser jeg det for en provokation!"

Denne historisk-politiske kontekst forklarer ganske vist ikke, hvorfor det skulle blive filosofisk nødvendigt at lade mistanker og mistro slå om i en egentlig antihumanisme. Men den peger i det mindste på, at antihumanismen i 60'ernes franske filosofi med rimelighed kunne diskuteres som en specifik reaktion på humanismens generelle krise i det 20. århundrede. Diagnosticeringen af denne krise er som bekendt ikke forbeholdt fransk filosofi; den finder man også i Frankfurterskolen, eksemplarisk i *Oplysningens Dialektik*, i fænomenologien og eksistensfilosofien, hos Husserl i *Krisis* såvel som hos Sartre og Merleau-Ponty og mange andre. Som en egentlig humanismens krise er den dog skarpest diagnosticeret i Heideggers filosofi i en diagnose, der skiller sig ud fra de andre, da den anfægter selve substansen i humanismen og ikke blot truslerne mod den eller dens manglende historiske realisering. Her er humanismens krise som bekendt forbundet med udbredelsen af teknikken, men således at teknikken som *Gestell* netop tænkes som fuldendelsen af den subjektivitets-metafysik, som humanismen selv tilhører og historisk har fremmet ved metafysisk at definere mennesket som subjectum, som centrum for og herre over det værende, der reduceres til objekt for beherskelse.

Denne diagnose er afgørende for 68-konfigurationen og deres filosofiske reaktion på humanismens krise, og i den henseende er Heidegger central for forståelsen af den moderne antihumanisme. Men antihumanismen får først sin specifikke franske udformning og radikalitet, hvor den under inspiration af Nietzsche ledsages af en egentlig dekonstruktion og subversion af subjektet. Først her forbindes antihumanismen med 60'ernes antiautoritære oprør, hvilket nok klart kommer til udtryk, når Foucault i 1971 med slet skjulte Nietzsche-referencer bestemmer humanismen som "helheden af de opfindelser, der er ble

**Nr. 9**

"Tilbage til Kant!"

Nr. 12

Martin Heidegger.

Nr. 10

Clausewitz, Freud, Ricoeur & Derrida.

Nr. 13

Den franske revolution
/Machiavelli (udk.1989).

Nr. 11

Mellemkrigstidens København/Benjamin.

Nr. 14

Jødisk tænkning i det 20.
århundrede (udk.1989).

Løssalg 80,- Dkr; favorabelt abonnement: 2 numre 130,-; 4 numre 260,-

Slagmark - Tidsskrift for idéhistorie

Postbox 1058 DK-8200 Århus N. Danmark.

Postgiro: 5 26 83 70

vet opbygget omkring de underkastede suveræniteter: sjælen (suveræn over legemet, underkastet Gud), samvittigheden (fri på dommens område, underkastet sandhedens orden), individet (suveræn indehaver af rettigheder, underkastet naturens love eller samfundets spil), den grundlæggende frihed (indadtil suveræn, udadtil 'i overensstemmelse med sin skæbne')"; han kan derfor præcisere, at "humanismens hjerte er teorien om subjektet (i ordets dobbelte betydning: som suveræn og som undersåt)", og at det derfor drejer sig om at gøre op med den 'bliven gjort til subjekt', hvilket han på dette tidspunkt mener kan foregå på to måder: en som "subjekt-afkastende (*désassujettissement*) frisættelse af viljen til magt, dvs. den politiske kamp som klassekamp, eller også bestræbelserne på destruktionen af subjektet som pseudo-suveræn, dvs. et 'kulturelt' angreb: ophævelse af seksuelle tabuer, indskrænkninger og opdelinger; kollektive livspraksisser; ophævelse af forbuddet mod stoffer; opbrydning af alle forbud og indespærringer igennem hvilke den normative individualitet konstitueres og sikres. Jeg tænker på alle de erfaringer, som vor civilisation har forkastet eller tilladt i litteraturen."

I deres noget reduktionistiske genealogi over 68-tænkningen diskuterer Ferry og Renaut praktisk taget hverken dette mere principielle og ingenlunde specielle franske problem, som humanismens krise udgør i det 20. århundrede eller den nietzscheanske baggrund for dekonstruktionen af subjektet. De er ude efter Heidegger som den samlende figur bag 68-tænkningen. Styrken i deres læsninger, som jeg i øvrigt ikke her skal gå i detaljer med, ligger i stedet i den immanente afdækning af aporier i de enkelte positioner. Deres afgørende anke er nemlig, at 68'ernes metafysik-kritiske opgør med subjektet og humanismen krampagtigt benægter den 'rest' subjektivitet, der alligevel titter frem; en rest, som de påviser allerede hos Heidegger, og som netop kunne være udgangspunktet for en genoptagelse af etikken. Hvis enhver forestilling om subjekt og autonomi derimod restløst identificeres med metafysik eller ideologi, så bliver det filosofisk umuligt at forsvare menneskerettighederne - og præcist her finder vi det egentlige filosofiske motiv for deres kritik, nemlig kravet om en filosofisk humanisme til forsvaret for menneskerettighederne.

På jagt efter en ny absolut referent

Det er vigtigt at have in mente, at Ferry og Renauts institutionelle baggrundshorisont er den politiske filosofi (15). Siden slutningen af 70'erne har de på forskellig vis arbejdet på en refundering af den politiske filosofi, og fra begyndelsen af 80'erne bliver dette projekt yderligere tilskyndet af bl. a. begivenhederne i Polen og den franske diskussion om menneskerettighedernes status. For Ferry og Renauts vedkommende munder det ud i et forsøg på at rehabilitere retsfilosofien med udgangspunkt i en filosofisk nybegyndelse af menneskerettighederne. Denne nybegyndelse skal over for og i modsætning til diverse radikale moderni-

tetskritikker muliggøre en intern kritik i og af de moderne demokratiske samfund.

I forlængelse af bl. a. Claude Lefort insisterer de på, at menneskerettighederne må betragtes som konstitutive for den moderne politiske og juridiske diskurs. Derfor må de i første omgang gøre op med den marxistiske forestilling om, at disse blot skulle være formelle og ideologiske individ-rettigheder, der udelukkende tjener den herskende klasse og som juridisk ideologi skjuler det borgerlige samfunds udbytning. Over for sådanne og andre former for historicistisk eller positivistisk relativisering insisterer de - ligeledes med Lefort - på en ny-absolutering: "for at diskursen om menneskerettighederne kan udøve sin kritiske funktion over for positiviteten, over for den etablerede magt, så er det indlysende, at disse rettigheder må tænkes i relation til en menneskets abstrakte essens, samt at denne ubestemte idé om mennesket som menneske må kunne udgøre en værdi, der er højere end alle de bestemmelser, der påtrykkes mennesket af en epoke, af den sociale status eller af nationale tilhørsforhold" (16).

Argumentationen er i al korthed den, at fra og med det øjeblik de historisk blev proklameret, har menneskerettighederne, i kraft af deres "fiktion om det ubestemte menneske", selv installeret en universaliserbar forestilling om en abstrakt og overhistorisk menneskelig 'essens', et menneske "sans phrase"; det er dog først med valoriseringen og universaliseringen af dette 'ubestemte menneske' i en indispensable filosofisk humanisme, at disse rettigheder kan fungere som absolut referent og uomtvistelig sidste appelinstans i den juridiske diskurs. Hermed skulle denne så i øvrigt være immuniseret over for enhver historicistisk eller positivistisk relativisering.

I al sin enkelthed skulle det således være muligt at deducere sig fra menneskerettighedernes historiske og situationelle proklamation til en filosofisk humanisme. Ferry og Renaut finder en referent uden for filosofien, nemlig en historisk-politisk proklamation, hvis affødte idé de derefter hæver ud og transcendentaliserer i en procedure, der næsten svarer til Kants kopernikanske vending, blot spørger de ikke om, hvorfor fysikken er sand, men hvorfor menneskerettighederne gælder universelt. Og det gør de i kraft af denne substansløse idé om mennesket som ren mulighed, frihed eller transcendens; en idé, der må gælde alle mennesker og dermed kan universaliseres. Igennem en sådan transcendentalisering kan menneskerettighederne så få status som konstitutiv ramme for den juridiske og den kritiske diskurs såvel som for det moderne demokrati.

Hermed har vi altså fået fremtryllet noget i retning af en absolut referent. Det skulle nu være indlysende, hvorfor det bliver Ferry og Renaut så magtpåliggende at gennemføre et opgør med den filosofiske antihumanisme, der har anklaget enhver humanisme for at universalisere en historisk partikulær og metafysisk forestilling om menneskets essens og mål. De præciserer deres ærinde i forordet til *La pensée 68*, hvor det hedder, at "problemet, formuleret i al sin akutte skarphed,

faktisk består i at opsøge betingelserne for det, som kunne være en ikke-metafysisk humanisme. Men andre ord, det må dreje sig om at give det løfte om frihed, der er indeholdt i humanismens fordringer, en kohærent filosofisk status - fordringer, som med humanismens bliven til metafysik - meget fjernt fra hvad 68-tænkningen naivt troede - ikke er sandheden om den, men igennem hvilken den snarere blev forrådt. At dette må være det egentlige filosofiske problem for den aktuelle tænkning, vil man kunne overbevise sig om, når man forstår, at det på samme tid vedrører spørgsmålet - på det politiske niveau - om subjektivitetens status i demokratiet, og om fornuftens status i sin relation til den Anden på det spekulative niveau" (p. 24).

Dette er det akutte filosofiske motiv bag korstoget mod 68-tænkningen og dens antihumanisme. Det drejer sig dog ikke om at hælde 68-tænkningen og dens delvist berettigede kritik af subjektiviteten ud med badevandet, for "den franske filosofi fra slutningen af 60'erne har trods alt, om det så kun skulle være i det omfang, hvori den heideggerske dekonstruktion af moderniteten ofte har været dens bestemmende komponent, haft den fortjeneste (om overhovedet nogen, så vil det være denne) at problematisere det metafysiske grundlag for den traditionelle og naive humanisme." Men 68-tænkningens reduktive fejltagelse er, at den forveksler enhver mulig humanisme med denne 'naive og metafysiske humanisme', dvs. en antropologisk eller substantiel humanisme. Heroverfor hævder Ferry og Renault, at en ikke-metafysisk humanisme er mulig, nemlig i form af en humanisme, der præcist er "benægtelsen af at tillægge mennesket en essens eller at fængsle det i en historisk eller naturlig definition (...). Hvis begrebet humanisme har en mening, så er det denne: menneskets egentlighed er ikke at have nogen egentlighed, menneskets definition er ikke at have en definition, dets essens er ikke at have en essens" (16). Under reference til Rousseau, Kant og Fichte, Husserl og Sartre hævder de i stedet, at menneskets 'egentlighed' er dets evne til i friheden at transcendere enhver tilskrivning af en essens: "mennesket alene er et intet", præciserer de med Sartre, hvorfor "den autentiske humanisme også er en eksistentialisme" (17). At 68-tænkningens filosofiske antihumanisme overser dette, er ifølge Ferry og Renault et resultat af deres overdrevne opgør med subjektmetafysikken; og det er årsagen til, at f. eks. Philippe Lacoue-Labarthe kan slippe af sted med at påstå, at selv nazismen var en humanisme, og at 'nye heideggerianerne' med Derrida i spidsen kan forsvare den sene Heidegger med, at hans nazistiske engagement var et resultat af manglende radikalitet i hans opgør med humanismen og subjektmetafysikken (18). "Denne tese er fransk filosofis aktuelle fejltagelse" (p. 12), hedder der kort og godt hos Ferry og Renault, der hermed har antydnet, hvorfor den aktuelle Heidegger-debat er led i deres opgør med 68-tænkningen.

Nu var den filosofiske antihumanisme imidlertid ikke det eneste anklagepunkt mod 68-tænkningen. Der var også dens filosofiske medvirken til den socialhisto-

riske opløsning af subjektet, og netop dens 'restløse' opløsning af det autonome subjekt i dets heteronome andethed udgør forbindelsesleddet mellem antihumanismen og de kulturelle tendenser fra 68 og frem til i dag. Det er da også på dette punkt, at de får etableret en noget overraskende *french connection* mellem Cohn-Bendits spøgelse, *la pensée 68*, 80'ernes individualisme - og Heidegger!

Antihumanismen og Maj 68

De fleste af de her anklagede filosoffer tillægger Maj 68 en vis betydning for udviklingen i deres tænkning, men det er dog ikke umiddelbart indlysende, at antihumanismen kan gøres til den teoretiske overbygning til et oprør, der ikke mindst i de aktionerendes egen selvforståelse tog sig ud som et forsvar for det autonome subjekt over for et tinglig- og umyndiggørende system. Var der ikke netop tale om en militant og offentlig humanisme, der formulerede socialistiske utopier og prædikede solidaritet og kollektive idealer - i modsætning til 80'ernes politiske apatiske individualisme?

For alligevel at gøre den stærkt konnotative betegnelse 68-tænkningen idéhistorisk berettiget lancerer Ferry og Renaut derfor en længere diskussion af fænomenet 68. Støttende sig til sociologen Raymond Aron fremhæver de, at Maj 68 mere end progressiv revolutionær begivenhed var den politiske kulmination af et langt bredere opgør med kulturelle normer og institutioner, og som sådan afspejlede den generelle samfundsmæssige modernisering i efterkrigstiden. Det afgørende var imidlertid, at dette oprør politisk forblev et proklamatorisk spøgelse og netop aldrig udmøntede sig i reelle og kraftfulde politiske alternativer eller erstatningsvisioner. Hvor 68 derimod sejrede var det i form af en generaliseret, men mestendels uforpligtende antiautoritet og i en libertær-anarkistisk forestilling om, at alle former for kollektive normer og nødvendigheder kunne brydes ned. Heri ser de også en af grundene til den hurtige opløsning af 68-bevægelsen som kollektiv politisk bevægelse.

Fra en problematisering af alle overleverede normer uden forbindtlige erstatningsvisioner til en generel nihilisme, der ender i en privatiseret individualisme eller hedonisme, er der ifølge Ferry og Renaut ikke så langt. De finder det "meget tænkeligt, at '1968' i sit forsvar for subjektet over for systemet har meget mere at gøre med den aktuelle individualisme end med den humanistiske tradition. For at tale med Rousseau så er den "naturlige frihed" ikke den "moralske frihed", og evnen til, uden begrænsning, at kunne gøre alt, hvad man vil, hinsides alle bånd (individualisme), må ikke nødvendigvis forveksles med den autonomi, gennem hvilken det humanistisk opfattede menneske - med rette eller urette - mente at adskille sig fra dyriskheden" (p. 18). Netop derfor finder de det berettiget at tematisere 68 ud fra den "individualismens historiske logik", som Gilles Lipovetsky har fremstillet i bogen *L'ère du vide* fra 1983 (19). Den moderne individualiseringstendens fra og med renæssancen og reformationen, men



For de unge "ulmards" (studerende på Ecole Normale Supérieure i Rue d'Ulm) forbyder likvideringen af Mennesket på ingen måde, at man kan have sympati for individet Sartre eller hædre en Montaignes tolerance, når han forsvarer kannibalerne. Den humanisme, hvis opløsning de bidrager til, er i deres øjne tværtimod en maske og et alibi for barbariet - den ariske renheds humanisme, koloniherrers humanisme, missionærens humanisme, den universitære humanisme, der jager samfundsforskningen bort fra den "liberale" institution, strisserens, dommerens og psykiaterens humanisme. Hele denne kultur, som nægter at studere sig selv, at vende erkendelsens instrumenter mod sin egen historie og sit eget netværk og at indrømme, at man kan sætte denne historie i flertal.

Citat fra *Génération*. Bd. I. Les années de rêve (1987)
- en dokumentarroman af Hervé Hamon og Patrick Rotman

frem for alt fra den franske revolution og frem, skulle gøre såvel fænomenet 68 som dennes sammenhæng med 80'ernes nye former for individualisme forståelige.

I modsætning til opfattelsen af 68 som et radikalt brud peger Lipovetsky i sin analyse på, at der med traditionsopgøret og nedbrydelsen af stivnede hierarkier og autoritære institutioner i princippet er tale om kontinuerligt gentagne begivenheder i den moderne individualismes historie. 1960'erne fremstår i dette perspektiv blot som en kulminerende overgangsfase i den moderne verdens individualiseringsdynamik; der er tale om et ganske vist offensivt og til tider militant brud med de sidste rester af den protestantiske etiks puritanske og asketiske subjektideal. Men egentlig er det et opgør, der allerede er foregrebet i den æstetiske modernisme fra og med slutningen af sidste århundrede; det får desuden en ikke helt uvæsentlig tilskyndelse med opkomsten af kreditvæsenet i 30'erne. Lipovetsky følger her Daniel Bells tese om, at kapitalismen med udviklingen i kreditvæsenet selv har bidraget til en afvikling af den protestantiske etiks formel om at 'spare for at købe' til fordel for den umiddelbare ønskeopfyldelse og behovstilsfredsstillelse. Dette er en af de materielle forudsætninger for den moderne konsumerisme, der med frisættelsen af ungdommen som konsumentgruppe danner en vigtig baggrund for ungdomsoprøret i 60'erne. Det æstetisk-hedonistiske traditions- og normbrud bliver i denne bevægelse til et massefænomen; det breder sig ud i hverdagskulturen, i forlængelse af såvel individualismens egen egalitære og demokratiske logik som kapitalismens moderniseringstendenser. Dette kunne så være forklaringen på, at man i dag også kan finde på at give 68-generationen skylden for den danske udenlandsgæld (20).

Set i dette perspektiv var det antiautoritære oprør i 68 altså kun tilsyneladende og momentant et kollektivistisk oprør i solidaritetens og fællesskabets navn. Omend kollektivet blev den idealiserede boform, var der ifølge Lipovetsky tale om "det sidste kulturrevolutionære brud" i individualismens historie. 68 var startskuddet til den "2. individualistiske revolution", hvor individualiseringen i modsætning til tidligere nu ikke længere betød vækst i autonomi, selvbevidsthed og jeg-styrke, men snarere en hedonistisk forflygtigelse af disse traditionelle subjekt kvaliteter. I denne forstand kan Lipovetsky bestemme 68 som selve overgangsfasen fra den moderne til den postmoderne individualistiske kultur, som han kalder for tomhedens æra; den skulle nemlig være kendetegnet ved en tendentiell "afsubstantialisering af jeg'et", hvis fremmeste udtryk er dette for 80'erne så karakteristiske "zombie-agtige individ", der ikke engang kan kaldes et "individuum", fordi det kun eksisterer i utallige fragmenter uden syntese eller selv.

Der er med andre ord tale om en ny individualiseringstendens, der ikke længere forløber som en autonomisering, men snarere som en personalisering, forstået etymologisk som maskering og æstetisk stilisering. En personalisering, der ikke

engang kan kaldes egocentrisk, da der netop ikke er noget centreret ego eller selv, men kun dette "heteronome fluidum" af et individ.

Uden i sin egen selvforståelse at tænke i forfaldstermer mener Lipovetsky hermed at have blotlagt den aktuelle kulmination af det moderne samfunds individualistiske logik. Problemet med denne diagnose er blot, at den kun fungerer på baggrund af en fiktion om det stærke og selvstændige individ, det autonome og viljestærke subjekt, der antages at have eksisteret engang. Den lægger umiddelbart op til en idé om at restaurere dette subjekt, og det er sådan Lipovetskys analyse overtages af Ferry og Renault. Inden for deres problematik bliver han nøglen til at forstå deres kobling mellem 68 og 68-tænkningen, og de kan med hans analyse i baghånden få gjort begge dele medskyldige i 80'ernes sociologiske opløsning af jeg'et. "På en vis måde var Maj 68 ganske vist en subjektets revolte mod normerne, vel at mærke i betydningen af en bekræftelse af individualiteten over for normernes fordringer om universalitet. Men samtidig igangsætter denne overdrevne fremhævelse af individualiteten en proces, der som horisont har opløsningen af jeg'et som autonom vilje, sagt med andre ord: destruktionen af den klassiske idé om subjektet" (p. 98f). Men hvad er nu denne 'klassiske idé' om et subjekt andet end en historisk fiktion og antagelse? Det får man ikke så meget at vide om, ligesom sondringen mellem subjektivitet og individualitet forbliver uafklaret omend den skal bære hele kritikken.

68-tænkningen bekræftede altså blot denne praktiske kritik af normerne med en filosofisk kritik af såvel universaliteten som det klassiske subjektideal med dets 'borgerlige' eller 'metafysiske' dyder såsom ansvarlighed, autonomi, viljestyrke, selvbeherskelse, affektkontrol, afkald osv. Antihumanismen og Maj 68 konvergerer derfor i Ferry og Renaults optik som et symptom på den samme historiske tendens, nemlig opkomsten af den blafrende og tøjlesløse 80'er individualisme - eller som de dramatisk konkluderer: "Subjektet dør med opkomsten af individet - og i dette perspektiv bliver det forståeligt, hvilken rolle de forskellige figurer i 68-tænkningen spillede: fra den lacaniserede psykoanalyse til de nietzscheansk-marxistiske afdrifter legitimerer 68-tænkningen filosofisk den heteronomi, i hvis navn det forflygtigede jeg tømmes for al substans. Idet de nemlig kritiserer det selvbeherskelses- og erkendelsesprojekt, der er en integral bestanddel af det traditionelle subjektbegreb, for at være "metafysisk" eller "ideologisk", og idet de mangfoldiggør variationerne over temaet "jeg er en anden", har de filosoferende 68'ere påbegyndt og ledsaget den opløsningsproces af jeg'et, som fører til den "cool og utvungne bevidsthed" i 80'erne (p. 101).

Dette er i al korthed den historiske hovedanklage mod denne skare af filosoffer, som de færreste vel havde tiltroet så stor historisk betydning og livspraktisk indflydelse - og måske forklaringen på, at de først kunne få så stor resonans herhjemme i 80'erne. Det er nemlig Ferry og Renaults tese, at 80'ernes postmodernistiske tidsånd slet ikke er afviklingen af eller opgøret med ånden fra 68, men

"sandheden om 68"!

Hvad der imidlertid kan overraske lidt mere, er at se gamle Heidegger, der dog 'overlevede' 68, blive udråbt til at være noget nær chefideologen bag både 68-tænkningen, ungdomsoprøret og 80'ernes hedonistiske livsnydere. Ikke desto mindre øjner Ferry og Renault en samlende grundfigur i den sene Heideggers forestilling om *Daseins* åbenhed som "Gelassenheit", dvs. den sindighed, der - med Heideggers ord - "med vilje har afsagt sig det at ville" og med stoisk ro og tålmod indlader sig på Værens tilskikkelser hinsides den fore-stillende tænkning" (21). Der er her tale om Heideggers 'alternativ' til det metafysiske subjekt med dets fore-stillen og villen og hans antydning af en ikke-metafysisk 'Andenken des Seins selbst'. Hos Ferry og Renault bliver dette udlagt som et simpelt plaidoyer for subjektets frivillige opløsen sig i et mangfold af tilfældige heteronomiformer. "Hvad Heidegger således har grundlagt og 68'erne radikaliseret på forskellig vis, kultiverer vor nuværende epoke i form af dette indifferente jeg, som er blottet for vilje, en ny type zombie, der er gennemkrydset af budskaber og definerer 'en ny personlighedstype'. Fra *Dasein* over ønskemaskinerne (Deleuze) til vore dages zombie er det den samme destruktion af idealet om autonomi, der fuldendes" (p. 285).

Det er jo ikke så lidt at have på sin filosofiske samvittighed - og som om Heidegger ikke havde nok i forvejen. I det mindste skulle der nu ikke herske nogen tvivl om, at han nok må betegnes som en af det 20. århundredes også praktisk mest indflydelsesrige filosoffer. Dette er som sagt skrevet i 1985, og det kan på denne baggrund ikke længere undre, hvorfor dette opgør med 68-tænkningen ender med at kaste sig over den egentlige ånd bag alle ånder og onder fra 68: Heidegger. Og hvem skulle da også have troet, at der bag Cohn-Bendits spøgelse gemte sig et sådant spøgelse.

Noter

1) Daniel og Gabriel Cohn-Bendit: *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris 1968; da. o. *Venstreradikalismen, studenteroprørets baggrund og strategi*, København 1970, p. 22.

2) For en oversigt se f. eks. Peter Kemp: *Ungdomsoprørets filosofi*, København 1972; Walter Hollstein: *Die Gegengesellschaft*, Hamburg 1981; Herbert Marcuse: *Frigørelsen*, København 1969; Henrik Kaare Nielsen: *Desintegration og emancipation, studier i det antiautoritære oprør i Vesttyskland*, Ålborg 1984; Hervé Ramon og Patrick Rotman: *Génération I-II*, Paris 1987/88; Henri Weber: *Vingt ans après, que reste-il de 68?*, Paris 1988.

3) Jf. Søren Gosvig Olesen: *Tid og kritik*, København 1987, p. 107ff samt Søren Krarups diverse avis-kronikker.

4) Henrik Kaare Nielsen: "Om tidsånden og de venstreintellektuelle", in *Grus* nr. 22-23, Ålborg 1987.

5) Luc Ferry og Alain Renaut: *La Pensée 68 - essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris 1985.

Luc Ferry (36 år) er doktor i filosofi og politisk videnskab, underviser ved universitetet i Lyon; har stået for oversættelser af Kant, Fichte, Schelling, Cassirer og Horkheimer til fransk. Alain Renaut (40 år), underviser i filosofi og politisk videnskab ved universitetet i Nantes. De har sammen stået for oprettelsen af *Collège de Philosophie*, som siden 1975 har været centret for deres opgør med den radikalistiske fornuftskritik, herunder især Heidegger (se hertil samtalen "Qu'est-ce qu'une critique de la raison?" in *Esprit*, Paris 1982. Studierne i dette regi har de senere samlet i bogen *Système et critique*, Bruxelles 1984, og anklagepunkterne mod *La Pensée 68* er senere blevet fulgt op i bogen *68-86, Itinéraire de l'individu*, Paris 1987, samt på det seneste i *Heidegger et les modernes*, Paris 1988. Endelig har de sammen skrevet om menneskerettighederne, *La philosophie politique III, des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris 1985.

6) Det drejer sig om deres indlæg på Cerisy-kollokviet om Derrida i 1980 med titlen "La question de l'éthique après Heidegger", som er optrykt i *Les fins de l'homme - à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris 1980 og i *Système et critique*, Bruxelles 1984.

7) Jean Petitot: "Le savoir et l'espoir", upubliceret manus fra foredrag holdt i Århus i marts måned 1988, hvor Petitot eksplicit slutter op bag Ferry og Renauts anklager mod 68-tænkningen. Det samme sker i Fernando Gil og Jean Petitot: *Le nouveau débat sur la rationalité*, begge steder under rehabilitering af den kantske tredeling af fornuften og erkendelserne, samt i en samtale i *Le Monde* 15.4.1988.

8) François Furet: "L'homme retrouvé" in *Le Nouvel Observateur* 13.9.1986.

9) I *Magazine littéraire* nr. 248 december 1987, hvis tema var "de intellektuelles rolle fra Dreyfus-affæren til vore dage".

10) Jean-Luc Nancy: *L'oubli de la philosophie*, Paris 1986, p. 24.

11) Jf. Jean Petitot: "Le savoir et l'espoir" op. cit. samt samtalen i *Le Monde* op. cit., hvor det bl. a. hedder: "Siden Hegel har tænkningen i den betydning Kant tillagde den ubønhørligt løsrevet sig fra erkendelsen. Fra den blev autonom har den indviklet sig i konkrete aktivitetsselter, som er helt forskellige: den revolutionære aktion, kritikken af rationaliteten, psykoanalysen, den kulturelle avantgarde... Derfor er man i dag konfronteret med en dybtgående skilsmisse mellem på den ene side videnskaberne, der bliver stadig stærkere i deres forståelse og beherskelse af realiteten, men som har besvær med at erkende sig selv i deres essens og ofte afviser den filosofiske selvrefleksion - og på den anden side en filosofisk tænkning, som er blevet skeptisk, ja endog nihilistisk og i alle tilfælde antividenskabelig og antihumanistisk".

12) Se Per Aage Brandts artikler i *Information* 26.2.1988 ("De intellektuelles valg") og 24.4.1988 ("Kritikkens struktur").

13) Jf. samtalen i *Esprit* op. cit. med titlen "Qu'est-ce qu'une critique de la raison?".

14) Mikel Dufrenne: *Pour l'homme*, Paris 1968. De er dog enig med Dufrenne i, at Heideggers værensfilosofi er den afgørende historisk aprioriske ramme for 68'enes angreb på mennesket og humanismen.

15) Jf. note 5.

16) Luc Ferry og Alain Renaut: *Philosophie politique III* op. cit. p. 61; de refererer her til Claude Lefort: "Droits de l'homme et politique" in *L'invention démocratique*,

Paris 1981.

17) Luc Ferry og Alain Renaut: *Heidegger et les modernes* op. cit. p. 15ff.

18) De hentyder her til Philippe Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique*, Strasbourg 1987 og Jacques Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987.

19) Gilles Lipovetsky: *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*, Paris 1983; Lipovetsky har senere fulgt sine analyser af 68 op i bogen *L'empire de l'éphémère*, Paris 1987, afsnit IV.

20) Kronik i *Politiken* 8.4.1988 af Jørgen Ørstrøm Møller under overskriften "Klassen, der nasser".

21) Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, p. 54ff.

NAZIST ?



MARTIN HEIDEGGER

PROFIL

lar dem komme til orde

Les filosofen Heidegger i PROFIL 1/88
Les kriminologen Treholt i PROFIL 2/88

PROFIL fås i Narvesen og bokhandelen.
Tidsskriftet kan også bestilles
på tlf (02) 37 03 42.

SPION ?



ARNE TREHOLT



FILOSOFIENS
TID

PLATON
ARISTOTELES
AUGUSTIN
KANT
HEGEL
BRUNTON
HUSSERL
HEIDEGGER
MERLEAU-PONTY



2-88

KULTURENS
TID

JEAN BAUDRILLARD
THEO ZIEGLER
GONNELLUS CASTORLEARD
GUY DEBORD
ANDERS JOHANSEN
MARTIN LUTHER
KARL LINDEN
PHILIP SANDHU
RASHO FERRELLA
JANE BODIER
ARNE TREHOLT