

lighed mennesker med primitive følelser; at vi i stedet for at bortkaste alle vore gamle fordomme i høj grad værner om dem, fordi de er fordomme...Fordommen gør retskaffenheden til vane...den gør pligten til en del af hans natur" (p. 87-88).

I sådanne formuleringer udarter Burkes "tanker" til en barbarisk kynisme, som grunder sig på en underlig rådvildhed og afmægtighed over for det faktum, at revolutionen i det hele taget var mulig. For Burke er revolutionen "det mest forbavsende, der hidtil er hændt i verden" (p. 14), men hans tanker om den er totalt paralyserede. De formår ikke rigtig at stille noget op med skandalen.

Burkes "Tanker" fortjener således læsere, der ikke kun søger at stilisere ham til et profetisk orakel.

Som politisk tænker er det ikke, man i dag bør læse Burke. Snarere bør man pode ham på eksempelvis den tyske romantiske organologi og socialfilosofi, eller analysere hans få, spredte bemærkninger om massen, eller simpelthen læse ham som et lærestykke i teorisk paralyse.

Henrik Ørnstrup

Filosofi i samtale

Florian Rötzer: *Samtaler med franske filosoffer*. Akademisk Forlag. København 1988, 151 s. Oversat af Finn Frandsen og Jens Erik Kristensen.

Bogen *Samtaler med franske filosoffer*, som nu er udgivet på Akademisk Forlag, er et interessant fænomen på flere måder. Således drejer det sig om en oversættelse til dansk af en tysk bog indeholdende samtaler med en række franske filosoffer. Dette tresprogsfænomen bevidner en gevaldig internationalisering i og for den filosofiske tænkning i dag. Tendensen har været tydelig - og tydeligt tiltagende - de sidste tyve år: anglo-amerikanske filosoffer (Rorty og Cavell f.eks.) med analytisk baggrund begynder at interessere sig for en ellers hos dem anatematisk-kontinental tradition, lige som tysksprogede filosoffer (Habermas og Wellmer f.eks.) har fået øjnene op for både den analytiske tradition, pragmatismen og den dekonstruktive konjunktur. I Frankrig er der også - omend mærkbart i mindre grad end i det tysksprogede område og i USA - tendenser til ikke blot (som det her altid har været tilfældet) at orientere sig i "fortidens udenlandske" (fortrinsvist tysksprogede) filosofi, men tillige at have antennerne ude, hvad angår samtidens tyske og amerikanske filosofi (dette ses bl.a. hos Lyotard og Derrida). Kun England synes endnu filosofisk at indtage en traditionel insulær position, hvad grundene til dette end måtte være. Med andre ord er filosofien og den filosofiske diskussion ved at blive

næsten lige så internationaliseret som Coca-Colaen har været det længe. Hvorfor og hvordan en sådan sprængning af relativt fast sprogligt afgrænselige (tyske, engelske og franske) traditioner i filosofien nu ser ud til at sprænges, er nok en refleksion værd, eller rettere: flere, for man bør givetvis allerede i udgangspunktet være varsom med at ville finde alt for forsimplende svar a la det, der hævder en tiltagende kulturel "amerikanisering". Verden er blevet mindre - bl.a. ved opspeedningen i kommunikations- og transportsystemerne -, problemerne i verden er homogeniseret, kapitalen er blevet multi-, ja transnational etc. Samtidig er det et kendetegn ved den indrefilosofiske tendens til aftraditionalisering, at den ytrer sig i form af en vis forsigtighed med patentløsninger, monopricipielle forklaringsambitioner og systemanmasselse. En vis besindighed, en uafviselig tilbageholdende tænkning, der ikke tror, at den ligger inde med forklaringen på alt, eller at den som filosofi skal ambitionere at legitimere eller begrunde alt mellem himmel og jord, gør sig gældende. Og dette fællespræg - altså besindelsen, fraværet af forlods tillid til globaliserende tankeløsningsstrategier, kort sagt at forlegenheden vedstås som noget, filosofien ikke behøver at skamme sig over eller hurtigst muligt få skaffet af vejen - er selv med til at skabe et intellektuelt klima, hvor der kan lyttes og forstås på tværs af nedarvede traditionsafgrænsninger. Take it or leave it- traditionalblokkene eroderer, og gør samtidig plads for kontakt. Bogen *Samtaler med franske fi-*

losoffer er et godt eksempel på dette.

Men den er tillige i sin form - nemlig nedskrevne "samtaler" - et vidnesbyrd om noget andet, nemlig en ny genre, om man vil. Det er ikke første gang, at der er udgivet en bog, der rummer "samtaler" med forskellige filosoffer; man overdriver imidlertid næppe ved at hævde, at hyppigheden af den type "filosofiske" bøger er et ret nyt fænomen.

I den foreliggende bog tales der i flere af "samtalerne" meget om diskursgenrer - om filosofi, videnskab og kunst/æstetik som forskellige diskursgenrer - der kan defineres forskelligt, holdes mere eller mindre adskilte eller gøres mobile og plastiske i forhold til hinanden. Underligt nok forekommer der ingen steder i bogen en refleksion over det fænomen, at der udgives en bog bestående af nedskrevne samtaler mellem en opsøgende "interview'er" (Florian Rötzer) og så en række (franske) filosoffer. Hvordan forholder et sådant fænomen (en sådan genre) sig egentlig til de klassiske diskursgenrer? Jeg tror, at man i fremtiden vil komme til at se flere og flere af den type bøger, af flere grunde. Således "passer" den ikke dårligt til det internationaliserede filosofiske diskussionsklima. Hertil kommer, at genren ser ud til at svare til noget meget udbredt i samtiden, nemlig interessen for uddybende personlig kommentar fra ophavsmænd og kvinder til positioner, meninger osv. der lyttes til i forskellige offentligheder. Ser man bort fra almindelig journalistisk tæft og anmasselse og en tilsyneladende revival for interessen i biografigenren - og ser man også bort fra, at bogmediet her kan tage konkur-

rencen op med et fænomen, som har sin oprindelse i radio og fjernsyn - altså ser man bort fra meget af det, som givetvis også har betydning for den boglige samtalegenres fremkomst, så er fænomenet næppe uden affinitet til en ændring i forholdet mellem værk (det skrevne, men ikke alene det) og værkfrembringer. Måske kan forholdet formuleres således: i dag forventes det (uden at nogen egentlig formulerer det som et krav) at værkfrembringeren (filosoffen, kunstneren) som en selvfølge står til rådighed for offentligheden, når og hvor denne ønsker en kommentar, en uddybende mening etc. til de problemer, som de skabte værker rummer. Offentlighedens forlods accept af, hvad man lidt dramatiserende kunne kalde urørlighedszonen mellem person og værk, ser ud til at forsvinde. Det permanente beredskab til diskussion antages at være en selvfølge. Sådan har det ikke altid været. Og det er næppe et entydigt fremskridt, at det forholdet sig på denne måde. Men næppe heller noget, som kun må begrædes. Man forestiller sig f.eks. denne genre anvendt på Heidegger, og man har vanskeligt ved at forestille sig, at han kunne være sluppet uden om at tage stilling til forholdet mellem værk og gerning.

Hvad kan så en sådan "samtale"-bogggenre? Og hvad kan den ikke? Lad os starte med det sidste: den kan aldrig erstatte værket, fordi den omhyggelige og ofte også omstændelige tankeproces ikke får tid i samtaler. Der er intet papir, som gør modstand, og det lange, analytisk differentierede ræsonnement er umulig i en sådan

situation. Derimod kan samtalen fremhæve et aktualitetspræg, som ofte er vigtigt og interessant. Den kan endvidere - men her afhænger meget af den "opsøgende interviewer" som ikke bør være mikrofonholder eller bidrage til orakelpositionsopbygning omkring den "interviewede" - fremhæve huller og tavsheder i et værk - den kan med andre ord give et modspil i en interesse for en uddybende kommentar. Og den kan frem for alt få meninger frem, altså ikke de store ræsonnementer, men meninger og den kan stimulere eksempelfantasi. Meget afhænger af "intervieweren", men - og det skal bestemt også understreges - ikke al filosofi egner sig til den type samtale, og ikke alle filosoffer er lige gode til det - uden at man af den grund kan slutte noget som helst, hvad angår styrke og svaghed i deres tænkning. Der er filosoffer, der både kan skrive og "samtale", der er også nogen, der hverken kan det ene eller det andet, og så nogen, der kun kan skrive. Samtalen

ligger ganske enkelt ikke for dem. I foreliggende bog er der også stor forskel på kvaliteten af samtalerne forløb: Lyotard og Castoriadis er stærke, man får noget at vide, og det er tydeligt, at de mestrer denne samtaleform. Hvorimod Derrida forekommer underlig svag: uklar og hele tiden i en bemærkelsesværdig, næsten paranoid defensiv.

Den danske oversættelse af *Samtaler med franske filosoffer* adskiller sig fra den tyske original på et par punkter. Således er der billeder i den tyske, men ingen i den danske. I den tyske gøres der opmærksom på, om samtalerne er

forløbet på fransk eller tysk, det får man ikke at vide i den danske, lige som den heller ikke (som originalen) markerer, når og hvor der i de fransk-sprogede samtaler bruges tyske ord. I begge udgaver er der angivet datoer for samtalerne, men i den danske bemærkes det ikke, når der er flere "interview'ere". Et par steder skyder ordet "Skandinavisk" ind i teksterne - uden at gøre opmærksom på, at der intet står om dette i originalen. Således hedder det s. 63: "I Tyskland og Skandinavien fører man for indværende en diskussion om en radikal fornuftskritiks rationalitet eller irrationalitet", men i originalen står der intet om Skandinavien. Samme "aktualisering" findes s. 15 og s. 7. Og på bagsiden af bogen hævdes bl.a.: "Bogen er desuden forsynet med en mere polemisk oversigtsartikel af Rainer Rochlitz, der bl.a. diskuterer problemerne i receptionen af den franske filosofi i Tyskland og Skandinavien". Men Rochlitz diskuterer overhovedet ikke receptionen af fransk filosofi i Skandinavien. At der kan være paralleller mellem den tyske og de skandinaviske receptioner af fransk filosofi er næppe helt forkert, men det er så noget, som udgiverne kunne hævde for egen regning i stedet for at give denne her falske varebetegnelse. Og at der faktisk er forskel på receptionen i Skandinavien og Tyskland af den fransk filosofi behøver man såmænd ikke at gå udenfor foreliggende bogs udvalg af franske filosoffer for at kunne konstatere: såvel Gérard Raulet som Paul Virilio, to af bogens samtale-filosoffer er vel nærmest ukendte i Danmark og det

øvrige Skandinavien, hvorimod de begge har flere offentliggørelser på tysk. Om de er særlig interessante for et dansk publikum (der ikke har andet kendskab til dem, end det, som disse samtaler bibringer) kan jeg ikke afgøre.

Bogen rummer følgende: et forord ved Rainer Rochlitz, en indledning ved "interview'eren" Florian Rötzer, derefter samtaler med Jean Baudrillard, Castoriadis, Derrida, Levinas, Lyotard, Raulet og Virilio. Samtalerne fandt sted i perioden fra slutningen af 1985 til begyndelsen af 1986. Til slut er der en bibliografisk oversigt. Bogen er på 151 sider og er oversat af Finn Frandsen og Jens Erik Kristensen.

Rochlitz har givet sit ret omfattende forord titlen "Mellem subversion og ortodoksi - den intellektuelle situation i Frankrig". Det handler kun delvist om det, som undertitlen siger, i højere grad end at tegne situationen i Frankrig giver Rochlitz nogle kommentarer til diskussionsfløjene mellem forskellige, især såkaldt fornuftskritiske franske positioner og så deres samtidige tyske mod- og medspillere, altså især Habermas og Wellmer. Vigtigt i denne sammenhæng er påpegningen af, at der af historiske grunde er nok så markante forskelle i den aktuelle reception af og inspiration fra Nietzsche og Heidegger i henholdsvis Frankrig og Tyskland. Hvordan ser en eventuel "tilbageimport" af de to til Tyskland ud, spørger Rochlitz. Hans artikel er interessant, men også meget forudsætningskrævende: både med hensyn til det ret omfattende persongalleri, der henvises til og med hensyn til de filosofiske problematikker, som bringes i

spil. Således gives der i stikord henvisninger til en række meget omfattende og subtilt vanskelige filosofiske forfatterskaber fra det franske og det tyske især i dette århundrede. Rochlitz har uden tvivl et indgående kendskab til samtidens tyske filosofi, især som denne kommer til udtryk i forlængelsen af traditionerne tilbage til venstremarxismen (Lukacs, Bloch og den gamle Frankfurterskole) samt et vist kendskab til den franske tænkning i dette århundrede. Men tilliden til hans kunnen og dømmekraft svækkes noget, når han f.eks. skriver: "Adorno og Foucault skriver naturhistorie: hvad angår evnen til at normalisere ser de egentlig ingen forskel på koncentrationslejren, fængslet, klinikken og så de moderne demokratier med deres kritiske offentligheder. Hos Derrida er den umiddelbare samfundsmæssige realitet ikke filosofisk relevant" (s. 12). Måske, men også kun måske er dette korrekt, hvad angår Derrida - hvad angår Adorno og også Foucault er det udtryk for en art overforsimpling og ukorrektethed, som måske kan gøre sig i et sådant forord - med deres tænkning er det imidlertid langt fra solidarisk eller loyalt.

Der findes her et par uheldige oversættelser: således bliver "Ausstiegs aus der Alltagsvernunft" (s. 12 i den tyske) til "afkaldet på hverdagsfornuften" (s. 12), hvilket ikke er særligt heldigt i en sammenhæng, der diskuterer Adornos problematik vedrørende selvopretholdelse. Side 14 står der: "Diskussionen ville polarisere sig mellem fornuftsadvokater og libertære meningsfanatikere, hvis ikke Habermas i sin *Phi-*

losophische Diskurs der Moderne, uden at bløde op på forskellene i grundbegreberne, havde indset den delvise beretigelse i Foucaults, Derridas og Castoriadis' meget udskældte opstande". Det er muligt, at disse opstande har været meget udskældte, men det er nu ikke det, som står i den tyske. Her hedder det: "... das in den Aufständen von Foucault, Derrida und Castoriadis eingeklagt wird" - det drejer sig således om det, der kritisk kommer til orde i disse opstande, og ikke om, at de skulle være udskældte.

Udgiveren Florian Rötzer har lavet en fin "indledning", hvor han peger på traditionsforskelle, men også på konvergenser i den samtidige franske og tyske filosofi. Det drejer sig selvfølgelig - kunne man næste sige - om problemerne vedrørende rationalitet og rationalitetskritik, og så om, hvad der kaldes karakteristiske forskelle i de to sprogområders måder at gribe sagen an på. Rötzer citerer Castoriadis for følgende bemærkning (der genfindes i samtalen med ham): "Der findes en tænkende bemægtigelse, et greb, der ikke er nogen begriben, ikke nogen begrebsliggørelse" (s. 21). Rötzer fortsætter nu: "Det forekommer mig, at den filosofiske konflikt mellem de tyske diskursteoretikere og de franske filosoffer fremfor alt består i sådanne antagelser". Måske rammer Rötzer noget rigtigt. Dog skulle man måske gøre opmærksom på, at Castoriadis' formulering er ren Heideggertale, og altså i denne forstand næppe helt "utysk". Som oversigt over og (omend også forudsætningskrævende) introduktion til fronterne imellem (dele af den) tyske og (dele af den) franske filosofi i

dag er Rötzers "Indledning" absolut værd at fremhæve. Der findes desværre et par uheldige oversættelsesfejl i denne "Indledning", der i øvrigt også sprogligt er overordentlig kompakt med en næsten adornitisk syntaks. Således bliver (s. 23 i den tyske) "holistischen Lebenswelt" til "holistisk verdensbillede" (s. 23 i den danske), hvilket næppe er særlig rammende, når argumentationen går på det givne i livsverdenen. Værre er det imidlertid s. 25, hvor der tales om "teoriens eksperimentelle selvforståelse er konfronteret med alvoren og forpligtelsen til retrospektivt at undersøge de katastrofer, i hvilken natur er mislykkedes, eller til fremsynende at spørge til dem, hvori den ville kunne mislykkes" - der er selvfølgelig ikke tale om "natur", men derimod om "kultur" i denne Adornoalluderende udtalelse s. 26 i den tyske).

Bogens første samtale er med Jean Baudrillard (den foregår på tysk og Rötzer har her en Sara Rogenhofer med). Baudrillard er nok den af bogens franske filosoffer, som er bredest kendt og læst herhjemme. Et sted i samtalen forekommer følgende replikskifte. Spørgerne: "De underviser i sociologi ved Nanterre?" Baudrillard: "Ja, desværre". Udtalelsen er typisk for denne samtale, nemlig ved Baudrillards lapidariske og kategoriske svar. Han holder ingen store monologer, svarer kort og koncist, i starten måske overraskende, men efterhånden som samtalen skrider frem bliver hans svar forudsigelige som bare fanden. Et sted hævder han: "Vi ved, at enhver kritik, enhver modstandskraft blot

ernærer systemet. I det mindste har vi oplevet det sådan, og vi har gjort denne erfaring såvel i praksis som i teorien. Lige nu drejer det sig for mig om overgangen fra subjektets perspektiv til objektets, hvorudfra der ikke længere gives kritik. Objektets felt er forførelsens, skæbnens, fatalitetens eller en anden strategis" (s. 27). Enzenberger har i et interview i forbindelse med udgivelsen af sin nye Europabog sagt, at han er professionel optimist - kun en vis optimisme muliggør ny erkendelse, siger han. Ved læsningen af samtalen med Baudrillard kom jeg til at tænke på dette. Selvfølgelig ved Enzenberger, at han provokerer, når han anvender en meget udskældt formel - professionel optimisme, der hører hjemme i venstremarxismens (berettigede) partikommunismekritik - men synspunktet er interessant, og bekræftes ex negativo i samtalen med Baudrillard: her kommer egentlig intet nyt ind, alt er sagt, alt er sket, det hele kan egentlig være fuldstændig ligegyldigt. Og er det vel også. Der findes kun én udvikling i en sådan tænkning, og det er det accelererende overbud i konstateringen af definitiver og simuleringer. Baudrillards samtalepartnere har ikke - og sikkert fornuftigt nok - gjort noget ved at tage fat i hans væld af selvmodsigelser, rene påstande og slåen sig for munden. I grundsubstratet er Baudrillards synspunkter stort set sammenfaldende med Marcuses fra omkring midten af 60'erne - bortset fra, at Baudrillard har opgivet sentimentaliteten, romantikken og troen på nogen ændring af noget som helst. Samtalen foregik i oktober 1985. I februar 1988 holdt Baudrillard et fore-

drag på Kunstakademiet i København. Og her bemærkede man, at han i omkring to og et halvt år blot har kørt i ring - med den eneste tilvækst i form af overbud. På mange måder er dette forstemmende. Ikke mindst fordi Baudrillard jo har mange interessante iagttagelser; han har faktisk et civilisatorisk sensorium, der sætter ham i stand til at se og registrere hulheden i mange indarbejdede intellektuelle platheder og rygmarvs-refleksbegreber. Men når han så begynder at tale på et kategorialt niveau, så hører det op, og iagttagelserne, registreringerne etc. undermineres nu i den store gestus' flotheder. Samtalen er godt oversat.

Bogens næste samtale er med Castoriadis - Baudrillards tydelige antipode. Kontrasterne mellem de to samtaler kunne næppe være større, ejheller stilistisk: hvor Baudrillard svarer kort, der holder Castoriadis små forelæsninger. Imidlertid er de ikke kedelige: manden har noget på hjerte, han kan meget og han tager problemerne så alvorligt, at han ikke forfalder til overbuds-tågesnak. Selv anfører han - og her adskiller han sig klart fra de øvrige - at han endnu holder fast i visse Marxske indsigter, og frem for alt forbinder han den filosofiske tænkning med et kritisk samfundsforandrende engagement. Med brodden vendt mod Baudrillard (omend han ikke nævnes ved navn) og en række andre hævdes: "Disse folk forsøger ikke engang en meningsdannelse, men fremfører en art hyleri over begivenhederne. Alligevel er der mindre grund til at hyle end til at afsløre og stille til spot" (s. 47). Der fremlægges interessante synspunkter

om den græske antik og renaissancen, og på mange måder udtales en idé om menneskehedens udvikling, der minder ikke så lidt om Habermas' tale om det moderne projekt. Alligvel får Castoriadis gjort det klart, at han ikke deler Habermas' opfattelse af den kommunikative fornufts normativitet eller sproget: "sproget er noget helt andet end blot kommunikationens funktionalitet" (s. 49) - hvilket Habermas dog næppe ville være uenig med ham i. Man kommer vidt omkring og får også en kort introduktion til Castoriadis' sprogfilosofi og hans begreb om "imaginær betydning". I øvrigt bevidner Castoriadis direkte og indirekte en formidabel Heideggerpåvirkning, som er så meget mere interessant, fordi han samtidig holder fast ved det politiske engagement og dele af den Marxske tænkning. Denne samtale, synes jeg, er bogens absolut bedste: stor viden, stærkt engagement, had mod fraser, interessen for klarhed - det er nogle af trækkene. Uden tvivl passer "samtaleformen" til Castoriadis stil. Også denne samtale er godt oversat.

Samtalen med, i hvert fald indtil for nylig, fransk filosofis ukronede konge de sidste 10-20 år, altså Derrida, handler som det var at forvente i høj grad om, hvad "dekonstruktion" er for noget. Det er vanskeligt at afgøre, om samtaleformen ikke ligger for Derrida, eller det primært skyldes, at han tvinges ind i en diskurs, en metadiskurs, hvis mening han på forhånd må tage alle mulige forbehold overfor. Hvad dekonstruktion er for noget, viser sig i den dekonstruktive praksis - og hvad der derudover kan siges, altså på et metaplan, kategorialt, løber stor fare

for at affirmere det, som dekonstruktionen er til for at dekonstruere. Sådan er vilkårene. Man bliver da heller ikke meget klogere af talen om irrationalitet, det mystiske, metafysik og dekonstruktion, sådan som disse bestemmelser udfoldes her. Derrida får dog markeret - og vel også med rette per intention - at han ikke kan påtage sig de vilde kritikker, han ofte er blevet udsat for vedrørende irrationalisme, nihilisme og andre elementer fra samme familie. I forhold til, hvad der på dansk foreligger af og om Derrida giver samtalen ikke meget.

Oversættelsen er et enkelt sted problematisk. Desværre er stedet vigtigt. Derrida bliver spurgt om, hvilken forbindelse der er mellem dekonstruktion og erfaring. Han svarer: "Når jeg bruger ordet 'erfaring', forlader jeg mig aldrig på ordets gængse betydning. Både i dagligsproget og i det klassiske filosofiske sprog betyder erfaring at gøre noget nærværende. Men da dekonstruktionen er en dekonstruktion af dette nærvær, er dekonstruktionens erfaring ikke en fænomenologisk erfaring af nærværet, men et arbejde, en prøve, en skrift. Den er i erfaringen af det, som træder frem, også erfaringen af det, som forsvinder, som afsætter spor, og som derfor ikke længere er sanseligt eller forståeligt, fænomenalt eller noumenalt" (s. 77-78). Men i originalen taler Derrida ikke om "dekonstruktion af dette nærvær", men derimod om "die Dekonstruktion dieser Bedeutung der Präsenz" (s. 84 i den tyske, jeg fremhæver). Det er næppe ét fedt om man taler om nærværet slet og ret eller om man ta-

ler om betydningen af nærværet. Få ord er - efter min mening - i dag så fraseinvaderet som "nærværsbegrebet", vel både på grund og på trods af Derrida. Men hvis begrebet skal "reddes" fri af frasen

og platheden, så er det som minimum nødvendigt, at man får nuancerne med. Det er på kanten af det ukorrekte, når den danske oversættelse opererer med en størrelse, der kaldes "dekonstruktionens erfaring" - når nu Derrida i originalen gør meget for at markere, at dekonstruktion ikke er erfaring. Hele den danske sætning "Den er i erfaringen af det ..." (s. 77-78) er misvisende. På tysk hedder det: "Sie ist das, was in der Erfahrung dessen, was erscheint, verschwindet, sich entwirft, sich vor-schreibt (tracer) ..." (s. 84).

Efter denne samtale med Derrida følger en med en i Danmark mere ukendt fransk filosof, Emmanuel Lévinas, der er bogens ældste (han er født i 1903). Hans tænkning har især været orienteret om etiske spørgsmål, hvor han i forlængelse af Heideggers Daseinsproblematik - men med eksplicit reference til Bibelen - har forsøgt at fremhæve træk i forholdet til den anden. Her afvikler han i direkte kritik af Heidegger dennes anonymisering af dette forhold, lige som han ikke deler Heideggers opfattelse af Platon som den store skurk og førsokratikerne som positioner, hvor værensglemselen skulle være fraværende. Herhjemme kendes en problemstilling som den, Lévinas arbejder med, især igennem den tyske filosof Martin Buber. Efter Derridasamtalen, hvor nærværet - i Heideggerforlængelse - er blevet ind-

kredset som det store problem, er det interessant her at høre, at "nærheden - det er en værdi i sig selv" (s. 82).

Der har desværre indsneget sig en dum oversættelsesfejl ved, at en sætning er røget ud. S. 88 hedder det i den danske udgave: "I året 1927 forekom det os, som om han (Heidegger, H-JS) ville begynde kampen om væren med darwinisterne. Senere ændrede han det en lille smule: Dasein er et værende, som værens betydning angår". Sætningen er det rene nonsens. Men måske er der en fare for at det overses, fordi man så at sige på forhånd ikke tror, at man helt kan forstå denne tale om Dasein og væren. I originalen lyder sætningen dog: "Im Jahre 1927 schien es uns so, als ob er mit dem Darwinschen Kampf um das Sein beginnen würde. Das Dasein ist ein Sein, dem es um dieses sein Sein geht. Später hat er das ein wenig verändert: Das Dasein ist ein Seiendes, den der Sinn des Seins angeht" (s. 97). I øvrigt er det næppe alt for præcist at oversætte "Sinn des Seins" med "værens betydning" - det skulle være "værens mening" (Samtalen med Lévinas foregik på tysk). Djævelen sidder i detaljen - og når den slags fejl ikke fanges i en korrektur, og sandsynligvis ej heller opdages i de fleste læsninger af denne bog på dansk, ja så er og bliver talen om nærværsmetafysikken da også på forhånd den rene pølsesnak.

Jean-Francois Lyotard, der ikke er ukendt for et dansk publikum, men som her, såvel som i Tyskland tidligere blev trukket frem som polemisk anti-habermasianer, kommer i sin samtale ind på en række af tidens vig-

tige spørgsmål. Og det indtryk, man tidligere kunne have af ham som en, der ret så bastant opterede for en post-modernisme som et gennemført tidehverv, bliver gjort grundigt til skamme. Han er velbevandret i filosofien og den æstetiske diskurs, han har - også her minder han i øvrigt ikke så lidt om den Adorno, som han endnu har lidt vanskeligt ved at opdage, at han har lært så meget af - endvidere kendskab til empirisk sociologi og en udviklet iagttagelsessevne. At man tidligere herhjemme og i Tyskland for den sags skyld så ubrudt har slået Baudrillards og Lyotards tænkning sammen kan undre. At Lyotard ikke deler f.eks. en Habermas' tillid til den kommunikative fornufts overgribende normativitet er så absolut ikke base for afvisning af argumentet eller den immanente kritik. En del af samtalen handler om hæderlighed, hvorved skal forstås, at man som intellektuel eller filosof (Lyotard gennemfører en interessant skelnen) overholder de regler, som gælder for bl.a. udsagn, for samtale, for kritik: "Indsatserne og spillereglerne for det, Wittgenstein kaldte sprogspil henholdsvis livsformer, og om hvilke jeg hellere vil anvende udtrykket diskursgenrer, er fastlagte, og hver diskursgenre kræver en specifik hæderlighed" (s. 105). Her kunne man indvende, at Lyotards ændring af "sprogspil og livsformer" til "diskursgenrer" ikke virker alt for overbevisende: mig forekommer det, at der ved en sådan diskursivering sker et tab i henvisthed og sansemæssig før-sproglighed, som måske slet ikke er så langt fra Habermas' udnævnelse af den kommunikative rationalitet som grundlæggende. I

bege tilfælde - og i begge tilfælde kritisabelt, forekommer det mig - sker der en problematisk intellektualisering og "Versprachlichung", der ikke får fat på dybden i Wittgensteins dobbeltbegreb. Med gode argumenter afviser Lyotard at syntetisere, eller at lave en overgribende syntese. Han siger ædrueligt: "Hvordan bliver alle disse forskellige områder holdt sammen? Det er ganske enkelt: sammenhængen bliver skabt af kapitalen. Det er alt" (s. 104). Men er hans egen "diskursgenre"-forestilling ikke også en art syntetisering, nemlig i form af den, som formalt indtræder ved diskursgeneraliseringen? Ganske vist i forskellens interesse, men alligevel. En stor del af samtalen handler om et tema, der også var oppe i samtalen med Derrida, nemlig problemet vedrørende usigelighed. I flere år har Lyotard arbejdet med dette problem - i forlængelse af Kants "Erhabene" (sublime). Samtalen med Lyotard desangående er noget klarere end pendanten i samtalen med Derrida. Dette afsnit er godt oversat.

Den næste samtale er med Gerard Raulet, som herhjemme vel er ukendt, men som i Tyskland og Frankrig er mest kendt som en slags "advokat" for Frankfurterskolen - hvilket dog ikke her hindrer ham i at fremføre rimelige kritikker af bl.a. Habermas. Han har bl.a. følgende bemærkning: "Hvor findes de målestokke, efter hvilke vi skulle måle det irrationelle, eller med hvis hjælp vi skulle skelne det irrationelle fra fornuften? Heri består det teoretiske problem, som vi er konfronteret med i dag. Kriteriernes forsvinden

kendetegner overgangen til det postmoderne" - o.k., men så må man vel dybest set sige, at det postmoderne har eksisteret ikke blot siden det moderne (hvis man daterer det fra oplysningstiden), men endog siden renaissancen og den efterfølgende nytidstænkning. De faste, substantielle kriteriers forsvinden er vel snarere grundlaget for opkomsten i tænkningens historie af den håndfaste distinktion mellem fornuft og irrationalitet, end den er et nutidigt fænomen alene. Ellers gås der i samtalen en del ind på forholdet mellem historiefilosofi og kunst. Raulet har her den tese, at der i dag forekommer en (problematiske) søgen efter konsensus via kunsten (han tænker her vel på Lyotard og på en - vil jeg sige - fejlforstået Adorno) som erstatning for sammenbruddet i historiefilosofien. At historiefilosofiens sammenbrud og kunstens "opskrivning" har noget med hinanden at gøre er sikkert rigtigt, men det forekommer mig, at der ikke er tale om "erstatning", fordi det, der sker i og med kunsten er næppe en erstatning, men en forskydning: opkomsten af en problematik, der netop ikke begræder historiefilosofiens sammenbrud, men tager den til efterretning som et vilkår. Og netop i det postmoderne er dette vilkår ikke længere belagt med melankoli og tab. Samtalen er godt oversat.

Samtalen med Michel Serres er interessant ved, at der her optræder en filosof, som falder uden for den type filosofi, der ellers kendetegner bogen. "For mig er modsætningen mellem rationel og irrationel ikke afgørende, men derimod om samtidens filosoffer har eller ikke har en videnskabelig skoling, kultur eller opdragelse" (s.

123). Serres er således mere "traditionel" og mere angelsaksisk orienteret end de øvrige. Han har også "meldinger" som lyder nærmest usamtidige, som når han f.eks. siger: "Jeg tror altså ikke, at filosofien kan løsrives fra totalitetsprojektet, fra encyklopædien", og "Filosofien skal være totaliteten" (s. 124 og 125). I øvrigt har han en interessant argumentation imod den tiltagende lingvistificering af filosofien, som har kendetegnet de sidste 50 år. Hovedparten af samtalen indeholder dog en oprensning af igangværende og kommende bogprojekter fra Serres' side. Hvor stor interesse det kan have, ved jeg ikke. Oversættelsen fungerer godt her.

Paul Virilio er navnet på den sidste samtalepartner, der ikke er filosof, men arkitekt og byplanlægger. Hvorfor han egentlig er taget med (i den tyske original) er vanskeligt at afgøre: mig bekendt er han hverken særligt kendt i Tyskland eller opfattes som "en tung dreng" i Frankrig. I Danmark er han vel nærmest ukendt. Han har nogle underholdende ideer om "hurtighedens paradigme" - en såkaldt dromologisk lære - hvis pointe er, at hastighedstilvækst er et civilisatorisk nøglebegreb, således bl.a. til identificering af såkaldte "dromokratiske samfund", hvilket (i følge Virilio) er samfund, der er baseret på hurtighed. Dromologien er næppe reducerbar til en joke, men - som tilfældet er her - når den så at sige bliver enestående og opskrevet til at skulle udgøre den teoretiske grundbegrensligheds struktur, så har den præg af at være en fiks ide.

I forbindelse med de dromologiske

overvejelser fremfører Virilio nogle opfattelser vedrørende "forsvindings æstetik og politik". I den danske oversættelse lyder et af stederne: "I de sidste ti år er tusindvis af folk forsvundet overalt. Folk er blevet dræbt, spærret inde i koncentrationslejre eller udsat for tortur - det er faktisk undertrykkelsesformer af et samfund, som endnu ikke er blevet udfoldet eller eksponeret. I dag er hele verden udsat for kameraet og journalisterne, for hvem det altid lykkes at filme Gulag-lejrene osv.; derved lader man ganske enkelt folk forsvinde som ved magi" (s. 143). Det var pokkers! Godt nok har filmen noget magisk ved sig, men den har nu aldrig kunnet få folk til at forsvinde. Vel nærmest tvært imod. Det er da også Virilios pointe, som på tysk lyder: "Heute ist die ganze Welt den Kameras, den Journalisten ausgesetzt, denen es immer wieder gelingt, die Gulags etc. zu filmen; daher lässt man die Leute einfach wie durch Zauberei verschwinden" (s. 155). Med andre ord: det tyske "daher" skal ikke oversættes med "derved", men med "derfor" - ellers vendes argumentet helt på hovedet.

Samtaler med franske filosoffer er en bog med en række interessante "samtaler", der nok kan bidrage til at forøge informationerne ved fransk (og vel også) tysk tænkning i dag herhjemme. Den har aktualitet. En aktualitet, der givetvis ville have været endnu større, hvis f.eks. Deleuze og Ricoeur også havde været med - men det er et forhold, som man næppe kan kritisere den danske oversættelse for, at de ikke er medtaget i originalen.

Hans-Jørgen Schanz