

Filosofi i stormvejr

Samtale med Vincent Descombes*

I Danmark er De først og fremmest kendt som forfatter til Moderne fransk filosofi, der udkom på dansk i 1986, syv år efter den franske udgave. På det tidspunkt havde De dog allerede udgivet en bog med titlen L'inconscient malgré lui (1977). Efter Moderne fransk filosofi har De udgivet tre bøger: Grammaire d'objets en tous genres i 1983, Proust, philosophie du roman i 1987 og endelig Philosophie par gros temps i 1989.

Fra psykoanalysen til den franske filosofis historie, fra objekternes filosofiske grammatik til Proust: hvordan opfatter De selv Deres værker? Som en tematisk enhed eller som en række kommenterende interventioner?

Denne række af publikationer udgør helt sikkert ikke et strategisk program, hvor der er etaper, som jeg har organiseret på forhånd. Slet ikke. Jeg har svært ved at opfatte filosofien, sådan som man måske især har opfattet den i Tyskland i begyndelsen af århundredet, dvs. som applikationer af systemer, der kan foldes ud. Det er alt for solipsistisk eller kronologisk. Det forekommer mig at være vigtigt, at man knytter det, man vil sige, til en relevant diskussion. I den forstand er flere af mine publikationer, men måske ikke så meget bogen om Proust, interventioner.

Den første af mine bøger handler ikke for alvor om psykoanalysen. Det er en diskussion med Jacques Lacan og hans elever, og årsagen til denne diskussion var en udfordring, som man også kan finde hos de ikke-lacanianske psykoanalytikere, men som man især møder hos lacanianerne. De indtog en position, som både tillod dem at beskæftige sig med filosofiske spørgsmål og følgelig at fælde domme over den eller den filosofiske skole, som lider under den eller den mangel, og samtidig at befinde sig tilstrækkelig langt uden for filosofien til at undslippe de filosofiske spørgsmål; en position, som især tillod dem at stille sig uden for filosofien takket være begrebet om det ubevidste, der syntes at have en form for absolut eksterioritet i forhold til det begrebsapparat, som filosofferne brugte. I denne bog, som ikke er en bog om psykoanalysen, men om begrebet om det ubevidste, har jeg forsøgt at svare på denne anti-filosofiske udfordring: hvis begrebet om det ubevidste er et begreb, så er der ikke nogen grund til, at man ikke skulle kunne give en egenlig filosofisk redegørelse for dette begreb.

For anekdotens skyld kan jeg fortælle, at der på det tidspunkt var en rubrik med overskriften "Anti-filosofi" i det lacanianske tidsskrift *Ornicar*. Det var ret typisk for denne generation af lacanianere, der alle var uddannet som filosoffer, og som altså

mente, at de var lige så kompetente som deres kammerater, men som derudover havde, om ikke stor erfaring som psykoanalytikere, så dog en lacaniansk etikette, som gjorde stort indtryk dengang. Man havde en idé om at være i filosofien, når man kritiserede andre, og uden for filosofien, når man selv blev kritiseret. Det er denne asymmetri, jeg ville bryde ved at sige, at hvis man befinder sig i filosofien for at kritisere bestemte filosoffer, så befinder man sig også i filosofien for at modtage en filosofisk kritik.

Efter Moderne fransk filosofi skrev De Grammaire d'objets en tous genres. Hvilken forbindelse er der mellem denne bog og de bøger, De udgav i slutningen af 70'erne?

Lad os se bort fra *Moderne fransk filosofi*, eftersom det er en bog, som blev skrevet på bestilling fra et forlag. Det er en bog, der skulle tjene som introduktion, hvad der ikke betyder, at det er en neutral introduktion, som ikke markerer bestemte valg. Det forekommer mig at være meget vanskeligt at give en klar fremstilling uden at iscenesætte sig selv en smule og sige: dette er klart for mig og dette er ikke klart for mig. Der er altså tale om en vis intervention, men det er ikke en bog, som er beregnet til at diskutere ideer. Det er en bog, som er beregnet til at præsentere ideer. Dvs. at de diskussioner, som jeg fører i denne bog, har en pædagogisk funktion og ikke en egentlig filosofisk funktion.

Hvis der er et skifte i min udvikling, så er det snarere mellem *L'inconscient malgré lui* og *Grammaire d'objets en tous genres*. I *L'inconscient malgré lui* led jeg stadig under den franske illusion om, at man skal være mere ondskabsfuld end de andre. Det var mit mål at vise, at hvis man var lacanianer i streng forstand, så måtte man før eller senere vælge mellem enten at modsige sig selv eller at give afkald på denne prætention om at have en viden, som var fuldstændig lukket omkring sig selv, og som på ingen måde var filosofisk.

Denne fremgangsmåde krævede, at man beherskede Hegel og Lacan eller i det mindste en del af argumentationen, og jeg bebrejder i dag mig selv, at jeg har skrevet en bog, som forudsætter, at jo nærmere man befinder sig spekulationens øverste sfærer, desto mere ondskabsfuld er man. Jeg gav efter for en form for parisisk overbud, og dette svarer slet ikke til min egen opfattelse, for det, som interesserer mig inden for filosofien, er snarere et aristotelisk område, og jeg holder derfor af mere elementære tilgange. Jeg mener, at den begrebslige anstrengelse, man skal gøre for netop at belyse et spørgsmål, er langt mere frugtbar og langt mere filosofisk substantiel end at tilføje kompleksiteter til andre kompleksiteter for at få publikum til at gyse.

Mellem *L'inconscient malgré lui* og *La grammaire d'objets en tous genres* begyndte jeg at læse visse analytiske forfattere. Jeg læste f. eks. Tugendhat, der har skrevet om Aristoteles. Han havde en fod i den tradition, jeg kendte, og hans bøger hjalp mig til at forstå relevansen af andre problemstillinger, hvorimod den form for analytisk filosofi, der var udbredt i Frankrig, var alt for lingvistisk. De folk, som lavede analytisk filosofi, præsenterede den i alt for høj grad som en slags respektabel superlingvistik, som en form for positiv teori.

I *Grammaire d'objets en tous genres* har jeg forsøgt at introducere et synspunkt i den franske debat, som ikke var tilstrækkeligt repræsenteret, og som stadig den dag i dag i stort omfang er fraværende. Hvis *Moderne fransk filosofi* var en præsentation af en række ideer set indefra, dvs. sådan som en franskmand ville præsentere dem, så har jeg i *Grammaire d'objets en tous genres* genskrevet en anden historie set fra et andet synspunkt. Jeg diskuterer begreber, som man troede man havde tilegnet sig: intentionalitet, reference-problemet, saussurismen, signifiant/signifié, og forsøger at tage dem op på ny og vise, at disse begreber i virkeligheden er meget problematiske og misforståede.

Den analytiske filosofis begreber...

Jeg har brugt den analytiske filosofis begreber, men jeg har ikke skrevet en bog om den analytiske filosofi. Jeg har i et vist omfang brugt bestemte instrumenter, som i øvrigt står til alles disposition. Det er ikke nye ideer - jeg er mistænsksom over for denne genre, denne tro på teknologien inden for filosofien, det er ikke sådan det fungerer. Det er ideer, som blev præsenteret af Russel, Ryle eller Wittgenstein. Men det var altså formålet med denne bog, og mens det ikke havde nogen effekt på folk på min egen alder, fik jeg en del yngre læsere, dvs. folk, som endnu ikke havde valgt, som var under uddannelse, som var åbne over for alle muligheder. Da mine forklaringer har den fordel, at de er mere klare end så mange andre fremstillinger, vinder jeg et point hos de unge. Men jeg irriterer de folk, som skriver i en anden stil.

Derefter skrev De en bog om Proust og romanens filosofi. Det kunne måske overraske de traditionelle filosoffer?

Det ville overraske andre steder end i Frankrig, men hos os er der en slags tradition for at gøre det. Deleuze har skrevet en bog om Proust, men han er ikke den eneste. Merleau-Ponty citerer f. eks. ret ofte Proust i sine forelæsninger, og man har i dag flere filosofiske behandlinger af Proust..

Hvorfor skrive en bog om Proust? Det er der flere grunde til. En af disse grunde knytter sig til det, jeg netop har sagt om de to varianter af fransk filosofi. Man har denne forestilling om, at der på den ene side findes videnskabelige, ja endog positivistiske filosoffer, der ikke sværger ved andet end den videnskabelige stregthed, og på den anden side litterære filosoffer, der ikke er stringente set fra et positivistisk synspunkt. Jeg tror ikke på denne modstilling. Jeg mener ikke, at filosofien er litteratur, og jeg tror heller ikke, at de gode filosoffer ville sige det. Kun de dårlige elever af Derrida påstår det, men Derrida siger det ikke, tværtimod. De amerikanske dekonstruktivister ville sige det, men ikke Derrida. I en vis forstand har jeg villet skrive en filosofisk bog om et litterært værk, som jeg kender, for at vise, at der ikke på den ene side findes en filosofi, som handler om matematikken, og som nødvendigvis har en analytisk stil, og på den anden en filosofi, som handler om litteraturen. Der findes en streng filosofi om såvel matematikken som litteraturen.

Før vi går over til at tale om Deres nye bog, ville jeg gerne stille Dem et spørgsmål angående relationen mellem tænkningen i USA og tænkningen i Europa. Mange franske filosoffer underviser i dag i USA eller har haft en vis indflydelse på den amerikanske tænkning i 80'erne. Man kan nævne navne som Paul Ricoeur og Jacques Derrida. De har selv undervist på Johns Hopkins University. Hvordan opfatter De forholdet mellem det gamle europæiske kontinent og det nye amerikanske kontinent inden for filosofien?

I USA er situationen meget varieret. Den franske centralisering, man finder i Paris, er fraværende i USA. Man kan udpege tendenser og dominerende positioner, men ikke et eksklusivt tilfælde.

Jeg ville skelne mellem de store personer som f. eks. Paul Ricoeur, der har været i USA meget længere end de andre, og som begyndte med at besøge fænomenologerne, der er ret indflydelsesrige i USA. I Paris har man især lagt mærke til de analytiske filosoffer fra Harvard, som er så forskellige fra os, men det er ikke dem, der er flest af. Man har fortalt mig, at den mest udbredte tendens i USA er Thomas Aquinas. Rent talmæssigt: der er alle jesuitterne... Derefter kommer fænomenologien, der er nogle få marxister og endelig den minoritet af filosoffer, som er udgået fra den analytiske filosofi, og som er på Harvard. Ricoeur adskiller sig fra de andre, fordi han har ikke taget udgangspunkt i den dominerende position, som ville være Harvard, Princeton eller de store universiteter, hvor man laver den mest stringente form for filosofi set fra et amerikansk synspunkt. Han har i stedet haft kontakt med fænomenologerne. Og derefter er han så blevet et samlingspunkt for teologerne og for visse miljøer inden for litteraturkritikken.

På den anden side er der folk som f. eks. René Girard, der underviser i fransk litteraturkritik. Der er de franske filosoffer fra generationen efter Paul Ricoeur, blandt hvilke de mest kendte er Foucault og Derrida, for hvem det er lykkedes at vinde genklang i USA, men uden at begynde med filosofien. Foucault vandt først genklang hos sociologer og historikere, hos folk, som interesserer sig for kulturformer osv., og det er først senere, at det er lykkedes ham at gøre filosofierne interesserede, filosoffer som f. eks. Hubert Dreyfuss. Men man kan ikke sige, at han er meget nærværende i filosofien. Forklaringen er, at de amerikanske filosoffer ikke beskæftiger sig særlig meget med de spørgsmål, som interesserer europæerne, mens Foucault på sin side ikke har sagt noget interessant om sprogfilosofi, om erkendelsesteori, om etik eller retsfilosofi, sådan som den udøves i USA. Men hvis han havde levet noget længere, ville et mere frugtbart møde uden tvivl have fundet sted.

I Derridas tilfælde er situationen igen en anden, for Derrida er i en vis forstand blevet optaget som medlem af en engelsk litteraturkritisk skole, altså af folk, som for størstedelens vedkommende underviser i engelsk. Det bevirker, at man har denne bizarre form for engelsklærere, der er ansat på et engelsk institut, men som skriver bøger om Heidegger og Derrida. Det eneste engelske, som er tilbage i deres bøger, er det sprog, de er skrevet på. Vækker Derrida interesse hos filosofierne? Han vækker interesse hos dem, men i ret negativ forstand. Dvs. at visse amerikanske

filosoffer udtrykker deres mishag, men de er ikke virkeligt interesserede. De er kommet til sent, har læst en introduktion og er blevet chokerede. Man venter stadig på, at der skal komme mere seriøse filosoffer, og det kunne være sket, hvis Derridas diskussion med Searle havde givet noget.

Der er folk som Rorty, der knytter forbindelser mellem tyskerne, franskmændene og amerikanerne. Men da Rorty samtidig repræsenterer en bevægelse uden for det, de mest klassiske amerikanske filosoffer betragter som rigtig filosofi, tror jeg ikke, at det i en nær fremtid vil føre til særlig interessante udvekslinger. Der er dog i dag et behov, som Rorty kunne være udtryk for, et behov for at forlade formalismen eller den rent erkendelsesteoretiske filosofi.

Det er min opfattelse, at de franske filosoffer har en plads i USA, men at man opfatter dem som intellektuelle. For de folk, som bruger de franske filosoffer, er der ikke nogen egentlig forskel på f. eks. Barthes, Derrida, Baudrillard og Lyotard. Det er franske intellektuelle, som kommer med deres ideer. Hvorimod de folk, jeg har nævnt, alle arbejder inden for forskellige genrer og adlyder forskellige normer set fra et fransk synspunkt. Men det betyder ikke så meget for mine kolleger på et fransk institut i USA. Hovedsagen er, at man kan citere dem.

Lad os gå over til at tale om Deres seneste bog, Philosophie par gros temps, der udkom i 1989. Jeg har læst den som et svar - og et temmelig kritisk svar - på spørgsmålet: hvordan kan filosofien behandle det aktuelle?

Hvordan definerer De filosofiens opgave? Og hvori består det, De kalder for filosofisme, dvs. misbrug af filosofien?

Filosofisme er en form for magtmisbrug. Ikke misbrug af en institutionel magt, af en magt over folk, men i følgende forstand: i Frankrig har man en bestemt opfattelse af filosofien som den disciplin, der er placeret øverst af alle studier. Filosofien befinder sig for oven og kan derfor fremkalde en arrogance hos dem, som udøver den. Denne arrogance består i at ville besvare de spørgsmål, som henhører under de positive discipliner med deres krav, metoder, stregthed, erfaringer og bindinger. Den består i at ville besvare disse spørgsmål fra begrebets højder.

Min position er lidt delikat, og jeg skal forklare hvorfor. Jeg ønsker ikke at bidrage til den nedrakning af filosofien, som fandt sted i den periode, hvor man talte om "filosofiens død". Filosofien befinder sig ikke oven over alle ting i den forstand, at den styrer alt. Det er ikke ideen om filosof-kongen. Men den befinder sig afgjort på et andet niveau end naturvidenskaberne og selv inden for humaniora. Den arbejder på et andet niveau end humanvidenskaberne og beskæftiger sig med grundlaget, begreberne, altså med en række ting, der kan fremstå som dybtgående. Men man må ikke bruge dette krav til filosofien om at være dybtgående til at tage magten og besvare spørgsmål, som tilhører historikerne, sociologerne, litteraturkritikerne, demograferne, borgerne, politikerne, akademisterne... Denne arrogance udvikler sig, når begrebslige spørgsmål knyttes sammen med empiriske spørgsmål. Det er her, at Wittgenstein er meget nyttig, eftersom der hos ham er en total adskillelse af disse to slags spørgsmål. En adskillelse af de grammatiske regler og beskri-

velserne: hvis man skal beskrive noget, befinder man sig ikke i filosofien; hvis man vil udøve filosofi, beskæftiger man sig med mulighederne. Man kan angive det, som kan ske, men aldrig det, som sker eller vil ske.

"En lære kan uddrages: at det er muligt at tilskrive en metafysik til en hvilken som helst menneskelig holdning. En eller anden læser sin avis med den største alvor, som om det drejede sig om hans frelse. Vi tillægger ham en historisk aktualitets ontologi: det, som ændrer et eller andet ved det historiske forløb, er virkeligt. En kvindelig rentier løber sin avis overfladisk igennem. Vi tillægger hende en solipsistisk metafysik: det er frygteligt, alt det, som sker i verden, men det er nok at bladere om på næste side, hvis man vil læse om noget andet. På denne måde bliver alle de måder, hvorpå man kan læse en avis, til udførelsen af forskellige filosofier, for så vidt de angiver den måde, hvorpå man markerer den orden, man etablerer i sin bekyrning for det, som eksisterer."

V. Descombes: *Philosophie par gros temps*, 1989

Jeg ønsker at vise, at filosofismen er et patologisk fænomen, der udvikler sig hver gang, filosofen overser eller forsøger at udviske forskellen mellem de begrebslige spørgsmål og de empiriske spørgsmål, hver gang filosofen kommer med forudsigelser eller laver en diagnose af situationen. Marxismen var efter min mening en sådan sammenblanding. De fleste af de folk i Frankrig, som er på min alder eller som er ældre, har været stærkt påvirket af marxismen. Og det er måske på dette tidspunkt, at de har erhvervet denne tendens til at tale om historiske love, som om de var historikere. Filosofen bilder sig ind, at han er en Fernand Braudel, at han er en historiker, som arbejder over et langt tidsrum, mens hans kolleger, historikerne, beskæftiger sig med detaljerne, med bestemte arkiver. Denne idé forekommer mig at være helt forkert. Der er en form for tværforskydning, som filosofien ikke respekterer i forhold til de empiriske spørgsmål. Filosofien kan ikke give en højere dom om kendsgerningerne, men gør det blot muligt at se mere klart på de begreber, man bruger. Det er min position, og jeg bestrider altså ethvert forsøg på at vide bedre takket være filosofien som værende filosofistisk.

Skydeskiven for Deres kritik er på én gang den kritiske teori (Jürgen Habermas), den epokale tænkning (Martin Heidegger) og en bestemt fransk tænkning (Michel Foucault). Kunne De uddybe de vigtigste punkter i Deres kritik?

Der er tre store retninger, som jeg gør indsigelse imod: Foucault, Heidegger og heideggerianerne samt Habermas.

Habermas har som bekendt skrevet en bog om *Der philosophische Diskurs der Moderne*, som mere eller mindre handler om forholdet mellem fransk og tysk tænkning, om spørgsmålet om det moderne og om de holdninger, man skal indtage over for det moderne. Da jeg læste denne bog, blev jeg allerførst overrasket over den tillid, som Habermas viser Foucault. Han fremstår som den mest interessante, som den mest acceptable, som den, hvormed man kan indlede en diskussion, mens man

ikke kan sige, at Habermas er særlig interesseret i de andre, han behandler. Hvorfor har Foucault fået denne plads? Der er et punkt, som Foucault og Habermas har til fælles, og som i vidt omfang forklarer det pæne billede af Foucault i Habermas' bog, nemlig den kendsgerning, at Foucault gerne taler om *die Aufklärung* og ikke om *les Lumières*, at Foucault definerer moderniteten ved *die Aufklärung*. Uoverensstemmelsen mellem Foucault og Habermas er en uoverensstemmelse vedrørende fortolkningen af oplysningstiden og mulighederne i dag. Er vor tid en fortsættelse af oplysningstiden eller laver vi noget andet? En ting er dog sikkert, og det er, at den moderne tid er defineret ved oplysningstidens program, og at man i dag må definere sig som værende for eller imod fornuften forstået som den autonome fornuft i *die Aufklärung*.

Dette skema forekommer mig at være meget kritisabelt. Det, som overrasker, er Habermas' opdeling af historien, en opdeling, som han nyder at genfinde hos Foucault, og som passer fint til Tysklands historie. Men den gælder ikke for Frankrigs historie. For os, for vore forfattere i det 18. århundrede, for Voltaire, er det det 17. århundrede, som er *le grand siècle*, det store århundrede. Oplysningstiden betragter sig selv som en fortsættelse af den klassiske epoke, og *la Querelle des Anciens et des Modernes* foregår i det 17. århundrede og ikke i det 18. Den moderne historie begynder i det hele taget før.

Dette forekommer mig at være meget vigtigt, for det signalerer følgende faktum: forskellige kulturelle traditioner, som tilhører forskellige nationaliteter, har ikke nødvendigvis det samme perspektiv på moderniteten og dermed på fornuften, på den moderne identitet, på oprindelsen til modernitetens ord og alt det, som Habermas behandler i sin bog og Foucault i sine og i visse henseender også Heidegger. Jeg har villet tage udgangspunkt i dette: at Habermas i sin bog antages at svare de franske forfattere ret kritisk, men at han gør det uden et øjeblik at opdage den forskel, der er mellem et "tysk" synspunkt og et "fransk" synspunkt. Det, vi kalder moderniteten, knytter sig til Baudelaire, dvs. at moderniteten er post-revolutionær, det er noget, der eksplicit hos Baudelaire defineres som den position, der kendetegner de folk, som ikke var med i revolutionen, og som må skabe deres bedrifter andetsteds.

Hvis man anvender Habermas' kategorier på det franske vokabularium, bliver man nødt til at sige, at Baudelairens modernitet svarer til det, Habermas kalder det postmoderne. Der sker altså en sammenblanding af sprogene, som Habermas overser. Jeg siger ikke, at han skal overtage det franske perspektiv, men han må tage udgangspunkt i den forskel, som der er mellem det tyske perspektiv og det franske perspektiv. Disse to perspektiver er partielle. Habermas tager ikke hensyn til, at der er en kronologisk forskydning mellem den tyske historie og den franske historie, og at den moderne tid i en vis forstand begynder tidligere hos os end hos dem.

"Hegel er den første filosof, som har udviklet et klart begreb om det moderne; vi må derfor vende tilbage til Hegel, hvis vi vil forstå den *interne* relation mellem modernitet og rationalitet, en relation, der var selvindlysende indtil Max Weber, og som i dag er sat til diskussion."

J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985

Det forekommer mig at være en vildfarelse at mene, at det er hos Hegel, man finder essensen i den moderne tid formuleret begrebsligt. Man finder måske den tyske kilde til moderniteten og essensen i den tyske opfattelse af moderniseringens chok, men Hegels tænkning dækker ikke alt og kan ikke repræsentere de andre landes indtræden i den moderne tid. Hegel er det tyske svar til englænderne og franskmændene. Vi er nødt til, i den europæiske kontekst, som i dag bliver stærkere og stærkere, at være bevidste om forskydningerne mellem de forskellige kulturer. Der findes uden tvivl en europæisk filosofi, men den er skabt af spændinger. Det er helt tydeligt i de tyske forfatters tekster, hvor man både finder den engelske empirisme, den amerikanske pragmatisme og den franske rationalisme. Habermas tager ikke hensyn til nationaliteterne. Det er det, jeg gør indvendning imod.

Når man læser Deres bog, får man hele tiden det indtryk, at De vil forsvare humanvidenskabernes synspunkt over for filosofien, over for dette misbrug af filosofi. De taler meget om sociologerne, om historikerne, om etnologerne og endda om teologerne, som er på den "rette vej", som De selv udtrykker det til sidst i bogen.

De er ikke på den "rette vej" i alle henseender. De er bedre placeret til at forstå...

Hvilken rolle har humanvidenskaberne i den "modernitetens antropologi", som De taler om. Hvis distinktionen mellem filosofi og videnskab altid har gyldighed, hvilken rolle har de så hver især i denne antropologi? De taler om en "nødvendig begrebslig revision", men det vedrører udelukkende filosofien, ikke?

Jo. Baggrunden for min modstilling af modernitetens filosofiske diskurs, som jeg afviser, og modernitetens antropologi, som jeg bifalder, er endnu engang distinktionen mellem filosofien som et begrebsligt foretagende og forskningen i kendsgerninger, dvs. den positive forskning. Filosofien er for mig ikke et blik på det, som er, som Hegel siger. Filosofien er det begrebslige spørgsmål eller, om man vil, spørgsmålet om det mulige: hvad er muligt rent begrebsligt? Der findes altså ikke nogen filosofi om moderniteten, eftersom en modernitetens filosofi ville være et foretagende, som har været i stand til at kombinere de to sider. Det ville være en "firkantet cirkel" eller en form for historie, som fortæller os, hvad der er moderne og hvad der ikke er moderne, som fortæller os, hvilke aspekter af vort liv, som altid vil være fremherskende, og hvilke andre, som er dømt til at forsvinde. Det er denne historie, som interesserer folk. Vil man blive ved med at have biler? Vil der blive ved med at være mennesker på jorden? Vil der blive ved med at være krige? Folk interesserer sig for faktuelle spørgsmål. Denne form for historie ville samtidigt være filosofi, dvs. at den kan angive begrebslige nødvendigheder, forståelige forbindelser mellem to aspekter.

"Spørgsmålet er, om man kan have en filosofi om den historiske aktualitet, hvis man både fjerner oplysningens abstrakt normative fornuft og metafysikken.

Man kan ikke undgå at stille sig spørgsmålet, når man ser Foucault bruge det lærde ord 'ontologi' som betegnelse for den filosofi, der er vendt mod spørgsmålet om nutiden. Han har engang formuleret dette spørgsmål på følgende måde:

"Filosofiens spørgsmål er spørgsmålet om den nutid, som er vores. Derfor er filosofien i dag helt igennem politisk og helt igennem historisk. Den er den immanente politik for historien og den nødvendige historie for politikken"

Man forstår godt, hvordan en, der sætter sig for at beskrive 'den nutid, som er vores', skriver en *nutidens historie*. Man forstår mindre godt, hvorfor han kalder den en *nutidens ontologi*. Det tekniske ord 'ontologi' er aldrig blevet brugt for at betegne andet end en begrebslig (metafysisk) undersøgelse."

V. Descombes: *Philosophie par gros temps*, 1989

Det bedste eksempel på denne sammenblanding finder man efter min mening hos Michel Foucault, der i en vis forstand har to kasketter på, alt efter om han er historikeren, der arbejder med arkiver, og som påviser tendenser til, at en form for kontrol erstattes af en anden form for kontrol i vores samfund. Hvordan kan det være, at Foucault ikke præsenteres som kollega til Max Weber, til Norbert Elias eller til de folk, som laver denne form for forskning, men i stedet præsenteres som en filosof, der beskæftiger sig med ontologiske spørgsmål. At beskæftige sig med ontologiske spørgsmål betyder, at man ved hjælp af den filosofisk analyse kan godkende de tendenser, man iagttager, som værende nødvendige, som værende et svar på en bestemt nødvendighed, på værens love. Der er noget modsigelsesfuldt ved et projekt, som både vil påvise kendsgerninger og samtidig give filosofiske resultater, dvs. muligheder eller nødvendigheder.

Kunne man sige, at der hos Michel Foucault er en selvmodsigelse. I introduktionen til 2. bind af Seksualitetens historie siger Foucault selv, at det, han laver, er ""historiske" studier", men at der bag dem ligger "et filosofiske arbejde", der skal gøre det muligt for tænkningen at "tænke anderledes".

Historikerens arbejde har filosofiske effekter, men han siger ikke, hvad en "filosofisk effekt" er? Jeg tror, at der er tale om et grundlæggende problem. Foucault forestiller sig, at filosofien kan udøves som begrebslig historie, som idéhistorie. Men han tager efter min mening fejl. Idéhistorien kan være meget nyttig og lærerig for filosofien, eftersom den afslører, at der eksisterer begrebslige muligheder, som man ikke har opdaget. Man troede f. eks., at det var nødvendigt at tænke årsags-sammenhænge eller rummet på en bestemt måde. Filosoferne har opstillet systemer for at bevise, at det var nødvendigt, men idéhistorien viser, at det ikke er sandt. Idéhistorien har med andre ord en filosofisk effekt.

"De følgende studier er lige som de studier, jeg tidligere har foretaget, 'historiske' ved det område, de behandler og de kilder, der henvises til; men det er ikke en 'historikers' arbejder. Hvilket ikke betyder, at de resumerer eller syntetiserer det arbejde, som er udført af andre: de udgør - hvis man betragter dem fra deres 'pragmatiks' synspunkt - protokollen til et arbejde, der har været langt, famlende, og som ofte har haft brug for at begynde forfra og blive korrigeret. Det var et filosofisk arbejde: dets indsats er at vide, i hvilket omfang arbejdet med at tænke sin egen historie kan frigøre tænkningen fra det, den tavst tænker, og gøre det muligt at tænke anderledes."

M. Foucault: *L'usage des plaisirs*, 1984

Men man må alligevel fastholde forskellen mellem den historiske forskning og den begrebslige intervention. Jeg tror, Foucault mener noget andet, når han taler om at "tænke anderledes", nemlig at der vil opstå en ny type intellektuel, idet man vænner sig til at have en anden forestilling om fortiden og om os selv. Men han siger ikke noget om indholdet af denne nye tænkning. Jeg tror ikke, han blot mener, at idéhistorien inviterer filosofferne til at lave andre begrebsanalyser.

Det bedste eksempel på en vildfarelse er efter min mening det famøse udsagn om "menneskets død", hvor man ikke ved, om der er tale om en historisk forudsigelse. Hvis De har læst Deleuzes bog om Foucault, har De set, at der er et appendiks om menneskets død, hvor Deleuze giver en fortolkning af Foucaults tekst, som klart går i den retning, jeg kritiserer. Han sammenkobler Foucaults idé og de tendenser, vi kan iagttage, inden for maskinernes og computernes verden. Måske vil den menneskelige hukommelse blive overført på maskinerne, og det vil i så fald være menneskets død. Her har vi en sammenblanding af det, som filosofen kan gøre, nemlig f. eks. at undersøge begrebet om mennesket, og det, som historikeren kan gøre, nemlig at spørge sig selv om, hvad man kan sige om i morgen ud fra det, man ser i dag.

Der findes en særlig stil, en særlig tradition i Frankrig, hvor man taler om civilisationerne, som om de var dødelige. Man kommer med forudsigelser: måske vil der i fremtiden ikke længere være religioner, måske vil der ikke længere være krige. Her sammenblandes tænkerens rolle, når han skal sige noget om fremtiden, med den rolle, som filosofen har. Filosofen har ikke midlerne til at lave forudsigelser, eftersom han ikke har midlerne til at lave beskrivelser. Filosofen kan tale om beskrivelsernes betingelser, men ikke selv lave beskrivelser. Hvis han beskriver, er han historiker. Jeg kan udmærket komme med forudsigelser, men det betyder, at jeg i det øjeblik optræder som journalist. Jeg kan ikke påberåbe mig en metafysisk dybde.

Lad os vende tilbage til den "nødvendige begrebslige revision", som De taler om i bogens to sidste kapitler. I Danmark har man haft et sammenstød mellem to positioner - en Habermas-inspireret position og en Lyotard-inspireret position - i forbindelse med debatten om det postmoderne. De bruger selv Jean-François Lyotards begreb om striden som et moment i denne begrebslige revision.

Jeg bør måske først sige et par ord om "modernitetens antropologi". Hvorfor antropologi og ikke ontologi? Jeg mener, at det, man skal undgå, er historiefilosofier. I en vis forstand skriver Habermas en historiefilosofi, selv om han forsøger at knytte an til humanvidenskaberne. Og lad os samtidig sige, at også Lyotard, i *Viden og det postmoderne samfund*, skriver en historiefilosofi. Også han udpeger tendenser, og det er her, man genfinder det, jeg kalder den logiske manikæisme. Disse historiefilosofier bygger på følgende enkle idé: man begynder med myten; derefter forfalder og opløses myten, og man ender i fornuften. Heidegger arbejder i øvrigt også med dette skema, bortset fra, at han fortolker det anderledes. For ham var myten langt mere indholdsrig og fornuften tom, hvorimod myten er undertrykkende og fornuften fri-sættende hos Habermas. Men det er det samme skema, og det synes at være privilegeret af nationale grunde hos tyskerne, hvad jeg forklarer i kapitlet om det skønne, nemlig at de har en opfattelse af myten, som er litterær. Det er ikke en antropologisk opfattelse af myten.

"Den kritiske teori og dekonstruktionen af Vestens epokale metafysikker deler det samme filosofistiske postulat: *Modernitet betyder i alle henseender rationalitet*. Jeg siger, at dette postulat er filosofistisk, fordi det gør den række af aksiomer eller første principper, som én efter én er blevet påvist, til den variabel, som de andre historiske mutationer i kulturen mere eller mindre er funktioner af. Man hævder dernæst, at denne række af aksiomer, eller den filosofiske tradition, har som lov at søge efter den "sammenhængende diskurs". Hele den vestlige historie ophører ifølge denne legende ikke med i stadig større målestok at gentage indledningsscenen fra forelæsningerne om den antikke filosofis historie: *myten*, der viger pladsen for *fornuften*."

V. Descombes: *Philosophie par gros temps*, 1989

Når jeg reserverer en plads til humanvidenskaberne, er det ikke på samme måde som hos Habermas, der henviser til temmelig suspekte teorier som f. eks. Piagets for at finde et historisk skema med stadier. Det handler ikke om at bruge et materiale, som filosofien kan bringe i stilling takket være en historisk lov. Det er selve ideen om en historisk lov, som forekommer mig at være uhyrlig. Hvis den er et resultat af historisk forskning, er det ikke en lov, men en tendens, og hvis den er en filosofisk idé, er det ikke en historisk lov, men en begrebslig forbindelse og ikke noget, man kan beskrive. Man kan ikke beskrive filosofiske objekter.

De humanvidenskaber, jeg tænker på, er som sagt historien, sociologien og antropologien og ikke så meget psykologien. Det er ideen om, at der findes positive discipliner, som tvinger os til at opdage, at vi spontant glemmer den samfundsmæssige dimension i vores tænkning. Der er her noget, som jeg tror er meget vigtigt, og som i Frankrig netop er knyttet til en erfaring af moderniteten, nemlig til den franske revolution. Hvad enten der er tale om Saint-Simons venstre-orienterede sociologi eller om Auguste Comtes konservative sociologi, så opstår sociologien som en refleksion over erfaringen af den franske revolution. Denne refleksion har en positiv dimension. Ikke så meget hos Comte, der aldrig har forsket ret meget, selv om han er

positivisten, men derimod i den franske sociologiske skole, hvor man læser tekster, studerer arkiver, laver undersøgelser og indsamler materiale. Der er en empirisk dimension, som jeg ønsker at støtte, men der er også en filosofisk dimension som hos Durkheim og Mauss, hvor man stiller spørgsmål til de begrebslige afgrænsninger. De franske sociologer er ofte filosoffer.

Det er denne form for gensidig støtte, som jeg anbefaler: at filosofferne reviderer begreberne, og at sociologerne og historikerne viser os et materiale, der tvinger os til at vende tilbage til begreberne. Historikerne vil selvfølgelig ikke kunne udføre deres arbejde effektivt, hvis de ikke allerede har andre begreber. Men beskrivelsen af moderniteten, af det, vi er, af det, som kendetegner os i forhold til de andre, må efter min opfattelse laves af positive forskere, af historikere og sociologer. Det er ikke filosofiens opgave at lave denne beskrivelse. Filosofien er nødt til at tage udgangspunkt i nu'et, dvs. i den måde, hvorpå man tænker her og nu, og den skal så at sige stille kritiske spørgsmål indefra. Det vil den gøre så meget desto bedre som den accepterer, at der findes en antropologi og en sociologi. Jeg spørger mig selv, om der hos de tænkere, som jeg anklager for filosofisme, findes en oprigtig accept af antropologiens eksistens, dvs. enigheden om at relativere den vestlige synsmåde hver gang det er nødvendigt. Habermas anstrenger sig naturligvis for at undgå en etnocentrisme. Hans hjerte ligger hos det universelle og han vil derfor ikke forsvare strengt vestlige synspunkter. Men jeg spørger mig selv, om hans centrering af diskussionen omkring Hegel og hans opfattelse af fornuftens autonomi tillader ham at acceptere antropologien, sådan som man opfatter den i Frankrig, dvs. inden for den franske sociologiske tradition, hos Mauss først og fremmest og hos Lévi-Strauss. Et af de svage punkter i hans gennemgang af de franske idéer er, at han helt overser den strukturalistiske etape, en etape, som ellers burde interessere ham. Det er en universalistisk etape, dvs. at man finder det samme valg af det universelle som hos Habermas. Men det er en universalisme, som kræver, at Vesten bliver relativet, hvorimod det er alle post-hegelianeres position, at universalismen skal skabes i den dialektiske fornuft, dvs. at det, som universaliseres, i sidste instans er det vestlige liberale synspunkt. Det er her, at begrebet om striden kan inddrages.

Habermas burde have interesseret sig mere for Lyotards *Le différend*. De er begge gamle marxister eller er begyndt i marxismen, og de har arbejdet med de samme tekster og de samme problemer. Derfor burde den kendsgerning, at de står i modsætning til hinanden, interessere Habermas. Det, jeg synes er interessant i begrebet om striden, er, at det indfører noget, som ikke tidligere har været sat i centrum, og som netop gør det muligt at undslippe den logiske manikæisme. Det kedelige ved den logiske manikæisme er, at den er absurd. Hvis man tror på modstillingen af myten og fornuften, befinder man sig i total afmagt, eftersom man er tvunget til at gå ind for fornuften, fordi den repræsenterer moralen. Myten repræsenterer volden, undertrykkelsen, heteronomien, kort sagt alt det, som må fordømmes. Man bør afsky myten og gå ind for fornuften. Men man opdager snart, at denne fornuft er meget kedelig, mens myten er forførende. Fornuften er kedelig, men det gør ikke noget, for moralen pålægger os at acceptere en vis kedsomhed. Men fornuften er kedelig, fordi den ikke er levende. Hele livet er blevet placeret på mytens side, og til-

bage hos fornuften er kun en form for irreel gennemsigthed, en himmelsk enighed mellem ånderne.

Kunsten og enhver form for initiativ bliver noget mytisk, eftersom man her er nødt til at bryde kommunikationen, at lukke sig inde, i det mindste så længe ens idé modner, før man igen dukker op i Habermas' offentlighed. Jeg konkluderer ikke, at menneskets skæbne er tragisk, men denne manikæisme er en dårlig måde at formulere problemet på. Vi må afvise dette begreb om myten som anti-fornuft. Der findes ikke nogen anti-fornuft. Der findes en form for rationalitet, som ikke passer os, og som er mytens rationalitet, og der findes en anden form for rationalitet, som i de fleste af vores handlinger, udvekslinger og institutioner heller ikke passer os, men som vi falder tilbage på, når vores situation er tilstrækkelig forskellig fra den typisk moderne situation.

Lyotards begreb om striden udgør efter min mening et fremskridt i forhold til *Viden og det postmoderne samfund*, der i visse henseender stadig er meget inspireret af Adorno og Frankfurterskolen. Striden er Lyotards udtryk for fænomener, som jeg ville kalde inkommensurabilitet, universer, for hvem det ikke lykkes at kommunikere indbyrdes. Dette begreb kan bruges til at nedbryde enhver variant af den hegelianske diskurs, dvs. ideen om, at der findes en fornuft, som omfatter alt, hvad der er at forstå, og som kun lader myten tilbage, dvs. tavsheden, den simple brutalitet. Der hvor jeg måske er lidt uenig med Lyotard, er, når han tenderer mod at absolutisere striden som et tragisk grundlag for eksistensen, hvorved han uden tvivl forbliver afhængig af den logiske manikæisme.

Jeg har et sidste spørgsmål. Hvis vi skal forlade denne logiske manikæisme, som De taler om, ender vi så ikke let i relativismen? Ender vi ikke i relativismen, hvis vi hævder, at både myten og fornuften er former for rationalitet?

Er det relativistisk? Det er helt sikkert ikke, fordi de klassiske rationalister ser en fare for relativisme, at de gerne vil konstituere en anti-tese: fornuften og dens modsætning. Men jeg tror ikke, at deres strategi over for de kulturelle forskelle er den rigtige, for i sidste instans bliver det en smule tilfældigt, hvad man henregner til fornuften, og hvad man henregner til myten. Er poesien f. eks. rationel eller mytisk? Post-strukturalismen er ikke andet end en fortvivlet rationalisme ligesom eksistentialismen. Post-strukturalismen er 70'ernes eksistentialisme, en fortvivlet rationalisme, der ikke kan beskytte os mod relativismen. Det er min første bemærkning.

For det andet eksisterer der både en god relativisme og en dårlig relativisme. Det er ikke enhver relativisering, som er dårlig, der findes også relativiseringer, som er nødvendige.

For det tredje befinder vi os aldrig helt på den ene eller den anden side. Den kritiske teoris fejl består delvis i at mene, at vi er moderne og følgelig befinder os i fornuften, og at vi derefter oplever skræmmende eller overraskende ting, som befinder sig på den anden side. Men det er ikke rigtigt. Inden for vores egen vestlige tradition er der flere traditioner, som har forskellige aldre, forskellige måder at fungere på. Der er i virkeligheden en dobbelt stratifikation: der er en stratifikation som følger af, at

nationerne ikke har den samme profil, fordi de ikke er indtrådt i moderniseringsprocessen på samme tid, og der er en stratifikation inden for hver tradition, fordi de har jødiske, kristne osv. rødder. Hvis vi for alvor undersøger, hvordan det forholder sig med vores rationalitet, vil vi opdage, at den ikke svarer til professorenes definitioner. Der er tale om noget mere omfattende. Derfor mener jeg ikke, at jeg favoriserer relativismen med mine påstande. Jeg laver en diagnose, som afslører, hvordan poststrukturalismen opstår som relativisme, dvs. følelsen af, at man har to modsatte tilfælde, men at det i en vis forstand er tilfældigt, hvad man henregner til enten den ene eller den anden side. Det er denne følelse af tilfældighed, som fører til nihilismen, eftersom alt kan befinde sig på begge sider. Det er denne dårlige form for relativisme, over for hvilken vi må sætte en god relativisering af bestemte elementer i os selv i forhold til andre elementer i os selv.

Finn Frandsen

* Denne samtale fandt sted den 25. juni 1990 i Vincent Descombes' lejlighed i Rue de Dijon, Paris. Anledningen var Descombes' bog *Philosophie par gros temps* - "Filosofi i stormvejr" -, der udkom i efteråret 89, og som var genstand for en debatdag på Collège International de Philosophie i marts 90. Til stede under samtalen var også Nicholas Strickler. Ansvar for oversættelsen og redigeringen af de indsatte citater påhviler udelukkende undertegnede.