

Den nye økologiske orden

Samtale med Luc Ferry*

I Danmark er De først og fremmest kendt som forfatter til La pensée 68, der udkom i 1985, og som De har skrevet i samarbejde med Alain Renaut. Men allerede inden da havde De udgivet tre værker under den fælles titel Philosophie politique (I: Le droit (1984); II: Le système des philosophies de l'histoire (1984) og III: Des droits de l'homme à l'idée républicaine (1985)). Siden 1985 har De udgivet bøger om individbegrebet (68-86. Itinéraires de l'individu (1987)), om Heidegger (Heidegger et les modernes (1988)) og om opfindelsen af homo æsteticus, det smagende menneske, i demokratiets tidsalder (Homo aestheticus (1990)). Og for ganske nylig udkom så Deres seneste bog Den nye økologiske orden (1992). Hvilke tematiske enheder er der i dette forfatterskab? Hvilken intellektuel udvikling har ført Dem fra den politiske filosofi til økologiens filosofi?

Der er på én gang nogle temaer, altså et indhold, og en refleksion over, hvad filosofi er i dag, en refleksion over det, som filosofien har udviklet sig til. Hvis jeg skal skelne mellem de to aspekter af problemet, så er der først en række temaer, som altid har interesseret mig, først og fremmest kritikken af moderniteten og humanismen, sådan som den har udviklet sig i tysk filosofi, først hos Nietzsche og Heidegger, derefter i fransk filosofi, der hovedsageligt har været en filosofi om den moderne humanismes genealogi eller en dekonstruktion af den moderne humanismes historie, lad os sige en dekonstruktion af idealerne fra oplysningsfilosofien, idealerne om rationalitet, frihed og frigørelse ved hjælp af fornuften. Det er et tema, som altid har interesseret mig, og som man både finder i mine første bøger om den politiske filosofi og menneskerettighedernes intellektuelle historie og i *La pensée 68* eller *Den nye økologiske orden*, eftersom *Den nye økologiske orden* nok er en bog om økologi, men især om økologien som det sidste sted for en kritik af moderniteten og den humanisme, vi har arvet fra *Menneskerettigheds-erklæringen*.

På den anden side er der en refleksion over filosofiens status i dag, en refleksion, som i øvrigt interesserer mig mere og mere. Den moderne filosofi har oplevet tre store epoker. Først en epoke, hvor man konstruerede store metafy-

siske systemer, lad os sige fra Descartes og frem til Hegel og måske endda Marx. Denne periode med konstruktion af store metafysiske systemer var en periode, hvor filosofien forsøgte at udkonkurrere religionen, hvor filosofien forsøgte at svare på de samme spørgsmål som religionen, spørgsmålet om eksistensens mening, spørgsmålet om intelligensen og den menneskelige kultur inden for alle områder. Det var derfor, filosofien antog form af et system, for det drejede sig både om at have en moralfilosofi, en politisk filosofi, en videnskabsfilosofi, en metafysik, en sprogfilosofi, kort sagt alle aspekter af den menneskelige eksistens blev taget op til behandling. Denne første epoke i den moderne filosofi var altså en epoke, hvor filosofien forsøgte at udkonkurrere religionen, men på et sekulariseret plan, dvs. udelukkende ved hjælp af fornuften med udgangspunkt i mennesket og ikke længere i Gud, selv om projektet i alt væsentligt forblev det samme som religionens projekt.

Filosofiens anden epoke er for mig helt klart dekonstruktionens epoke, altså fra og med Kierkegaard og Nietzsche. Denne periode afsluttes i mine øjne med Heidegger, og jeg har altid ment, at de franske filosoffer, som Renaut og jeg omtalte i *La pensée* 68, hovedsageligt var epigoner, elever af den tyske dekonstruktionsfilosofi. Denne dekonstruktionsperiode er meget paradoksalt, fordi den på én gang naturligvis kritiserer oplysningsfilosofiens idealer, og det var især dette punkt, vi insisterede på i *La pensée* 68, altså kritikken af fornuften, af subjektet, af humanismen, af ideologien om menneskerettighederne osv. Men samtidig, og det er et punkt, som vi kun behandlede meget lidt eller slet ikke i *La pensée* 68, forbliver dekonstruktionens ideal paradoksalt et ideal, der er inspireret af oplysningsfilosofien i det omfang det trods alt drejer sig om at sigte mod en emancipation af menneskene. Det drejer sig dybest set om at overskride metafysikkens illusioner og om at befri menneskene fra den gabestok, fra det fængsel, som den systematiske rationalitet er, og i den forstand ville jeg i dag genvurdere dekonstruktionen lidt anderledes end i *La pensée* 68 ved at insistere på dette paradoks med en kritik af oplysningsfilosofien, som viderefører idealer, der netop er de idealer om emancipation, som oplysningsfilosofien priste.

Selv om vi i dag accepterer ideen om en forsoning med det demokratiske univers, betyder det ikke afslutningen på enhver kritisk aktivitet til fordel for en overgiven sig til virkeligheden, sådan som den er. Den etiske opgave, som trænger sig på, hvis det stadig er tilladt at bruge dette udtryk uden straks at blive anklaget for at være "moralist", er den interne kritiks opgave. Den består i at analysere disse samfunds virkelighed under henvisning til deres egne princippers navn, under henvisning til de løfter, som de giver, men ikke holder. Selv om det ikke ser

sådan ud, er den interne kritik langt mere subversiv end den kritik, som blev lavet under henvisning til idealer, som var ydre i forhold til de demokratiske samfund.

“Den moderne filosofis tre epoker”. Interview med Luc Ferry, *Le Débat* 1992

Den tredje epoke i den moderne filosofi er for mig den aktuelle periode, hvor der tydeligvis ikke længere er tale om at konstruere store systemer, som kan konkurrere med religionen, eller om at dekonstruere de metafysiske systemer. Det er i denne forstand, jeg mener, at Heideggers og Nietzsches arbejde er afsluttet, og at man derfor ikke kan videreføre det i det uendelige inden for forskellige områder, sådan som f.eks. Foucaults og Derridas elever i USA gør det. Arbejdet er i princippet allerede gjort, og det er blevet ekstremt repetitivt. Den filosofiske dekonstruktion er blevet ramt af lidt det samme som avantgarderne inden for kunsten, hvor man ser, at avantgarderne gentager sig selv i det uendelige, at dekonstruktionens gestus gentages igen og igen, men uden at frembringe nogen betydningsfulde virkninger i dag. Jeg mener altså, at vi er på vej ind i en tredje fase i filosofien, hvor der hverken er tale om at frembringe systemer eller om at dekonstruere dem, men hvor der er tale om at forsøge at forstå den virkelighed, vi lever i, i lyset af dens historie. Såvel i *Den nye økologiske orden* som i *Homo aestheticus* har jeg villet fortælle historien om et grundlæggende aspekt af de demokratiske samfund og kulturer, og samtidig tror jeg også, at filosofien har en praktisk opgave: at kritisere det samfund, vi lever i, men - som jeg siger til sidst i bogen - ikke i en tabt fortids navn som i den romantiske kritik eller i en strålende fremtids navn som i marxismen. Man skal udarbejde en kritik af de demokratiske samfund i deres egne princippers navn, udarbejde det, jeg kalder en *intern kritik*, altså en kritik i de løfters navn, som disse samfund giver os, f.eks. løfterne om lighed, frihed, deltagelse i det politiske liv, uddannelse til alle osv. Vi er blevet givet nogle løfter, jeg ville endda sige: vi er blevet givet dem i *Menneskerettighedserklæringen*, og den virkelighed, vi lever i, er tydeligvis meget forskudt i forhold til disse løfter, og det er denne forskydning, som i dag forekommer mig at være det mulige sted for en udøvelse af kritikken. Det er i store træk temaerne i mit forfatterskab og den refleksion over filosofiens status, som interesserer mig mere og mere.

Vil det sige, at vi lever i en pragmatisk epoke, en epoke uden idealer. Både systemerne og dekonstruktionen af disse systemer byggede jo på en slags idealer...

Hvis De tager den hypotese, som jeg udkastede i mit første svar, hypotesen om, at den moderne filosofi opstod i konkurrence med religionen, så ville jeg sige,

at den moderne filosofi i dens første periode forsøger at udkonkurrere religionen ved at opstille idealer, som stadig er transcendent idealer i forhold til menneskeheden. Tag f.eks. begrebet om historiens mening hos Hegel eller Marx. Det er klart, at dette begreb stadig har en religiøs karakter, for så vidt det aftegner et håb, et ideal, der forbliver transcendent selv hos Hegel og selv hos Marx, transcendent i forhold til det individuelle subjekt, og i den forstand er der noget religiøst, eftersom man f.eks. meget tydeligt hos Marx kan engagere sig politisk med ideen om, at man i sidste instans kan ofre sit eget liv for et ideal, der befinder sig hinsides den nærværende eksistens. Man kan f.eks. engagere sig til fordel for de kommende generationer. I dekonstruktionen er der en anden idé om meningen. Der er ikke længere tale om en mening, som er transcendent i forhold til menneskene, der er tværtimod tale om en vilje til at gentilgøre sig meningen og bryde systemets ideologiske og illusoriske jerngreb. Det er i den forstand, man kan sige, at den teori om betydningen, der ligger bag dekonstruktionen, er en teori om emancipation, en teori, hvor det arbejde, som filosofien eller den intellektuelle udfører, er en kamp mod myterne. Det er ved at kæmpe mod noget, at man giver sit eget arbejde en mening. Dekonstruktøren er med andre ord en demystifikatør. Det er denne rolle som demystifikatør, som giver ham en mening, og som tillader ham at henvende sig til studenterne i filosofitimerne for at sige: I har stadig en opgave, som skal udføres, det er dekonstruktionens opgave, som er en emancipatorisk opgave. I kan tage fat på den eller den tekst af Descartes eller Hegel, men I kan også tage fat på kulturindustrien, på teknikkens verden, på Vestens magt over den tredje verden eller hvad ved jeg... Her har man altså stadig en tradition.

Det, som forekommer mig at være meget slående i den tredje epoke, som vi lever i i dag, er, at der ikke længere er nogen transcendent mening i betydningen en religiøs transcendens, og at der ikke længere er nogen bestemmelse af meningen i et medieret forhold, et illusorisk projekt, som ville være metafysikkens projekt. Der viser sig i dag det, jeg ville kalde en horisontal opfattelse af meningen i forhold til den vertikale opfattelse, som er forholdet til den guddommelige transcendens og derefter til systemerne, til idealerne osv. Det, som i dag giver mening til det arbejde, vi kan udføre, ja, jeg ville endda mere generelt sige til hele vores liv, er ikke så meget en vertikal og guddommelige transcendens, som det er en betydning af horisontal art, som det er det andet menneske, som Lévinas siger. Det er derfor efter min mening meget sigende, at den gamle interesse for f.eks. den utopiske politik, som man så det under Maj 68 og mere generelt i hele marxismen, at individernes gamle interesse for den messianske og utopiske politik næsten overalt i de demokratiske samfund i Europa og USA

har forskudt sig henimod spørgsmål af kulturel eller etisk art, for det er i kulturen, i medieringen af kunstværkerne, eller i etikken, i omsorgen for den anden, at man på ny giver sin eksistens en mening i forhold til det andet menneske. Det er denne forskydning, vi oplever i dag, og jeg fristes til at sige, at den opgave, som jeg skitserede for filosofien for lidt siden - at forstå det, som er, og samtidig lave en intern kritik af de demokratiske samfund - er en opgave, som får mening i forhold til denne tredje teori om betydningen. Altså snarere i forhold til de andre mennesker end i forhold til en transcendent opfattelse af eksistensens mening.

Lad os gå over til at tale om Deres seneste bog. Den bærer titlen Den nye økologiske orden. Hvorfor denne titel? Og hvorfor dette emne? Det er ret sjældent, at man ser en fransk filosof beskæftige sig med dette emne.

Der er to grundlæggende temaer i økologien, som interesserer mig. Det første tema, som jeg nævnte for lidt siden, er kritikken af moderniteten, og på en vis måde tror jeg, at man uden at forvanske virkeligheden kan sige, at alt væsentligt i den kritik af den moderne verden, som endnu i 60'erne var spredt over flere forskellige horisonter - der var f.eks. alle varianterne af venstresocialismen, der var forkæmperne for den tredje verden, alt dette er nu forsvundet - at alt væsentligt i denne kritik er blevet koncentreret i økologien. Økologien er i virkeligheden den sidste radikale kritik af det social-liberale univers, vi lever i. I alle tilfælde i Europa og selv i USA i visse henseender.

Det andet tema er den kritik af den humanistiske tradition, som man tydeligt finder i denne kritik af moderniteten og i særdeleshed i den moderne økologi, en kritik af det, som økologerne kalder antropocentrismen. Det vil på det filosofiske plan sige arven fra kartesianismen og på det politiske plan arven fra *Menneskerettighedserklæringen*, der placerer mennesket i verdens centrum og gør det til det eneste retssubjekt. Det er de to temaer, som forekommer mig at være interessante, og som fra et filosofisk synspunkt på samme tid synes at være forbundet med politiske og sociale bekymringer i nutiden.

Spørgsmålet om økologien og naturen er for Dem især et spørgsmål om humanisme. De taler om før-humanismen, i Deres bog er der f.eks. et kapitel om retsager mod dyr i det 16. århundrede. De taler om "humanismens parenteser" og om dybdeøkologiens had til humanismen. Men samtidig taler De også om en ikke-metafysisk humanisme. Hvordan opfatter De humanismen, og hvilken forbindelse er der mellem humanismen og spørgsmålet om naturen?

Det er virkelig det centrale spørgsmål, for jeg mener, at der findes flere humanistiske traditioner, og at man meget ofte, når man kritiserer humanismen i f.eks. de radikale økologers perspektiv, reducerer hele den humanistiske tradition til dens kartesianske udgave, dvs. til det på én gang filosofiske og jeg ville også sige politiske eller kapitalistiske projekt om at beherske verden og udnytte naturen, som om naturen blot - som Heidegger ville sige om kartesianerne - var et lager af genstande, der er beregnet til at blive brugt og forbrugt... og altså som om der ikke var nogen som helst værdi i naturen.

Mennesket er koens parasit, sådan ville et ikke-menneske formentlig i sin zoologi definere mennesket. Denne definition kan vi betragte som en ren spøg og vi kan le overbærende ad den. Men hvis Tereza tager den alvorligt, kommer hun ud på et skråplan: hendes tanker er farlige og fjerner hende fra menneskeheden. Allerede i Genesis betroede Gud herredømmet over dyrene til mennesket, men vi kan opfatte det sådan at mennesket kun fik dette herredømme *til låns*. Mennesket var ikke planetens ejer, kun dens forvalter, som engang ville blive draget til ansvar for sin ledelse. Descartes tog et afgørende skridt videre: han gjorde mennesket til "naturens herre og ejer". Og der er sikkert en dyb sammenhæng i at netop han definitivt nægtede dyrene sjæl: mennesket er ejer og herre, mens dyret, siger Descartes, kun er en automat, en levendegjort maskine, "machina animata". Hvis et dyr jamrer er det ikke jamren, det er kun knirken fra en dårligt fungerende mekanisme. Når et vognhjul skriger, betyder det ikke at høstvognen lider, men at den ikke er smurt. På samme måde, må vi også opfatte et dyrs gråd og ikke sørge over en hund, når man på forsøgslaboratoriet skærer den i stykker i levende live.

Milan Kundera: *Tilværelsens ulidelige lethed*, 1983

Forbindelsen mellem spørgsmålet om humanismen og spørgsmålet om naturen er følgende: hvis man reducerer den humanistiske tradition til det projekt om beherskelse, som træder frem i den kartesianske filosofi, så bliver der i humanismen ikke plads til nogen som helst respekt for naturen. Og når man ser, hvad Descartes har sagt om f.eks. dyrene, så er det også klart, at Descartes reducerer dyrene til en vis mængde materie i bevægelse, altså til simple automater, og ud fra dette perspektiv er det ligeledes klart, at dyrene ikke kan have nogen som helst etisk status, og at dets lidelser ikke har nogen som helst betydning. Descartes siger f.eks., at de skrig, et dyr udstøder, når man praktiserer vivisektion, ikke har anden betydning end den klemten, som en klokke frembringer. Her ser man tydeligt, hvordan en bestemt humanisme indrømmer, at naturen, inklusiv den levende og dyriske natur, ikke har nogen som helst værdi eller betydning. Det, jeg har villet vise i min bog, er, at man har valgt et dårligt udgangspunkt, hvis man nøjes med denne modsætning, når man skal tænke øko-

logisk. Hvis man på den ene side har humanister, som man reducerer til den kartesianske figur, og som derfor på ingen måde kan tage naturen i betragtning, og på den anden side har økologiske antihumanister, der ikke ser andet i humanismen end den kartesianske figur, og som straks laver en radikal dekonstruktion af hele den moderne vestlige civilisation i bestræbelserne på at give naturen, biosfæren eller økosfæren deres rettigheder tilbage, så har man prototypen på et forkert udgangspunkt. Der eksisterer andre humanistiske traditioner end kartesianismen, og det er disse andre traditioner, som skal reaktiveres for at forstå, hvordan humanismen, alt imens den fastholder idealet om menneskerettigheder, kan tage stilling til spørgsmålet om naturens rettigheder. I alle tilfælde til spørgsmålet om menneskets pligter over for naturen.

Hvad kendetegner denne ikke-metafysiske humanisme, som De selv taler om? Hvad er den vigtigste forskel mellem kartesianismen og den ikke-metafysiske humanisme?

Der er mindst to forskelle, som vi kan nævne med det samme. Den første forskel vedrører subjektivitetens status. Det er klart, at man i den kartesianske filosofi og endda helt frem til Hegel har at gøre med en opfattelse af subjektiviteten som den perfekte selvbeherskelse, som den perfekte selvgenemsigtighed, hvor subjektet næsten defineres som fravær af det ubevidste. Subjektet defineres ved sin selvidentitet, ved sin selvgenemsigtighed, ved den perfekte rationalitet, ved den perfekte frihed, ved dets sætten sig selv. Subjektet defineres altså i termer, der radikalt udelukker det, vi har lært siden Freud, dvs. opdelingen af selvet, spaltningen af subjektet, inddragelsen af det ubevidste, af lidenskaberne, følelserne og det irrationelle i mennesket. Her er den første forskel i forhold til den ikke-metafysiske humanismes tradition, dvs. i forhold til en humanisme, som på en eller anden måde anerkender spaltningen af subjektet, sådan som især filosofien efter Kant gør det, dvs. fra og med Kants kritik af kartesianismen, fremfor alt i den transcendentale dialektik, kritikken af paralogismerne, kritikken af ideen om cogito'et, men også til sidst i dialektikken, når Kant kritiserer forestillingen om Gud som et subjekt, der er fuldstændig genemsigtigt for sig selv.

Den anden store forskel, som måske er vigtigere i forhold til det emne, som interesserer os, nemlig økologien, vedrører den kartesianske humanismes én-dimensionelle opfattelse af rationaliteten. Descartes selv, men det gælder også Hegel, laver ikke nogen grundlæggende skelnen mellem f.eks. den moralske rationalitet, den metafysiske rationalitet og den videnskabelige rationalitet. Også

på dette punkt åbner Kant for et refleksionsrum, som har bevaret sin aktualitet i dag, et refleksionsrum, filosoffer som Habermas eller Apel i Tyskland, John Ross i USA eller Lyotard i Frankrig har arbejdet inden for, nemlig differentieringen af de forskellige rationalitetstyper. Den videnskabelige rationalitet er ikke den samme som den metafysiske rationalitet, og den moralske rationalitet er ikke den samme som den videnskabelige rationalitet. Og måske kan man også tale om en æstetisk rationalitet... Der er her et filosofisk refleksionsrum, som er åbent, og som bryder med én-dimensionaliteten i den kartesianske opfattelse af rationaliteten. Jeg mener, at der ud fra disse to spaltninger, spaltningen af subjektet og spaltningen af rationaliteten, også åbner sig et intellektuelt rum, hvor man kan tage andetheden i forhold til mennesket og især naturens andethed i betragtning.

I Den nye økologiske orden retter De en skarp kritik mod en bestemt type økologi, nemlig den såkaldte deep ecology. Af og til får man det indtryk, at dybdeøkologien repræsenterer en fare eller trussel. Hvad er de samfundsmæssige, kulturelle og filosofiske årsager til dens opkomst? Den dukker tilsyneladende op på et tidspunkt, hvor man er holdt op med at tale om "samfundspagter"... Og hvorfor er den farlig?

Hvis jeg tror, at dybdeøkologien udgør en fare, så er det ikke i den forstand, at jeg tror, den vil tage magten. Selv inden for økologien tror jeg, at den er forblevet marginal. Men jeg mener, at den i medierne understøttes af en række film, at den understøttes af en række publikationer, af en række kollokvier, lad os sige af en række offentlige udtryk hinsides dybdeøkologiens egen snævre kreds. Jeg tænker f.eks. på filmen *Danser med ulve*, hvis succes forekommer mig at udtrykke og være tæt forbundet med det, man i USA kalder *Political Correctness* på universiteterne, og som er et enestående vestligt selvhad, der uden tvivl er resultatet af en umådelig skyldfølelse over for folkeslagene i den tredje verden, som det koloniserende og triumferende Vesten har hersket over. Der er altså på én gang motiver, som er rigtige, eftersom Vesten virkelig har optrådt som kolonimagt, og eftersom Vesten virkelig har været fuldstændig ligegyldig over for andetheden i sin triumferende march mod fremskridtet, mod den kapitalistiske rationalitet, mod den videnskabelige rationalitet, mod produktiviteten osv. Men samtidig mener jeg, at det vestlige selvhad, som kommer til udtryk i *Political Correctness*-bevægelsen, men som også manifesterer sig i dybdeøkologiens radikale kritik af den humanistiske civilisation, fører til en forskelskult, for for at råde bod på den uret, man har påført de andre, drejer

det sig nu om at hævde deres forskel på en absolut radikal måde. Det drejer sig om at hævde en fuldstændig specificitet. Det er her, jeg mener, at der ligger en meget stor ideologisk og politisk fare, og jeg skal i to ord forklare hvorfor. Det er ikke fordi, jeg mener, at skyldsfølelse er noget dårligt i sig selv. Skyldsfølelse er formodentlig en god ting, fordi den gør det muligt for os at bevare en kritisk distance i forhold til vores traditioner, og jeg mener, at denne kritiske distance altid vil være ønskelig.

Og det samme gælder medfølelsen...

Fuldstændig. Det samme gælder medfølelsen og hensynet til den andens andethed... Men det får nogle utilsigtede virkninger, som forekommer mig at være meget vigtige. Når man laver en global kritik af Vesten, risikerer man at falde i den fælde, som jeg talte om for lidt siden, dvs. at man blander de forskellige humanistiske traditioner sammen, og at man f.eks. afviser de meget subversive elementer, som *Menneskerettighedserklæringen* stadig indeholder, fordi *Menneskerettighedserklæringen* skulle være i ledtog med Vesten som kolonimagt. En anden fare er, at man risikerer at lukke den anden inde i ghettoer, og det forekommer mig at være endnu mere alvorligt. En af effekterne af dette vestlige selvhad, af viljen til at råde bod på den uret, som er begået mod den anden, er, at man risikerer at spærre den anden inde i en ghetto, i en absolut forskel, og blot anerkende hans radikale andethed i stedet for at anerkende det, som i ham deltager i kommunikationen med hele menneskeheden.

Jeg vil gerne give et eksempel, som forekommer mig at være ret sigende. I 1989 holdt jeg nogle foredrag om *Menneskerettighedserklæringen* i Tunesien, bl.a. i Kairouan, hvortil jeg var blevet inviteret af den tunesiske Menneskerettighedsliga, der er ret anti-islamisk. Til foredraget i Kairouan, i den tunesiske ørken, kom der næsten tre hundrede mennesker, og to hundrede og firs af dem var sandsynligvis islamister. Mit foredrag fandt derfor sted under en vis larm og tumult. Efter foredraget blev der stillet spørgsmål. Der var et spørgsmål, som altid var det samme, og som i løbet af denne foredragsturné i Tunesien vendte tilbage næsten hundrede og halvtreds gange: De forsvarer menneskerettighederne, det forstår vi, De kommer fra Vesten, De er europæer, De er tidligere koloniherre, men menneskerettighedernes universalitet skjuler Europas partikularitet, og Deres præntention om at opstille værdier, som er gyldige for hele verden, er i virkeligheden en euro-centrisk og etno-centrisk præntention. Det klassiske argument, som vi alle kender. Mit svar gjorde atmosfæren mindre spændt og ikke blot af demagogiske grunde. Jeg svarede dem, at araberne havde op-

fundet algebraen, men at det ikke forhindrede hele verden i at gøre brug af den. Det var de nødt til at tænke lidt over, for det beviser, at en opfindelse udmærket kan hidrøre fra en bestemt tid og et bestemt geografisk sted, fra en særlig kultur, uden af den grund at have en betydning, som begrænser sig til denne historiske og geografiske partikularitet, og det, som gælder for algebraen, gælder i lige så høj grad for menneskerettighederne.

Det, som var rigtigt i mit svar, er netop, at i stedet for at anerkende den andens radikale andethed, så anerkender man det, som i ham deltager i det, Hegel kaldte den universelle historie. Jeg mener, at det er i denne optik, man skal tænke forholdet mellem identitet og forskel, mellem partikulær kultur og universel kultur, og jeg tror, at en af de største utilsigtede virkninger af det selvhad, som viser sig i den radikale økologi eller i *Political Correctness*-bevægelsen, netop er den kendsgerning, at det overser denne universelle dimension, som er til stede i et hvilket som helst stort partikulært værk, hvad enten det er moskeen i Kairouan eller Notre-Dame i Paris. Der er naturligvis tale om to partikulære traditioner, en islamisk tradition og en katolsk tradition, men det, som er vigtigt, er, at man ser, at et partikulært værk kan anerkendes af den anden fra det øjeblik, hvor det har en betydning, som netop er transcendent i forhold til den partikulære situation, som det indskrev sig i fra begyndelsen. Det er denne transcendens, som tæller i kulturerne, og det er denne transcendens, som det vestlige selvhad, som kommer til udtryk i de strømninger, jeg lige har nævnt, overser. Det er meget alvorligt, for især på det politiske plan indespærrer dette selvhad virkelig de intellektuelle fra den tredje verden, som forsøger at forsvare de universelle værdier. Det er meget alvorligt, for hvis De tager f.eks. de verdenslige intellektuelle i Nordafrika, så bliver de behandlet som vestlige kollaboratører i deres eget land på grund af folk, som er "politisk korrekte". Man betragter dem som agenter for kolonimagten, hvad der er fuldstændig forkert, for det er folk, som risikerer deres liv ved at gøre dette, og som kæmper for kvindernes frihed, for demokratiet, for værdier, vi alle tilslutter os.

Her ligger hele spørgsmålet. At vi er nødt til, om ikke at begrænse teknikken udbredelse, så i det mindste at *kontrollere* og *orientere* den, det vil ingen seriøs demokrat bestride. At denne kontrol skal ske på bekostning af demokratiet selv, det er et ekstra skridt, som dybdeøkologerne, optændte som de er af hadet til humanismen og den vestlige civilisation, men også af den nostalgiske fascination af forgangne modeller (indianerne) eller kommende modeller (kommunismen), næsten aldrig tøver med at tage.

Luc Ferry: *Den nye økologiske orden*, 1992

Den radikale økologi - ligesom alle radikalt antihumanistiske ideologier i den forstand jeg forstår dem - forekommer mig at være meget farlig og frembringer effekter, som man ikke tænker over. Sagt på en anden måde og for at være helt klar: jeg tror på ingen måde, at økologerne er fascister, eller at de vil tage magten. Det er ikke problemet. Det er formodentlig meget venlige mennesker med gode viljer, men de overser fuldstændig det problem, som stilles i dag, når man vil anerkende den andens andethed, hvad enten der er tale om naturen eller om det andet menneske.

De taler udelukkende om økologien som filosof. Men økologi er også et politisk spørgsmål...

Man må skelne mellem tre aspekter af økologien, selv om de undertiden er tæt forbundne. Der er det politiske aspekt, det faktum, at det er politiske bevægelser. Der er det videnskabelige aspekt, hvor der rejser sig nogle meget vigtige spørgsmål, men spørgsmål, som er relativt adskilt fra de politiske spørgsmål, som f.eks. spørgsmålet om, hvorvidt drivhuseffekten virkelig er en trussel. Men der er også en række strengt ideologiske og filosofiske spørgsmål, og det er naturligvis især disse spørgsmål, jeg har interesseret mig for.

Ved første øjekast synes dybdeøkologien at være en sympatisk bevægelse, og ideen om en naturpagt synes at være en god idé.

De spurgte mig netop for lidt siden, hvad titlen på min bog *Den nye økologiske orden* dækkede over. Jeg vender tilbage til spørgsmålet, for mit svar var indirekte. Hvori består den nye økologiske orden? I den vestlige humanistiske tradition sætter man først mennesket, dernæst de levende arter og til sidst jorden. De radikale økologers projekt, især med ideen om en naturpagt, er at vende denne orden om og sige: først biosfæren, først Gaia, som Lovelock siger, dernæst de levende arter og til sidst mennesket, som vi er nødt til at begrænse. Her finder man hele diskussionen om demografien, om den demografiske bombe, menneskearten, som man er nødt til at begrænse mest muligt, fordi mennesket er den skadelige art par excellence forstået således, at mennesket i økologernes øjne, og det er i øvrigt sandt, er den eneste naturlige art, som er i stand til at gøre oprør mod naturen og det i en sådan grad, at mennesket smeder instrumenter, som det kan ødelægge naturen med. Her er der altså en ny økologisk orden, ikke længere mennesket, dyret og træet, men træet, dyret og mennesket. Det er den nye økologiske orden med de farer, som jeg forsøgte at

udpege for lidt siden, farer, der for at gentage det endnu en gang ikke er direkte, men snarere ideologiske farer.

De taler på én og samme tid om flere forskellige former for økologi. Der er dybdeøkologien, men der er også en demokratisk økologi, som De omtaler på bogens sidste sider. Hvori består denne demokratiske økologi? Og hvordan skal man opfatte forholdet mellem menneske og natur inden for den?

Jeg vender tilbage til den typologi, som jeg har opstillet, før jeg svarer. Hvis man definerer dybdeøkologien som det projekt, der imod den humanistiske tradition, imod den humanistiske orden, vil sætte først naturens, derefter de levende arters og til sidst menneskets rettigheder, og det for at lave en radikal dekonstruktion af den moderne humanismes tradition, så er det klart, at denne dybdeøkologi kan vælge mellem to forskellige og endda undertiden modsatrettede veje.

Den første vej, den vej, som er og altid har været romantikkens vej, især den amerikanske og den tyske romantik, er kritikken af den moderne verden i nostalgien, i den rene oprindelses navn. Det er denne romantiske ideologi, som ret tydeligt kommer til udtryk i *Danser med ulve*, men som man også finder i national-socialismens store lovgivninger, der vil genskabe den rene germanskhed, den tyske fauna, den oprindelige natur, sådan som den eksisterede før mennesket og den moderne civilisation dukkede op.

Men man kan også lave en anden læsning af dybdeøkologien, en venstreorienteret og ikke længere højreorienteret eller reaktionær læsning. En læsning af dybdeøkologien, der vil lave en kritik af det moderne liberale univers i det marxistiske projekts navn, hvor man stræber efter at beherske økonomien, at beherske produktionen, en beherskelse, der alene ville gøre det muligt at løse de økologiske problemer. Rødklubbens ideologi gik lidt i den retning i 70'erne med ideen om nulvækst.

Jeg siger altså, at dybdeøkologien kan fortolkes på to helt forskellige måder, på en venstreorienteret og en højreorienteret måde, og at en af vanskelighederne ved at forstå økologien i dag netop består i, at dybdeøkologien blander de to temaer, de reaktionære temaer og de ultra-progressive temaer.

Det er derfor, det er så vanskeligt at placere økologien politisk...

Netop... Man kan ikke sige: økologerne tilhører den ekstreme højrefløj, det er fascister, men man kan heller ikke sige: økologerne tilhører den ekstreme ven-

strefløj, det er Sovjetunionens hemmelige u-både... De to herskende kritikker af dybdeøkologien er fuldstændig absurde, for det er klart, at man her står over for en sofistikeret blanding af reaktionære og ultra-progressive temaer.

Men samtidig mener jeg, at denne dybdeøkologi kun i meget begrænset omfang er repræsentativ for tidens økologiske bekymring. Sagt på en anden måde mener jeg, at den økologiske følsomhed hos de individer, som danner vores demokratiske samfund i dag, ikke er optaget af dybdeøkologi, men at de snarere bæres af en anden logik, velfærdssamfundets logik. Jeg mener, at den økologiske bekymring i hovedsagen kan sidestilles med bekymringerne om sundhed og sikkerhed, og at det, som de fleste af dem, som interesserer sig for økologiske spørgsmål, ønsker, snarere er en humanistisk økologi, en reformistisk økologi, som indskriver sig i logikken for den statslige beskyttelse af individerne, i velfærdssamfundets logik, der intet har at gøre med logikken i den radikale protest, som indskriver sig i dybdeøkologien.

Altså tilbage til naturen! Det betyder: til den eksklusive samfundspagt må vi føje indgåelsen af en naturpagt med henblik på symbiose og gensidighed, idet vort forhold til tingene opgiver beherskelsens og besiddelsens princip til fordel for beundring og respekt, tænksumt beskuelse og opmærksom lytten, mens erkendelsen ikke længere hviler på ejendom og handlingerne ikke på tilegnelse og dens eks-krementale resultater og betingelser.

Michel Serres: *Naturpagten*, 1990

Hvis vi ser bort fra de aspekter ved dybdeøkologien, som forekommer mig at være yderst farlige og yderst illusoriske, så indeholder den et vigtigt spørgsmål, som den almindelige reformistiske og humanistiske økologi ikke tager klart nok stilling til, og det er netop spørgsmålet om naturens rettigheder. Eller sagt på en anden måde: spørgsmålet om der ikke i naturen selv er en række aspekter, som fortjener og fremkalder menneskenes respekt. Jeg tænker især på naturens skønhed, en skønhed, som vi mennesker ikke selv kan skabe, og som vi nærer en legitim respekt for. Jeg tænker ligeledes på de intelligente øko-systemer. Hver gang vi griber ind i i øko-systemerne, har det skæbne-svangre effekter, og jeg mener, at spørgsmålet om vores indgriben i naturen er et grundlæggende filosofisk spørgsmål. Et tredje aspekt: jeg mener, at dyrenes lidelser, at det levendes lidelser i almindelighed, ligeledes er noget, som fortjener vores respekt, som besidder en indre betydning, og ikke kun i forhold til os. Vi må overskride den kantianske problematik, ifølge hvilken den respekt, vi skylder dyrene, blot er en respekt over for os selv. Vi er nødt til at gå en smule videre, og vi må indse, at hvis det at et dyr lider unødvendigt spontant fremstår

som moralsk slet for os, så må der være noget i dyret selv, som fremtvinger respekt. Der må være noget i dyrets lidelser, som af gode etiske årsager ikke kan lade os fuldstændig upåvirkede. Jeg tror, det er på disse tre områder, naturens skønhed, de intelligente øko-systemer og dyrenes lidelser, at den radikale økologi stiller de rigtige spørgsmål, selv om den ikke giver de rigtige svar, og at vi må gå videre end den traditionelle humanisme og endda videre end den kantianske humanisme for at tage stilling til dette spørgsmål, ikke om naturens rettigheder, men i alle tilfælde om menneskets legitime pligter over for naturen. Det er et problem, der forekommer mig at være meget vigtigt, og som netop er et af de grundlæggende problemer i en demokratisk økologi, der ikke blot vil nøjes med at være reformistisk.

De forsøger altså at undslippe denne modstilling af shallow ecology og deep ecology...

Netop...

Til sidst i Den nye økologiske orden er der et kapitel om den kulturelle definition af Europa, som overraskede mig lidt til at begynde med. De skelner her mellem tre forskellige opfattelser af kulturen og samfundet. Der er utilitarismen eller forbruget. Der er romantikken eller rodfæstelsen. Og der er Den franske Revolution eller løsrivelsen. Hvorfor dette kapitel som epilog til en bog om økologi?

Af to grunde. For det første fordi jeg mener, at økologien formulerer spørgsmålet om forholdet mellem natur og kultur på en ny måde, og især spørgsmålet, om den moderne kultur forstået som løsrivelse fra naturen er en kultur, der producerer og konstruerer en kunstig verden, fremfor alt rettens verden, der tydeligvis er en fuldstændig kunstig verden, selve retsstatens verden. I hvilket omfang kan denne kunstige kultur respektere eller ikke respektere naturen? Er man ikke, sådan som dybdeøkologerne vil, nødt til at foretrække førmoderne civilisationer? Man ser f.eks, hvordan *Danser med ulve* iscenesætter indianernes civilisation på en positiv måde... Er man ikke nødt til at foretrække civilisationer, der til forskel fra den moderne vestlige civilisation er i direkte harmoni med naturen, og som afviser det kunstige. Der er her et spørgsmål, et første grundlæggende spørgsmål, som fører mig frem til det andet spørgsmål, nemlig at der i økologien, også selv om det kun er implicit, ligger en refleksion over temaet tradition-modernitet. Det er en anden måde at sige natur-kultur på. Er

man ikke nødt til at foretrække de traditionelle samfund frem for de moderne samfund, og hvis vi vælger moderniteten, hvilken status må vi så give den kunstige kultur, som er det vigtigste kendetegn ved industrisamfundenes nutidige univers? Det er her, jeg tror, man er nødt til at reflektere over de forskellige kulturopfattelser og især i forhold til parret tradition-modernitet.

Der er tre store kulturopfattelser, som støder sammen i dag i den offentlige debat. Jeg tror ikke, der er andre, der er kun de tre. De danner et helt system: opfattelsen af kulturen som forbrug, lad os sige kulturindustrien, hvor værkerne omformes til produkter og varer...

Ved værker forstås De udelukkende kunstværker...

Alle kulturelle værker, hvad enten det er en fjernsynsudsendelse eller et kunstværk, omformes til varer. Der findes et kunstmarked. Det er et vigtigt fænomen i de moderne samfund. Ved værker forstås jeg altså både en videofilm, et rockhit, et litterært værk, et filosofisk værk eller et kunstværk. Det fører naturligvis til en udvidelse af markedet, en udvidelse af modens logik til hele kulturen, som er meget tankevækkende, og som fortjener en refleksion. I denne første optik er det klart, at værdikriteriet for et værk er dets succes, og det er naturligvis et uacceptabelt kriterium set fra et andet synspunkt.

Den anden opfattelse, som naturligvis er langt ældre, men jeg går frem kronologisk i den modsatte retning, er den romantiske opfattelse af kulturen som udtryk for et folks liv. Det er det, som de tyske romantikere sagde, kulturen er udtryk for et folks liv nøjagtig ligesom sproget og retten, og i den forstand er kulturen så meget desto mere autentisk og så meget desto mere stærk som den er rodfæstet i traditionen, i det, de tyske romantikere kaldte *Volksgeist*. Her har man en opfattelse af kulturen som forlængelse af folkenes liv, som forlængelse af de nationale traditioner. Man har altså også en hypernationalistisk opfattelse af kulturen, som uundgåeligt er knyttet til det romantiske begreb om rodfæstelse, og i sidste instans kan denne kulturopfattelse have to ret så katastrofale og skæbnesvangre effekter, nemlig enten den kulturelle nationalisme, som jeg netop har nævnt, eller folkloren, det faktum, at turisterne interesserer sig for en kultur, for det lokale håndværk. Det forekommer mig ikke at være særligt tilfredsstillende i nogen af tilfældene.

Her står kosmopolitismen ikke længere i modsætning til nationalismen - selv om vi må hævde den forrang, som løsrivelsen fra de arvede koder har over traditionen. Uden løsrivelsen ville der ikke være nogen *skabelse*, nogen fornyelse, og

sporet af det egentligt menneskelig ville forsvinde. Det er her, forekommer det mig, at den virkelige fare, som den radikale økologis sejr i den offentlige mening ville udsætte os for, ligger. Med sin sociobiologiske opfattelse af kulturen som en simpel forlængelse af naturen er det hele åndsverdenen, som den bringer i fare. Det er nu op til den demokratiske økologi at vælge mellem barbari og humanisme.

Luc Ferry: *Den nye økologiske orden*, 1992

Går vi endnu længere tilbage, finder vi naturligvis den kulturopfattelse, som er fremherskende i oplysningstiden endnu før den præger Revolutionen. Det er opfattelsen af kulturen som løsrivelse fra traditionen, den idé, som kommer til at præge avantgarden, fornyelsens ideologi, skabelsens ideologi. Vi taler i dag uden videre om kulturel skabelse og ikke blot om kulturelle produkter som i det første tilfælde eller om udtryk for et folks liv som i det andet. Vi taler om kulturel skabelse og det gør vi af dybtliggende grunde, som hænger sammen med logikken i de demokratiske samfund. I de sidste to hundrede år har vi kun værdsat et kulturelt værk, hvis det bringer fornyelse. Sagt på en anden måde: der findes ikke noget kunstværk, noget kulturelt værk i almindelighed, som er betydningsfuldt og vigtigt for os, som ikke på samme tid og først og fremmest er en grundlæggende fornyelse i forhold til den kulturhistorie, som man netop begynder at konstruere fra og med det 18. århundrede. Denne opfattelse af kulturen som løsrivelse fra traditionen og som fornyelse fører naturligvis lidt efter lidt frem mod avantgardeideologien, der har præget hovedparten af de kunstneriske frembringelser i det 20. århundrede. Det er ideologien om tabula rasa, ideen om, at man absolut må forny i forhold til det, foregængerne skabte. Jeg mener, at disse tre kulturopfattelser alle er utilfredsstillende, og at man må reflektere over deres artikulation.

De skriver et sted: er vi virkelig nødt til at vælge mellem disse tre opfattelser? og svarer: det tror jeg ikke. Der er et eksempel, som De allerede har talt om, nemlig den store moské i Kairouan eller Notre-Dame i Paris, men hvad er der blevet af forbruget? Vi har traditionen, vi har rodfæstelsen og løsrivelsen, men hvor er forbruget? Hvordan integrere forbruget i alt dette?

Jeg mener, at forbruget er til stede i ethvert kunstværk i form af det, man tidligere kaldte den æstetiske nydelse. Dette er meget vigtigt, og jeg mener, det er et begreb, som man har mistet, såvel i de traditionalistiske og romantiske opfattelser af kunsten som i de avantgardistiske opfattelser. Jeg tror, man generelt i kunsten og kulturen vil rehabilitere nydelsesbegrebet og især naturligvis begrebet om æstetisk nydelse, og i den forstand er forbrugets logik ikke helt forkert.

Lad os være seriøse, hvis kulturen blot var kedelig, hvis den blot var forbeholdt en elite, hvis den blot var skabt for universitetslærernes snævre kredse, for de folk, som ser ARTE-kanalen kl. 2 om morgenen, så ville kulturen ikke være så meget som en time værd. Der må være en kulturel nydelse, og i den forstand må der også være mulighed for en demokratisering af den sande kultur. Det ville være fuldstændig fatalt at forestille sig, at man på den ene side har den industrielle massekultur for de dumme, dvs. for folket, og på den anden en højkultur, der kun er forbeholdt en lille gruppe mennesker, en lille elite, der ikke ville føle nogen som helst nydelse, og som ville kede sig i museernes ensomhed, på universitetsbibliotekerne eller til koncerterne med nutidig musik. Der er en rigtig dimension i ideen om forbrug og i ideen om, at kulturen er skabt for at behage, som de klassiske forfattere sagde, en idé, som man har glemt i avantgardernes logik.

For Dem er forbruget altså ikke udelukkende et negativt begreb, sådan som mange marxister har hævdet...

... eller sådan som neo-heideggerianerne har hævdet eller folk som Alain Finkielkraut eller Baudrillard. Jeg tror, der er en legende dimension, en nydelsesdimension i den moderne kultur inklusiv den kulturindustri, som man ikke kan afvise, som om den blot var skabt for de dumme, for folket. Der er også noget passionerende i rockmusikken, selv i forbrugsgenstandene... At have lyst til at købe en bil, et fjernsynsapparat, en videobåndoptager eller et nyt og bedre fotografiapparat er ikke nødvendigvis noget, som a priori er illegitimt og et tegn på, at man ikke tilhører de intellektuelles kreds. Her er der også noget, som må rehabiliteres, forbrugets univers er ikke helvede.

Jeg har et sidste spørgsmål, som vedrører Deres opfattelse af filosofien i dag. Nyhedsmagasinet L'Express har netop udgivet en lille tekst med overskriften "Filosoffen", skrevet af Jacques Buob. I øvrigt illustreret med et foto af Dem. Buob slutter af med at spørge: "Filosoffen spørger sig selv: er man nødt til at være i medierne for at være?" Hvad vil der ske med filosofien? De har allerede talt om en tredje epoke...

En tredje epoke, som forekommer mig at være passionerende og meget lovende, en epoke, som er mere passionerende end de to foregående, og som filosofien selv som individ må betale en høj pris for. Når man er til selskab og bliver spurgt om, hvad man laver, kan man ikke svare: jeg er filosof. Det giver

ingen mening. Man er enten filosofilærer eller essayist. Det er er tvedeling, som er meget karakteristisk for den nuværende periode, og som efter min mening er en af effekterne af dekonstruktionens periode. Som følge af dekonstruktionen opfatter vi ikke længere filosofien som en profet, der ligesom præsten sidder inde med meningen, vi opfatter ikke længere filosofien som den intellektuelle hos Sartre, der var leder af ungdommens engagement, som sad inde med historiens mening. Jeg mener, at det er en af dekonstruktionens landvindinger. Men en af dekonstruktionens uheldige virkninger er, at billedet af filosofen spaltes i to figurer, som ligeledes er negative: på den ene side læreren, han er ikke filosof, han er blot en filosofihistoriker, der tjener til livet ved at undervise vores børn, og på den anden side essayisten, der nødvendigvis må passe ind i mediernes logik. Dette billede af filosofen, dette dobbelte billede, som er negativt i begge tilfælde, fordi læreren er seriøs, men intet har at sige, og fordi essayisten siger noget, men er mondæn og mediebar, er en effekt af dekonstruktionens periode, og vi har brug for en ny definition og måske endda et nyt billede af filosofen. Vi må forsøge at overskride dette dobbelte negative billede af læreren og essayisten, som i virkeligheden er komplementære. Lærerne er henrykte over at kunne afsløre Bernard Henri-Lévy og André Glucksmann som useriøse, og de mediebarne intellektuelle er henrykte over at kunne sige, at lærerne er en flok støvede hoveder, der intet har at sige om verden, og begge parter får deres bekomst i denne underliggende polemik, som efter min mening er skæbnesvanger. Vi er nødt til at omdefinere den intellektuelles rolle, i øvrigt på samme tid som man er i færd med at omdefinere politikernes opgaver. Vi er nødt til at omdefinere den intellektuelles rolle som en veritabel *Aufklärer*, dvs. som en, der med udgangspunkt i et arbejde og en investering i filosofiens historie bidrager til at kaste lys over den verden, vi lever i.

Men uden prætentionen om at være den højeste af alle videnskaber...

Uden prætentionen om at være den højeste af alle videnskaber og uden den profetiske prætention om at sidde inde med historiens mening. Men det forudsætter en objektiv beskedenhed, jeg taler ikke om personlig beskedenhed. Det forudsætter en beskedenhed i definitionen af opgaverne, en beskedenhed, som det naturligtvis er svært at bevare i det omfang journalisterne f.eks. beder en om at komme med globale udtalelser om menneskehedens fremtid, beder en om at spille Sartre, om at spille Foucault... mens det på ingen måde svarer til filosofiens situation i dag. Det er virkelig et problem, for så længe man ikke har forstået filosofiens situation i dag, så længe man ikke har forstået, hvorfor filoso-

fien hverken er en verdsliggjort religion eller en dekonstruktion af denne verdsliggjorte religion, er det ekstremt vanskeligt at svare ikke-filosofferne, når de i et interview, på fjernsyn eller i radioen beder en om at komme med udtalelser, som tilhører de to foregående typer filosoffer. Det er ekstremt vanskeligt, for på en vis måde er det arbejde, man kan udføre for at regulere verden, det er f.eks.... jeg ved ikke... jeg kan se mindst ti meget gode bøger, som bør skrives i dag, men som ville være bøger, hvor man ikke stiller spørgsmålet om historiens mening, om menneskehedens fremtid eller om meningen med tilværelsen. For at give Dem et eksempel, så mener jeg, at vi har brug for et ordentligt filosofisk værk om nations-ideen. Jeg mener, at alle de diskussioner, vi har i Europa, om definitionen af statsborgerskab, om immigration, om hjemstavnsret osv... Jeg nævner det ikke på grund af den aktuelle franske lovgivning, men det er noget, som har ligget mig meget på sinde i mange år... Jeg mener, at der kun for alvor kan kastes lys over dette i en filosofisk læsning af ideen om nationen og de filosofiske forestillinger om statsborgerskab, som ledsagede denne idé. Her er et arbejde, som må gøres, men det er klart, at denne type arbejde, som er nødvendigt både for at forstå det, som er, men også for at lave en intern kritik af de demokratiske samfund... jeg holder meget af denne idé om, at den intellektuelle har en etisk opgave... et engagement er muligt, selv om det ikke længere er det samme som Sartres eller marxisternes... men jeg tror, at dette arbejde er et langt mere beskedent arbejde end at frembringe et stort filosofisk system eller at dekonstruere det.

Finn Frandsen

* Samtalen fandt sted lørdag den 15. maj 1993 i Luc Ferrys lejlighed i hjertet af Paris, mens hans lille datter på to år tog sig en længere middagslur.