

Tekstfortolkeren

- interview med Quentin Skinner

I forbindelse med din egen intellektuelle baggrund og de krydsninger, du har foretaget inden for disciplinen intellektuel historie, vil vi gerne lægge ud med at spørge til din egen intellektuelle historie. I 1960'erne og 1970'erne skrev du en række artikler om forskellige faldgruber og filosofiske spørgsmål inden for moralfilosofiens og den politiske tænkningens historie. Hvad var det oprindeligt, der tiltrak dig ved intellektuel historie?

Jeg synes egentlig, at det er ret svært at forstå sine egne intellektuelle interesser. En helt indlysende ting at anmærke er, at det historiekursus, jeg havde fulgt, da jeg var kandidatstuderende ved University of Cambridge i begyndelsen af 1960'erne, var stærkt præget af filosofi og intellektuel historie. Det er der en historisk forklaring på. Indtil for nylig havde The University of Cambridge ikke nogen afdeling for politologi. Det var ikke, fordi den politiske filosofi og dens historie ikke blev studeret, det blev den i allerhøjeste grad. Der havde været en stærk forskningstradition, ikke mindst i kraft af undervisere som Michael Oakeshott, Herbert Butterfield og andre politiske teoretikere og intellektuelle historikere tilhørende generationen før min på Cambridge. Men det var alt sammen noget, der foregik på det historiske fakultet. Selvom jeg tog min grad i historie, kunne jeg altså allerede i høj grad specialisere mig i politisk teori og intellektuel historie.

Men jeg mener egentlig ikke, at det besvarer spørgsmålet, for spørgsmålet lyder jo, hvad det var, der fik mig til at ville specialisere mig i disse emner, allerede som blot attenårig, da jeg begyndte på Cambridge. Det var alt sammen, noget man selv valgte. Ingen af disse kurser var obligatoriske, så hvorfor valgte jeg dem frem for så meget andet?

Et enkelt svar kunne være, at mange af de andre kurser var oversigtskurser i middelalderhistorie, politisk historie og økonomisk historie, hvilket forekom mig at være ekstremt kedelige former for historie, men det ville jo være tautologisk at svare sådan, da det i sig selv vidner om en slags forudgående intellektuel prægning, hvilket så vil tvinge mig til at gribe helt tilbage til min skoletid for at finde en forklaring. Men jeg tror faktisk, at vi skal så langt tilbage, for jeg havde det store

held at blive undervist af en meget karismatisk lærer på min kostskole. Han var historiker, men også en meget filosofisk orienteret person, som gik stærkt ind for, at vi skulle prøve at læse nogle af de originale kilder til det historiske stof, vi blev undervist i på skolen. Det er næsten helt foruroligende for mig at tænke tilbage på det, vi læste hos ham, for det er tydeligt, at jeg på mange måder aldrig rigtig er kommet ud over de spørgsmål, der blev rejst dengang. Jeg husker, at britisk historiografi dengang var stærkt fokuseret på den tidlig-moderne periode, fordi det var en periode, som i England, og selvfølgelig også i Danmark, stod i Reformationens tegn, men hos os var det også den periode, der rummede borgerkrig, revolution og monarkiets afskaffelse. Dengang opfattede man altså denne periode, dvs. det sekstende og syttende århundrede, som kernen i engelsk historie, og det var det, vi studerede, og han var specialist i den periode. Jeg husker, at den første originaltekst, han opfordrede os at til læse, var Thomas Moores *Utopia*, det var da vi havde om reformationen, og siden, da vi havde om Den Engelske Revolution, var det Thomas Hobbes' *Leviathan*. Jeg har stadig de to eksemplarer af disse værker, jeg købte som sekstenårig. De hører til blandt de bøger, jeg har været optaget af lige siden.

Så det bringer mig altså tilbage til mine teenageår. Men når I nu har været så dumme at spørge til det selvbiografiske, så giver det mig faktisk lejlighed til at gå endnu længere tilbage til noget, som jeg egentlig først er blevet bevidst om for nylig, noget, som simpelthen bare er et mærkeligt sammentræf i mit liv, nemlig at jeg som dreng boede i Manchester, men gik i skole meget længere sydpå, og derfor kørte min væрге, mine forældre var i Afrika, men det er en anden historie, kørte min væрге, som var min moster, mig frem og tilbage mellem Manchester og min skole ved begyndelsen og afslutningen af hvert semester, og vi plejede altid at køre forbi Hertugen af Devonshires gods, som var åben for offentligheden, dette spektakulære palads i Englands såkaldte *peak district*.

Forstår I, Thomas Hobbes havde været huslærer for den yngre del af Devonshire-familien i det syttende århundrede og havde rent faktisk boet på den store herregård, som man kom forbi dér, og fordi det var der, han døde, var alle hans manuskripter opbevaret der, og jeg har ofte tænkt på, hvor mærkeligt det er, at vi plejede at køre forbi denne bygning seks gange om året, alt imens herregårdens bibliotek rummede alle de manuskripter, jeg siden skulle bruge så stor en del af mit voksenliv på at granske. Så der er altså ingen særlig forbindelse, eftersom jeg jo selvfølgelig ikke vidste noget om det på det tidspunkt, men der var en vis fascination af det hus, vi så ofte kom forbi, og lige netop denne familie, som var med til at spore mig ind på Hobbes.

Det er vist Wordsworth, der siger et sted, ”Barnet er mandens fader”, og jeg

er aldrig rigtig kommet ud over de intellektuelle interesser, som jeg var mere eller mindre besat af allerede som en helt ung og ret læselysten dreng. Jeg forsøger stadig at finde bedre svar på de spørgsmål, jeg tumlede med i en usædvanlig ung alder.

Du taler om en fascination af klassikerne, om mærkværdige sammentræf, hvordan kan det være, at du ikke har reproduceret en klassisk læsning, eller rettere: Hvordan fik du øjnene op for fejlene ved de forskellige lærere, måske ikke lige på Cambridge, men på det akademiske område som sådan?

Jamen, jeg følte da bestemt, at jeg fik en masse dårlig undervisning i disse emner, også på Cambridge, helt sikkert. Og det har vel også været noget af det, der fik mig til at begynde at tænke over historisk metode, altså at jeg havde en fornemmelse af, at det ikke var den rigtige måde at gøre det på. Min oplevelse af en utilfredsstillende undervisning har været en stærkt medvirkende faktor. Her tænker jeg ikke på de lærere, jeg lige har nævnt, men på andre, som jeg ikke vil nævne ved navn. I den forbindelse er der to led i min intellektuelle udvikling, som jeg passende kunne komme ind på her, fordi de hver især har haft stor indflydelse på min tænkning på dette punkt.

Det ene bringer mig tilbage til mine skoledage og til et mærkværdigt træk ved datidens engelske universitetsverden, nemlig at Cambridge og Oxford universiteterne organiserede deres helt egne optagelsesprocedurer uden sammenhæng med de øvrige universiteter. Der var særlige optagelsesprøver, og de forskellige colleges på Cambridge og Oxford uddelte noget, de kaldte optagelseslegater. Det drejede sig ikke om store summer, men de var meget prestigebetonede, og det var dem, man gik efter at vinde, hvis man var en ung bogorm, og selvfølgelig var det meget lettere for drengene end for pigerne. Proven til optagelseslegatet indebar, at man var nødt til at blive næsten et år længere i skolen for at forberede sig specifikt til disse eksaminationer. Det, der gjorde eksaminationerne så vanskelige, var, at man ikke bare kunne lire det af sig, man havde lært inden for historie eller litteratur, eller hvad det nu kunne være. Det forventedes, at man havde gjort sig sine egne tanker, om hvordan disse ting blev skrevet. Det forventedes, at man havde et selvstændigt syn på den historiske fortolkning, forklaringens væsen og en række andre abstrakte spørgsmål, som man blev eksamineret i.

Den lærer, jeg talte om tidligere, sagde til os, at vi efter hans mening burde læse R.G. Collingwood, hvis det var historie og historisk forklaring, vi var interesseret i. Så på den tid, jeg har vel været atten år gammel, brugte jeg en sommer på at læse hans skrifter, som fuldstændig overvældede mig, især hans selvbiografi, som jeg syntes var et dybt fascinerende projekt, tanken om at skrive sin egen tænkings

historie. Collingwoods selvbiografi er en meget enkel og stram fremstilling. Det er simpelthen en gennemgang af udviklingen i hans tænkning. Men jeg så det som en meget spændende øvelse. Det er imidlertid også i Collingwoods selvbiografi, i Kapitel 5, at man finder hans angreb på Bertrand Russells forestilling om en udsagnslogik, hvor han i stedet fremlægger, hvad han kalder en ”logik af spørgsmål og svar” baseret på den grundlæggende antagelse, at man ikke skal opfatte filosofien og da slet ikke de filosofiske tekster som noget, der blot indeholder en mængde udsagn. Man bør i stedet opfatte dem som forsøg på at løse problemer, forsøg på at besvare spørgsmål, og man bør betragte det som afgørende for det hermeneutiske forehavende at forsøge at afdække de spørgsmål, som de tekster, man har foran sig, ville kunne udlægges som et svar på. Jeg ved ikke, hvor bevidst jeg var om det på det tidspunkt, men jeg erindrer, at det gjorde dybt indtryk på mig, og hvis jeg skal være helt ærlig, så har det i virkeligheden grundlæggende været sådan, jeg selv har tænkt som tekstfortolker.

Som det sikkert vil glæde jer at høre, skal jeg også huske at sige, at jeg faktisk vandt et af disse legater og kom ind på Cambridge, hvor jeg, dog ikke som undergraduate, men først da jeg var blevet kandidat, blev medlem af en særlig diskussionsgruppe, som mødtes en gang om ugen for at diskutere forskellige intellektuelle spørgsmål og læse artikler op for hinanden. Det var en respektindgydende forsamling. Jeg husker, at vi kun var cirka otte medlemmer, da jeg kom med i gruppen, og jeg tænkte, at det måtte være de højest begavede mennesker, jeg nogensinde havde mødt. Det var forholdsvis skræmmende, og jeg var ret bange. To af dem gik siden hen og vandt Nobelprisen, så der var også god grund til at føle sig skræmt, Amartya Sen og James Mirlees var begge medlemmer af gruppen. Men den bog, vi diskuterede, var Wittgensteins *Filosofiske Undersøgelser*. Som undergraduate havde jeg ikke stiftet bekendtskab med bogen, men på Cambridge i slutningen af 1950'erne og begyndelsen af 1960'erne var det simpelthen *bogen*, som alle filosofisk interesserede forventedes at arbejde med og prøve at forstå og mestre. Som I ved, blev den udgivet posthumt, og den reviderede udgave var først udkommet i 1958. Vi kunne jo godt se, at det var et genialt værk, som havde været længe afventet, og derfor begyndte jeg i min fritid og på helt egen hånd at læse denne tekst og tænke over den. Det var, da jeg blev kandidat og begyndte at undervise på universitetet. Det slog mig, ligesom det slog alle os, der diskuterede den på det tidspunkt, at denne bog i virkeligheden handlede om betydningsteori. Det var selvfølgelig en stærkt diskutabel påstand, eftersom man jo har kunnet finde alle mulige forskellige ting i denne storslåede tekst. Jeg tror faktisk, at det er en af de største filosofiske tekster i det 20. århundrede overhovedet. Jeg tror, at vi var heldige med, at det var den, vi kastede os over. Men for os var det en bog om betydning.

Når man læste Wittgenstein om betydning, var det påfaldende, at han tilsyneladende ikke var særlig interesseret i de traditionelle spørgsmål om betydning: betydningen af et ord, hvad det vil sige, at en sætning betyder noget, hvad en betydningsrelation er, hvordan udsagn forholder sig til propositioner og hele den skolastiske smøre, som Oxford-filosofien havde populariseret. Han var interesseret i forestillingen om betydningen af at mene noget *med* noget, hvilket man sådan set kunne sige er hans slogan, hvis man skulle være lidt vulgær: Spørg ikke om betydninger. Spørg, hvordan ordene bliver brugt i argumenter, spørg om brugen af udsagn, og du vil se, at betydning er en del af en livsform, som han kaldte det. Det forekom mig at passe ret godt sammen med det, jeg allerede havde taget til mig fra Collingwood. Deres pointer syntes at minde ret meget om hinanden, nemlig at man ikke kan nøjes med at se på udsagnene. Man må også forholde sig til de underliggende formål. Man må også spørge sig selv, hvorfor disse udsagn bliver bragt på bane.

Nøglebegreber: intention og kontekst

Hvis vi nu går fra selvbiografi til metodologi, så er begrebet intentionalitet et nøglebegreb i din berømte artikel "Betydning og forståelse i idéhistorien", og det er vel også et af de begreber, der har udløst størst kontrovers. Selv har du angivet, at du med dit fokus på de historiske aktørers intentionalitet ikke forsøger at sætte dig i deres sted og se deres tanker indefra, hvilket ville være umuligt, men noget helt andet. Kan du prøve at forklare, hvad det så er, du mener med intentionalitet?

Ja, det vil jeg gerne forklare, for det er et aspekt af mit arbejde, som i høj grad er blevet misforstået, og med fremkomsten af den postmoderne kultur har det selvfølgelig plaget mig en hel del, at jeg har lagt så stor vægt på, hvad jeg i dag opfatter som et overdrevent intellektualistisk begreb. Måske kunne jeg skabe en overgang fra det selvbiografiske til det rent begrebslige ved at gribe fat i titlen på det essay, I lige nævnte, for jeg var nået frem til netop omkring 1963 eller 1964 i mine selvbiografiske overvejelser. Jeg blev kandidat i 1962, og da jeg begyndte at arbejde med historiske tekster, besluttede jeg at skrive noget om Hobbes som politisk teoretiker. Der forelå en omfattende litteratur om Hobbes, og det, der satte mig i gang, var en dyb utilfredshed med de fremherskende måder at tænke over den rette tilgang til fortolkningen. På det tidspunkt var der reelt set to forskellige hegemoniske tilgange.

Den ene var det marxistiske synspunkt, hvor det mest berømte eksempel inden for engelsksproget filosofi var C.B. Macpherson. Han havde netop i 1962 udgivet sin berømte bog *The Political Theory of Possessive Individualism*, hvor nøglen

til fortolkningen lå i det rent marxistiske synspunkt, at social væren determinerer bevidstheden, og at man derfor var nødt til først at bestemme, hvilket samfund disse værker var ideologiske afspejlinger af, og det var jo selvfølgelig et markeds-samfund, så derfor måtte Hobbes jo nødvendigvis gøres til en markedsteoretiker, ligesom hans menneskesyn måtte være en redegørelse for en bestemt konstruktion af mennesket, som afhænger af markedsrelationer. Jeg syntes virkelig ikke, at det var en særlig frugtbar måde at forholde sig til det 17. århundredes tekster på. Selv som marxist måtte det jo være et stort spørgsmål, om der virkelig var tale om et markedssamfund allerede i det 17. århundrede, og hvis det skulle forestille at være marxisme at gå ud fra, at alle de store filosofiske værker simpelthen blot var ureflekterede ideologiske reaktioner på datidens økonomiske betingelser, så forekom det mig at indebære en forfærdelig masse tautologiske spørgsmål og forsimplinger.

Den anden måde at tænke over disse tekster, og det var den tilgang, der var den mest udbredte på det tidspunkt, var at opfatte dem som tidløse objekter. De italesatte filosofiens varige spørgsmål. Hobbes blev for eksempel behandlet som en filosof, der forholdt sig til spørgsmålet om politisk forpligtelse, forstået som et af de grundlæggende og helt uomgængelige spørgsmål inden for politisk filosofi, som mange andre skribenter også havde forholdt sig til. Man så på, hvordan de forskellige filosoffer havde svaret, og så sammenlignede man svarene med hinanden. Det, der forekom mig at være forkert ved den tilgang, var, at det overhovedet ikke kom an på, hvorfor de tekster overhovedet findes, hvad de skulle til for? Hvad er det, de gør? Det var det spørgsmål, der interesserede mig og ikke så meget, hvad der stod i teksterne? Hvorfor er de blevet skrevet? Hvad har de til formål?

På en måde kunne man faktisk sige, at den marxistiske fortolkning netop forholdt sig til spørgsmålet, men jeg mente, at den gjorde det på den helt forkerte måde. Så da jeg havde arbejdet lidt med Hobbes, begyndte det at gå op for mig, at jeg var nødt til at arbejde disse fortolkningsmæssige problemer igennem først, og derfor begyndte jeg at skrive en række essays om fortolkning, hvor det vigtigste var det essay, I lige nævnte. Så vidt jeg husker, var det ikke det første essay, jeg skrev om det. Jeg skrev vist flere andre først. I et personligt perspektiv er det interessant, at det essay ganske vist blev udgivet i 1969, men jeg skrev det faktisk i 1967 og begyndte på det helt tilbage i 1966. Det var yderst vanskeligt for mig at få mine arbejder udgivet, og i sidste ende tror jeg, at jeg var heldig med, at Maurice Mandelbaum, som på det tidspunkt var en vigtig filosofihistoriker, var konsulent for *History and Theory*, for han kom selv fra den tyske, hegelianske tradition, som selvfølgelig var langt mere åben for min måde at tænke på end den positivistiske tradition, som dengang prægede store dele af den engelsksprogede filosofi.

Han overtalte *History and Theory* til at udgive hele molevitten. Essayet var godt

nok omtrent tre gange så langt, som en artikel skulle være, men han havde autoritet nok til at kunne trumfe det igennem, og det skylder jeg ham stor tak for, for den tekst var blevet afvist af adskillige tidsskrifter, hvor man ikke kunne se pointen. Den passede simpelthen ikke ind i, hvordan de ønskede det emne diskuteret. På det tidspunkt havde jeg selvfølgelig læst Thomas Kuhns *Videnskabens revolutioner*, så jeg kunne godt gennemskue, hvad det var, der skete. Jeg tror, at en af de dybeste indsigter i Kuhns bog er indsigten i, hvad man udsættes for, hvis man udfordrer normalvidenskab, nemlig at folk helt ubevidst forsøger at udgrænse dig. Ikke fordi du er en vigtig person, men tværtimod fordi det, du siger, er værdiløst, fordi det ikke passer ind i det, der siges, om hvordan disciplinen skal udøves.

Ja, det må I undskylde, nu kom jeg alligevel til at fortsætte med det selvbiografiske. Lad os gå videre til de begrebslige spørgsmål. I har helt ret i, at jeg gav forestillingen om intentionalitet en central rolle i mine tidlige skrifter, hvilket jeg for så vidt har fortrudt. Men grunden var den, at hvis man foretager den fundamentale hermeneutiske skelnen, som jeg stadig vil fastholde den dag i dag, mellem de udsagn, der står på siden, og spørgsmålet om, hvad der bliver udvirket i kraft af ytringen af disse udsagn, så er sidstnævnte ikke et spørgsmål om betydning. Det er et spørgsmål om talehandlinger. Det er derfor et spørgsmål om en sproglig akt, dvs. det er et spørgsmål om handling. Det blev et meget vigtigt tema i 1960'ernes post-wittgensteinske filosofi, og når man ser tilbage på det nu, tror jeg let, man kan se, at Austins berømte tekst, *Ord der virker* tydeligvis var en fodnote til Wittgenstein *Filosofiske undersøgelser*. Wittgenstein siger: Spørg ikke om betydninger. Spørg om ordenes brug. Så kommer Austin så og spørger, med sin sædvanlige præcision: "Hvad mener du med ordenes brug? Lad os give en egentlig redegørelse for, hvad der kan ligge i at tale om sprogbrug." Sprogbrug peger i retning af det, vi bruger sproget til. Det peger i retning af intentionalitet, ville Austin sige, fordi dette at gøre noget indebærer udførelsen af en handling, og handlinger er kendetegnede ved de hensigter, de inkorporerer. Jeg vil selvfølgelig stadig mene, at det alt sammen er fuldstændig korrekt, men ikke at jeg satte intentionaliteten så meget i forgrunden, ligesom også Wittgenstein gjorde og selvfølgelig Elizabeth Anscombes arbejde med intention i forlængelse af Wittgenstein og hele den talehandlingsteoretiske bevægelse, som kulminerede med John Searles overordentlig betydningsfulde værk, men dengang i 1960'erne, hvor alt dette skete, kom man let til at tro, at det var den rigtige måde at gøre det på.

I dag mener jeg ikke længere, at det er den rigtige måde at gøre det på. Jeg vil hellere sige, og det er naturligvis noget, der er stærkt påvirket af postmodernismen, at vi i virkeligheden søgte at bestemme performativiteten i *tekster*. Man behøver ikke inddrage forfatterne. Man behøver slet ikke inddrage intention. Hvis vi vil,

kan vi omgå hele denne mentalistiske diskurs og i stedet sige, at det, vi gør, er at se på tekster, og vi kunne for så vidt overtage Derridas slogan, at der ikke er noget uden for teksten. Det, vi talte om, var: Hvad gør denne tekst? Det er selvfølgelig et spørgsmål, også Derrida var stærkt optaget af. Ser man på, hvordan en postmodernist som Derrida forholder sig til spørgsmål om intentionelitet, så har han to indvendinger. Den ene skyldes noget, som aldrig har interesseret mig, men som må have været meget vigtigt i fransk filosofi, da han begyndte at skrive, nemlig den tanke, at det, man forsøger at gøre, er at genvinde betydningen af en tekst, og at den betydning, man forsøger at afdække, er den tilsigtede betydning. Deraf afvisningen af mentalismen. Hvordan kan vi være sikre på, at det er den tilsigtede betydning, vi har fået fat på. Det er også en del af forklaringen på, hvorfor Derrida, under sin virtuose kritik af denne metodologi, altid lægger så stor vægt på tvetydigheden, fordi så længe der er tale om semantisk tvetydighed, vil man aldrig kunne bestemme intentionen, idet man ikke vil kunne afgøre, hvilken af de to leksikalske betydninger der er den tilsigtede. Det er hele Derridas pointe, og han har fuldstændig ret. Straks man ligesom ham understreger, at der praktisk talt ikke er nogen ytring, der ikke er leksikalsk tvetydig, må man nødvendigvis mene, at hele det projekt at afdække intentionelitet i virkeligheden er misforstået.

Det forholder sig sådan, at jeg er helt enig i alt dette, og der er faktisk ikke noget af det, der skræmmer mig, selvom mange af mine læsere har tænkt, at det måtte være det, jeg mente, og at det derfor var meningsløst, det jeg sagde. Det var et helt andet spørgsmål, der interesserede mig, nemlig talehandlinger, som også Derrida var interesseret i, navnlig i 1970'erne, hvor han havde sin berømte debat med Searle. Her ønskede Derrida at gøre opmærksom på noget, som jeg mener er helt forkert, må jeg indrømme, og det er, at ligesom det er umuligt at afdække en ytrings tilsigtede betydning, så er det også umuligt at afdække den talehandling, der ligger til grund for ytringen – og i den forbindelse brugte han det berømte eksempel med et af Nietzsche fragmenter, som blev opdaget blandt hans papirer, som simpelthen lyder: Jeg har glemt min paraply. Derridas pointe her handler om talehandlinger. Han siger: Vi vil aldrig kunne vide, hvad det er for en talehandling. Er det en undskyldning? Bebrejder han sig selv for sin forglemmelse? Er det en advarsel? Er det en påmindelse? Det kunne være alle mulige forskellige talehandlinger, og Derridas pointe er, at vi aldrig finder ud af det. Dette eksempel viser os, at der kan være ytringer, hvis potentielle talehandlinger, vi aldrig vil kunne afdække, fordi vi ikke kender konteksten. Men det vil da umuligt kunne vise os, at vi aldrig vil kunne kende konteksten.

Hele pointen med Collingwood/Wittgenstein-historien er at sige: Prøv at afdække den kontekst, ud fra hvilken man, som Wittgenstein siger, vil kunne aflæse

udførelsens intentionalitet. Se, det er jo overhovedet ikke en mentalistisk position. Det er simpelthen beskrivelsen af et projekt, som går ud på at placere en ytring inden for en livsform, der gør det muligt at se, at det drejer sig om en bestemt slags ytring. Man kan tage det simplest mulige tilfælde, hvilket er det, Wittgenstein gør: Under visse omstændigheder vil det at hæve armen i vejret kunne være en advarsel. Man er bare nødt til at kende konteksten. Man er nødt til at kende konventionerne. I dette tilfælde er det gestikkens sprog, der udgør konventionerne. Forståelsen af min hævdede højre arm som en advarsel er ikke en forståelse af, hvad jeg har i tanker, når jeg løfter hånden i vejret. Det er en forståelse af en konvention. Hvis man forstår konventionsbegrebet tilstrækkelig bredt, kan denne pointe generaliseres til en metodologi af netop den slags, jeg var interesseret i. Og der kommer jeg så godt nok på kollisionskurs med en postmodernisme som nu Derridas, der vil mene, at det er et umuligt projekt. For mig er det simpelthen det, det historiske projekt går ud på.

Jeg er absolut indstillet på at medgive, at den form for intentionalitet, jeg snakker om her, måske ikke altid vil kunne afdækkes. Det forekommer mig faktisk at være et særdeles interessant spørgsmål, hvorvidt man for eksempel i forbindelse med Antikkens filosofi nogensinde vil kunne tilegne sig tilstrækkelig med kontekstuel information til at kunne forstå, hvad der foregår i for eksempel første bog af Platons *Staten*. Hvor meget er i virkeligheden ironisk? Hvor meget er ment som satire? Hvor meget af det er reportage? Måske kender vi simpelthen bare ikke konteksten godt nok til at kunne angive betydningen, men her er det så, jeg siger, jamen det er da forfærdeligt. Vi vil jo gerne kunne forstå det. Jeg siger ikke, at vi kan. Jeg siger: Hvis vi kan, så er det på denne måde, vi kan det.

Lad os så gå videre til kontekstualismen, fordi det er jo et andet enormt stort begreb både i dit forfatterskab og inden for historiografien i øvrigt. Det lader til at være et begreb med et stort forklaringspotentiale, men det er også et meget løst begreb, som er vanskeligt at definere. Hvad mener du med kontekstualisme?

I gør ret i at formulere spørgsmålet sådan og give udtryk for skepsis. Jeg plejer ikke selv at tale om kontekst, fordi vi ikke rigtig kan bruge det til noget, som det er nu. Hvad snakker vi om? Hvilken slags kontekst?

Hvis man bad mig bruge det vokabular, så ville jeg indvende mod den traditionelle marxisme, som jeg var konfronteret med i begyndelsen af min karriere, at det ikke drejer sig om den socioøkonomiske kontekst for disse værker, som man forestiller sig at kunne læse helt uden besvær ud fra en forståelse af denne kontekst. Den kontekst, det drejer sig om, er den samtidige kontekst for det spørgsmål, som

en bestemt tekst forholder sig til. Det er imidlertid ikke et tilfredsstillende svar, for det vil for eksempel sagtens kunne træffe sig, at den kontekst, der bedst kan få Hobbes til at give mening, er en forståelse af Aristoteles. Men det kan jo dårligt siges, at være en kontekst, der er knyttet til det 17. århundredes England. Det er en kontekst, der er knyttet til det 4. århundredes Athen. Igen må man altså sige, at idéen om kontekst kan være misvisende. Jeg vil egentlig helst undgå at bruge ordet til andet end at sige, at det efter min mening er afgørende for fortolkningsprojektet, at man sammenstiller den tekst, man måtte være interesseret i, med alle de andre tekster, der kan få teksten til at give mening for os.

Det er ganske vist en vigtig pointe, men det betyder jo ikke nødvendigvis, at gårdagens avis er den bedste indgangsvinkel til forståelsen af dagens avis. Som det fremgik af mit eksempel med Aristoteles, er det jo nemlig ikke sikkert, at det er gårdagens avis, der har været central for tankegangen hos de mennesker, vi forsøger at tale om. Det kan lige så godt være en tekst, der handler om noget helt andet. Og selvfølgelig prøver vi i en vis forstand at sige noget om, hvad andre mennesker har i tankerne. Selvfølgelig gør vi det. Så min pointe er vel egentlig, at det i virkeligheden er en tautologisk formulering, for hvis jeg, som lærer, gav det råd til dig, som studerende, så ville du jo svare: Hvad er det for en kontekst, du snakker om? Hvor er det, du vil have, at jeg skal lede efter den? Og svaret er: Tja, der er ikke nogen genvej til alvidenhed. Du må blive ved med at lede, indtil du finder den.

Et mere generelt spørgsmål i forbindelse med nøglebegreberne er, at man under læsningen af dine studier får et meget stærkt indtryk af, at fortiden på en måde er et fremmed land eller et fremmed sprog eller en fremmed kultur – det har været formuleret på mange forskellige måder. De politiske og sociale vokabularers andethed er så voldsom, at de kun kan vækkes til live igennem en hermeneutisk kraftanstrengelse. Vi har været inde på nogle af de værktøjer, der hører til faget, talehandlinger, kontekster og så videre, men risikerer man ikke med dette store fokus på forskellighed at komme til at reducere Hobbes', Lockes eller for den sags skyld Marx' betydning for vores samtidige intellektuelle bestræbelser - eller hvordan fungerer det med nutidens dagsorden og fortiden som et fremmed land?

Jeg er virkelig glad for, at I stiller det spørgsmål. Det er et meget, meget vigtigt spørgsmål. Jeg har to kontrasterende svar på det. Det ene er, at jeg rent eksistentielt er historiker, og hvis du kunne vise mig, at den form for fortolkningsarbejde, jeg forsøger at bedrive inden for filosofien, ikke havde nogen aktual relevans, så ville jeg nok ikke være helt så foruroliget, som jeg måske burde være.

Den model, jeg gerne vil arbejde med, er en model, som jeg tror, at historikere generelt har det ret godt med. Måske har de det bedre med den end filosof-

ferne. Tag nu en anden slags historiker, en kunsthistoriker for eksempel. Hvis jeg nu gav dig en fortolkning af Piero della Francescas tidlige malerier, som overbeviste dig om, at jeg havde løst alle de gåder, der har plaget ikonografien, så ville det overraske mig, hvis du sagde: Fint nok, men jeg kan ikke se, hvad det har at gøre med noget aktuelt spørgsmål. Jeg ville gå ud fra, at du var tilstrækkelig interesseret i en så stor kunstners værker til at nære et almenmenneskeligt ønske om forstå dem og drage nytte af den ekspertviden, vi nogle gange behøver for at virkelig at påskønne kunstværker. Hvis du så spurgte mig, hvad du kunne bruge forståelsen og påskønnelsen af et kunstværk til her og nu, så ville det åbne en helt anden diskussion, hvor jeg ville finde det ret nedslående, hvis du virkelig mente, at svaret skulle være noget af umiddelbar nytteværdi for dig her og nu. Også selvom forståelsen og påskønnelsen af store kunstværker sikkert har stor nytteværdi. Det kommer bare helt an på, hvad du mener er til nytte for dig.

Det er det svar, man vil få fra en humanistisk forsker, som ønsker at afdække og forstå de store værker i vores kultur, og det kan du kalde eurocentrisk, og ja, det er det da også. Jeg ville vældig gerne gøre det samme med den kinesiske kultur, hvis jeg kunne, men der må jeg forlade mig på folk med kendskab til kinesisk sprog og kultur, som kan gøre det for mig. Du vil også kunne sige, at man så kun beskæftiger sig med elite-objekterne i vores kultur, og til det ville jeg sige, at det jo heller ikke er uden grund, at de er elite-objekter. De udgør enorme ressourcer for os, og de er kilder til oplysning, inspiration, trøst og mange andre ting. Sådan kan man forsvare historikerens metier.

Det andet er, at jeg naturligvis ikke er tilfreds med det svar, og at jeg i min egen forskning er motiveret af et håb om, at det, jeg har opdaget ad historievidenskabelig vej, *måske* vil være af en vis værdi og interesse også her og nu for vores tænkning af de begreber, der fortsat er styrende for vores fælles liv. Det betyder jo så også, at jeg har beskæftiget mig med de begrebers historie, som forekommer at kunne have en sådan relevans. Jeg har studeret emner som statsteori og teorien om politisk forpligtelse og teorien om frihed.

Men med hensyn til forholdet mellem dette håb eller denne stræben og det, I sagde, med rette, om mit arbejdes stærkt historiske drejning vil jeg gerne sige, at det ofte er netop andetheden af det, vi studerer, der kan være den største udfordring for os her og nu. Det gælder for eksempel mit historiske arbejde med frihedsteorien. Jeg har været interesseret i det faktum, at hvis man ser på den tidlige moderne filosofi og den antikke filosofi, som den genoplivede og reformulerede, så bliver frihedsbegrebet forstået på en måde, som ikke minder det fjerneste om det, vi i dag forstår ved frihed, i hvert fald inden for den engelsksprogede retsfilosofi og politiske filosofi. Vi tænker frihed som frie handlinger og vil generelt være

tilbøjelige til at mene, at man er fri, hvis og kun hvis man ikke hindres i udøvelsen af en formåen.

Den tradition, der interesserer mig, stammer fra Antikken, men den florerede især i den tidlig-moderne politiske filosofi. Ifølge denne tradition betegner frihed en status, som ikke har noget at gøre med, om nogen eller noget griber forstyrrende ind i udøvelsen af ens formåen. På det punkt har mange angelsaksiske filosoffer har været tilbøjelige til at sige: ”Jamen, det kan jo ikke være frihed, det må være noget andet, de taler om”. Men det er det bare ikke. De taler rent faktisk om det, *de* synes er helt grundlæggende for idéen om frihed. Der er visse fællestræk, men de synes, at det er grundlæggende, at man ikke er fri, medmindre man er uafhængig af andres villkårlige magt, således at frihedsbegrebets modstykke ikke er indgreb, men afhængighed. De taler om frihed, men på en aldeles fremmedartet måde. Det er imidlertid værd at hæfte sig ved dette sæt af synspunkter på frihed. Og jeg er kommet til den konklusion, at vi overser, til skade for os selv, visse aspekter af de måder, hvorpå vi er ufrie i de liv, vi lever i dag, hvis vi ikke forholder os til dette helt anderledes syn på frihed, som har været begravet under den moderne filosofi.

Så det er altså det, der er min pointe. Jeg håber, at jeg ved at vælge begreber med specielt interessante genealogier vil kunne vise, at opsporingen af deres oprindelser rejser en række spørgsmål om *vores egen* forståelse af de pågældende begreber. Og jeg vil gerne fremhæve det genealogiske aspekt, fordi det drejer sig om begreber, som unddrager sig enhver definition, som har affødt rivaliserende læsninger, som bliver forstået på forskellige måder, og som giver os mulighed for at gentænke vores egne læsninger gennem en dybere forståelse af disse rivaliserende læsninger.

At se på fastfrosne konflikter

Det er meget interessant, denne historiske kloft eller forbindelse mellem historie og samtidig tankning. Vi tænkte på, om du måske føler, at intellektuel historie, som du praktiserer den, afskærer dig fra at udtale dig om samtidshistorie eller i det mindste anvende samme metodologi på aktuel politik?

Ja, det er også for mig at se et meget interessant spørgsmål. Jeg oplever i stigende grad, i mit begrebsgenealogiske virke, at jeg meget nødig vil pointere andet og mere, end at disse genealogier lader det stå ubesvaret hen, hvordan vi burde tænke vores egne begreber. Jeg oplever, at det giver mig en ekstrem skepsis over for definitioner, en ekstrem skepsis over for fremlæggninger af, hvordan et begreb skal analyseres. Jeg ender efterhånden altid med at mene, at de begreber, jeg har stu-

deret, unddrager sig enhver definition – og måske især statsbegrebet, selvom man naturligvis kunne nævne en række åbenlyse definitioner på en stat. Der, hvor begrebet unddrager sig definition, er i svarene på spørgsmål af formen: Hvilke aktørers handlinger kan med rette anskues som statens autentiske handlinger? Inden for den intellektuelle tradition, vi har fået overleveret, kan jeg umiddelbart komme i tanke om mindst en 5-6 forskellige svar på det spørgsmål, som alle er indbyrdes modstridende.

Når jeg reflekterer over den historiske sandhed, er jeg mest tilbøjelig til at mene, at forestillingen om, at man ligesom i de politologiske opslagsværker skal begynde med at sige, ”Okay, staten er et grundlæggende begreb i den moderne diskurs. Hvordan er staten defineret?”, er den helt forkerte måde at gøre det på. Vi vil aldrig kunne enes om en neutral definition. Vi må indse, at vi har fået overleveret indbyrdes modstridende traditioner. Vi er nødt til at tænke over disse traditioner. Det betyder *ikke*, at man ikke kan mene, at én af de forskellige læsninger af det pågældende begreb giver mere mening end en anden. Du kan for eksempel sige til mig: ”Statens autentiske handlinger er handlinger af en repræsenteret fiktion, hvilket er Hobbes’ synspunkt, eller en reel vilje, Hegels synspunkt, eller folkets fællesvilje, som er det republikanske synspunkt.” Vi kunne operere med en mangfoldighed af forskellige måder at tænke begrebet på, og så kunne vi diskutere frem og tilbage, hvilken læsning vi ønskede at gøre gældende. Men Nietzsche har ret i det, han siger om genealogier: Den slags er grundlæggende en ideologisk strid. Man kan ikke opstille en neutral definition, som er hævet over selve striden. Det vil sige, at alle disse begreber i virkeligheden bare er fastfrosne konflikter, for nu at bruge Nietzsches vidunderlige formulering. De er alt andet end neutrale definitioner – de er led i kontroversen. Så det er det bedste svar, jeg kan give dig.

Det er nogle meget stærke udsagn, du fremkommer med her. De fører frem til noget andet, som vi gerne vil tale om, nemlig dine læsninger af eller inden for moderne intellektuel historie, eksempelvis dine arbejder om Machiavelli. Dine arbejder om ham har fremstillet ham som frihedsteoretiker snarere end som rådgiver i umoralsk adfærd. I din bog, Liberty before Liberalism, har du fremhævet det neo-romerske begreb om frihed, inspireret af Machiavelli blandt mange andre, og samtidig påpeget denne teoretiske rammes forsvindning i de følgende århundreder. Hvordan vil du forklare opkomsten og den hegemoniske stilling af den Machiavelli, der udelukkende er optaget af statsræson, og forbigåelsen af det republikanske islet i hans tænkning? Hvorfor har vi først for nylig fået øjnene op for den ’republikanske’ Machiavelli?

Et meget interessant spørgsmål. Jeg tror, at man i Machiavelli-historiografien er nødt til at gå tilbage til en forståelse af, hvordan den italienske renaissancehistorie

først blev opfattet i den moderne historievidenskab. Og hvis man går helt tilbage til en skribent som Jacob Burckhardt og hans *Renessancens kultur i Italien*, så er det en af de helt fundamentale indsigter, han lod gå i arv til den tyske tradition, at det var i den italienske renaissance, at det moderne statsbegreb blev skabt. Det synspunkt genererede en stor historiografisk litteratur, i udgangspunktet hovedsagelig tysksproget, hvori Firenze blev betragtet som modernitetens smeltedigel, fordi det var i Firenze, som Burckhardt havde fortalt os, at idéen om staten som en menneskeskabt i modsætning til naturlig, gudgiven størrelse blev artikulere første gang. Og vidnesbyrdet herom fandt man hos Machiavelli.

Men hvis man tror det, så er det, fordi man mener, at Machiavellis store tekst er *Principe*, som begynder med spørgsmålet om en *stato*, hvor han i bogens første sætning siger, ”der er to slags *stati*, der er republikker, og der er monarkier”. Det giver indtryk af, det drejer sig om den moderne stat, og hvordan der kan være forskellige stater, og så ser det ud, som om alt andet udgår derfra. Der er to ting, der er helt galt her. Det ene er, at det ikke var det, Machiavelli talte om, da han talte om *lo stato del principe*. Han taler derimod om staten forstået som en bestemt tilstand eller stilling. Det er altså efter min mening en misforståelse, en anakronistisk misforståelse af teksten, der gør sig gældende her.

Men på et mere grundlæggende plan er min pointe den, at Machiavelli er en skribent, som udarbejder sine politiske skrifter på en baggrund, der går langt tilbage i tiden, *vivo e libro*, et frit og selvstyrende samfund, som er blevet invaderet og erobret af franskmændene, og siden, efter at franskmændene er blevet presset ud, bliver Medicierne presset ind, og det, der havde været en republik i århundreder, begynder at mutere og blive del af et storhertugdømme, og for en mand som Machiavelli er det et sammenbrud af den civile frihed. Han skriver ganske vist denne korte tekst, altså *Principe*, som er en vejledning til fyrster, i 1513, men det hovedværk, som han arbejdede på gennem mange år, efter at han blev frataget sin stilling i 1512, var *Droftelser af Livius*, og grunden til, at han skriver om Livius, er selvfølgelig, at det er ham, der i de første bøger af sin romerske historie, og det er dem, Machiavelli koncentrerer sig om, viser os, at man kun kan leve frit i en republik. Machiavelli hylder altså nostalgisk republikkens idealer som den eneste form for politisk liv, der giver frihed. Det er det, han kredser om i sit store historieværk, som han brugte 1520'erne på at skrive, historien om den florentinske friheds kollaps. Machiavelli var altså frem for alt optaget af mekanikken i tabet af frihed og måden, hvorpå den kunne genvindes.

Det, jeg forsøgte at gøre klart omkring den Machiavelli, der fremstilles som statsræsonens, *ragione di stato*, store teoretiker, var altså ikke, at han ikke findes, men at dette blot ikke var Machiavellis primære ærinde. Han var frihedsfilosof. Og

sådan blev han naturligvis også opfattet af de senere republikanske bevægelser i Europa. Og den republikanske bevægelse, der optog mig mest, var den i mit eget hjemland, hvor Machiavelli-receptionen var en del af optakten til Den Engelske Revolution. *Discorsi* blev udgivet på engelsk første gang i 1635. Og det er et værk af meget stor betydning for de engelske republikanere. I begyndelsen af sin *Oceana* fra 1656, det 17. århundredes største republikanske traktat på engelsk grund, siger James Harrington, at Machiavelli er den eneste moderne teoretiker, der har forstået det konstitutionelle spørgsmål. Hvad er det, han taler om? Han taler om frihedens konstitution, og det samme gælder John Milton, 1650'ernes anden store republikanske skribent, vores store nationaldigter, nå ja vores anden store nationaldigter, som kun kan læse og tage noter til Machiavellis *Discorsi*, da han begynder at blive blind i 1650. Hvorfor læser han lige netop den bog? Fordi England netop er blevet udråbt som en republik og er ved at blive frit, er det en republikansk ideologi, der er behov for. Og helten over alle helte er Machiavelli. Jeg prøvede at se mit arbejde som en restitution af den historiske Machiavelli, både i forhold til den tid, han skrev ind i, og i forhold til hans tidlig-moderne reception.

Jeg kan ikke fordrage Hobbes

Noget af det, vi har fundet meget fascinerende under læsningen af dine arbejder om Hobbes og især Liberty before Liberalism, er din forklaring på, hvorfor hans frihedsbegreb blev konfigureret sådan, som det gjorde. Som oftest fremstilles det som en naturlig følge af hans mekanistiske verdensopfattelse, men du indrammer det noget anderledes, idet du tager hans referencer til den antikke filosofi alvorligt – den antikke filosofi, som man ikke bør læse, som man ikke bør inddrage. Og indramningen af hele frihedsbegrebet i direkte opposition til det neo-romerske frihedsbegreb. Vi kunne godt tænke os – ja, som du selv siger, har du skrevet tre bøger om Hobbes, og han har gennemgående været en styrende figur i dine værker – at bede dig fortælle lidt om, hvordan det kan være, at han er så vigtig for den tidlig-moderne politiske tanke.

Ja, altså den tredje bog, jeg har skrevet om Hobbes, er en slags opsummering af mine tanker om svaret på det spørgsmål, I lige har stillet, og jeg håber, at jeg aldrig skal skrive om Hobbes igen. Jeg kan ikke fordrage ham. Jeg synes, han er en aldeles vulgær materialist, og så er han stærkt kritisk over for de republikanske idealer, som jeg jo nok ikke kan sige mig fri for at have udviklet en vis respekt for. Men han er den største af de engelske politiske tænkere, og hvis man selv er engelsksproget og interesserer sig for politisk teori, så er han svær at komme uden om. Og så er han i øvrigt også, som hans fjender utrætteligt har påpeget, til deres store ærgrelse, en af de største engelske prosaister nogensinde. Min interesse for Hobbes har vitterlig i

høj grad handlet om det, I lige har opridset, nemlig at han for mig fungerer som et perfekt eksempel for de hermeneutiske principper, jeg har ønsket at praktisere. Og jeg må indrømme, at min interesse for Hobbes også til dels har været en slags polemisk træfning med sekundærlitteraturen, hvor jeg har forsøgt at gøre det klart, at vi er nødt til i højere grad at spørge os selv: Hvad er det, han gør i *Leviathan*? Hvilken slags indgreb udgør hans tekst? Hvad er det for problemer, han mener at løse?

Lad os gå helt tilbage til begyndelsen af vores samtale. Collingwood ville have, at man skulle sige – endda om *Leviathan*, dette det mest arkitektoniske værk inden for engelsksproget politisk filosofi: ”Ja, men hvad er det for et spørgsmål, han forsøger at besvare her? Hvad er det, der bekymrer ham, hvad er problemet?” Nu vil jeg selvfølgelig ikke benægte, at Hobbes er en systematisk filosof, og at han indtager en helt særlig position i den videnskabelige revolution, der udgik fra de filosoffer, som i modsætning til Aristoteles vil have os til at forstå, at de grundlæggende ting i vores verden slet ikke er sådan, som de tager sig ud. Jeg tror, at Aristoteles mener, at de må være *mere eller mindre* sådan, som de tager sig ud for os. Men ligesom Descartes mener Hobbes, at verden i virkeligheden på ingen måde er, hvad den forekommer at være. Hobbes mener, at det eneste, der er virkeligt, og han tøver ikke et øjeblik med at sige det *eneste*, der er virkeligt, er legemer i bevægelse. Det er alt, hvad der er. Det ser ud, som om der er mange andre ting, men disse andre ting er som regel afledte fænomener. Verdens fremtoning i farver, for eksempel. Det er rent sekundært, det er noget, der foregår i dit hoved. Reelt er der ikke andet end stof i bevægelse.

Det er samme synspunkt, der styrer hans filosofi om borgerskab. Så når vi når frem til det, der for Hobbes er et af de helt afgørende begreber, nemlig frihedsbegrebet, så ender han med at mene, at dette begreb må indpasses i, hvad han ellers har at sige om det ontologiske, og derfor er han nødt til at tale om legemers frihed til at bevæge sig ud fra deres naturlige formåen. Frihed kan således ikke betyde andet end et legemes frihed til at bevæge sig – for der findes ikke andet end legemer i bevægelse. Frihed vil simpelthen ikke kunne betyde andet end det. Alt dette kan jeg acceptere. Jeg vil bare gerne påpege den enorme ideologiske magt, der ligger i at insistere på, at civil frihed skal tænkes som et spørgsmål om legemers frihed til at bevæge sig. Hobbes er en stor fjende af republikansk politisk teori og således også af det synspunkt, han forbandt med Antikken, som I så rigtigt sagde, nemlig at frihed betegner en status, en persons status af *sui juris*, det vil sige som værende i stand til at handle på egne vegne uden at være afhængig af nogen anden, i modsætning til slaven, der betegnes som en person, der altid er underkastet en andens vilje.

Hobbes vil mene, at vi politisk set altid må underkaste os statens vilje, da vi ellers ville leve i en tilstand af permanent konflikt og krig. Derfor ønsker han at

kunne give et svar på den klassiske frihedsteori, som vil vise os, at det er *hans* syn på staten, der det rigtige. Og derfor er han nødt til at råde over en frihedsteori, som vil eliminere det synspunkt, at friheden betegner en status. Den teori finder han i sin ontologi, således at han i begyndelsen af Kapitel 21 kan fortælle os, at frihed egentlig blot refererer til legemers uhindrede bevægelse. Det, han vil have os til at forstå, er, at uanset hvordan man opfatter frihed og afhængighed, så kan der ikke være tale om ufrihed, medmindre der er tale om en hindring. Dette er altså det helt centrale omdrejningspunkt i den engelsksprogede politiske filosofis historie. Benægtelsen af den mulighed, at man kan være ufri, selvom man er uhindret i sine ønsker, idet ufriheden kan bero på en tilstand af afhængighed, hvori jeg er i stand til at gøre, hvad jeg vil, men kun ved en andens gunst.

Hobbes vil gerne slå fast, at ”det er frihed, hvis man er i stand til at udøve sin magt og formåen, som man vil”. Andet er der ikke at sige om den sag. Dette er ontologisk funderet, men min pointe er, at det også er et overordentlig stærkt forsvar for det absolutte monarki, han foretrak, og for hans statsteori mod hele den klassiske traditions fulde tyngde. Hans afdrejning af frihedsdiskussionen i en ”ret” vinkel er en ekstremt stærk intervention i samtidens revolutionære politik. Og – for nu at vende tilbage til Collingwood – her har vi det spørgsmål, han besvarer! Dette spørgsmål lyder: Hvordan kan man ulovliggøre og miskreditere hele dette klassiske syn på frihed og borgerskab? *Leviathan* er viet til forsøget på at udvirke lige netop det.

Skamløst eurocentrisk

Her til sidst et mere generelt spørgsmål om nogle af de moderne perspektiver på moderne intellektuel historie. Da idéhistorie kom til Skandinavien i 1930'erne, hævdede man, at denne nye og skrøbelige disciplin havde en naturlig fjende, som var det materialistiske historiesyn, man forbinde med Marx, og en endnu farligere fjende i filosofihistorien. Filosofihistorien blev opfattet som en besnærende moderlig ven, der ville forsøge at udrydde idéhistorien ved at trække den ind i sin egen tryllekreds. Hvilken styrke ser du i idéhistorien eller intellektuel historie som disciplin i dag? Er slaget vundet, eller står denne tilgang endnu over for drabelige fjender?

Jeg ser ikke disse fjender som drabelige eller specielt frygtindgydende. Jeg anerkender begge de fjender, I nævner, og de var også fjender af intellektuel historie og kulturhistorie generelt, da jeg var studerende. Når den første af de to fjender, I beskriver, blev opfattet som så frygtindgydende en modstander, var det på grund af en bestemt tese, som marxismen på daværende tidspunkt havde tilfælles med en slags stivnakket nøgtern politisk historie. Nemlig det synspunkt, at alt, hvad jeg

selv vil kunne påkalde mig, eller filosofien ville kunne inddrage, for at retfærdiggøre det, jeg foretager mig, altid blot vil være de rene *ex post facto* rationaliseringer. Dette er ganske vist en tese i marxismen, som vil mene, at de er overbygningstrukturelle i forhold til noget andet, som er det grundlæggende forklaringsniveau, hvorpå vi i virkeligheden burde operere. Men det er også en tese inden for megen politisk historie, hvor man mener, at forklaringen af det, der foregår på det politiske felt, ikke kan referere til principper, der påberåbes som retfærdiggørelse af det, der foregår på det politiske felt, fordi der, som vi hele tiden mener at kunne iagttage, tydeligvis er tale om *efterrationaliseringer* og ikke årsager.

Grunden til, at hele denne måde at tænke på ikke er så farlig en fjende endda, er, at i politik - og det her er Wittgensteins tanke, om end han formulerer den langt mere generelt - kan man som regel kun gøre, hvad man kan legitimere. Men hvis man kun kan *gøre*, hvad man kan *beskrive*, hvilket er den måde, Wittgenstein formulerer det på, eller med en normativ formulering, hvis min evne til at gennemføre mine projekter afhænger af min evne til at legitimere dem, vil det være tydeligt, at disse legitimeringsformer ikke er noget, man kan gribe ud af luften. Hvis man vil legitimere sin adfærd, må det være i forhold til værdier, som i forvejen er normative i samfundet. Projektet kommer da til at gå ud på at vise, at det, man gør, *kan* legitimeres i forhold til en allerede eksisterende værdi. Og hvis man ikke kan demonstrere det, bliver det straks langt vanskeligere at gennemføre sine projekter. Især hvis de på nogen måde virker problematiske eller upassende.

Hvis det imidlertid forholder sig sådan, at man er nødt til at skræddersy sine projekter for at bringe dem i samklang med et eksisterende vokabular, vil det også have indflydelse på, hvilke projekter der kan gennemføres. Selvom det drejer sig om *efterrationaliseringer*, er det altså simpelthen en fejlslutning at antage, at de ikke vil indgå i forklaringerne på, hvorfor man opfører sig, som man gør, idet grænserne for min adfærd til dels er sat af det, jeg kan legitimere, ligesom det maksimale omfang af, hvad jeg kan legitimere, vil være bestemt af, hvad der i forvejen er normativt. Den ideologioptattelse såvel som det, jeg har kaldt den stivnakket nøgterne ideologioptattelse, rummer altså begge og er enige om et udsagn, som i sig selv er fejlagtigt, nemlig at ideologi altid er *efterrationalisering* og således ikke har nogen kausal forklaringsværdi i forhold til adfærden. Jeg kan tilslutte mig, at der er tale om *efterrationaliseringer*, men det følger simpelthen ikke deraf, at de ikke indgår i den kausale forklaring på adfærd. De indgår ikke som årsager - de indgår, fordi *efterrationaliseringer* fungerer kausalt. Det ville være mit svar til det første punkt.

Vil du så mene, at intellectual history har vundet, og de andre tilgange er sat ud af spillet, eller er der andre tilgange, der er ved at bryde frem og vinde styrke, som er modstandere af det perspektiv, der er grundlæggende for dig? Det er det ene spørgsmål, man kunne stille. Et andet, måske beslægtet, spørgsmål kunne være, hvordan du ser den udfordring – er det en udfordring eller en inspiration – der udgår fra feminisme, postkolonialisme, cultural studies, diskursanalyse og en række andre tilgange, der er kommet på bane i de seneste årtier?

Jeg vil gerne sige to indbyrdes modstridende ting om disse udviklinger. På den ene side ville det være absurd ikke at hilse dem velkommen. Jeg har helt sikkert lært en hel del af den postmoderne kritik af hermeneutikken, og det har da også påvirket min praksis. Jeg bruger ofte langt mere tid, end jeg kunne have forestillet mig som ung forsker, på at spekulere på tvetydigheder, deres rolle i forståelsen og de mulige grænser for forståelsen af tekster.

Og selvfølgelig har alle, som historikere, været påvirket af den feministiske bevægelse. Det er ikke, at den bare har givet os en ny historie eller frembudt en ny tænkemåde – den har ændret alt ved at få os til at se, at det vi hidtil havde set på, kun udgjorde et lille delelement af det samlede billede. De tavsheder i teksterne, som de feministiske kritikere har påpeget eller hele den måde, de spørgsmål, feministerne rejste, blev behandlet – det er noget, vi må være opmærksomme på i hele vores kulturelle skriftlige og visuelle historie. Det har været helt aldeles omvæltende. Så jeg hilser alt det velkommen, og det har ændret min praksis til det bedre, tror jeg.

Men på den anden side er det, jeg studerer, jo forholdsvis traditionelt, set i det perspektiv, man finder hos folk, der er interesseret i post-koloniale eller feministiske diskurser. Hvis jeg for eksempel taler om teorien om staten på den måde, jeg har gjort her i dag, så taler jeg om teorien om den europæiske stat, og jeg taler om teorien om den moderne europæiske stat, sådan som den opstod i vores respektive hjemlande på et eller andet tidspunkt, som man må studere historisk, men som har været en del af moderniteten. Det har været en del af moderniteten, men vi lever i en postmoderne kultur, så det står alt sammen til diskussion. Ydermere er det en europæisk historie, hvorimod vi lever i en verdenskultur, hvoraf vores kultur udgør en vigtig, men lille del. Den kritik, jeg kan acceptere – selvom jeg ikke kan se, hvorfor den skulle være nødvendig – er den kritik, der hævder, at mit projekt tydeligvis er del af en europæisk modernitet. Det er det også. I den forbindelse vil jeg gerne sige, at vi jo altså nu engang alle befinder os i hver sin afkrog af verden. Det er ikke sådan, at der er én ting, vi alle burde gøre. Det her er, hvad jeg gør, og jeg vil fortsat mene, at det betyder noget, fordi jeg nemlig fortsat mener, at den moderne europæiske kultur er vigtig. Den er noget, som interesserer os alle, og gør den ikke det, så burde den gøre det! Vi bør interessere os for vores fælles europæiske kulturarv og forvaltningen af den.