

Anthony Pagden

Intellektuel historie

Intellektuel historie har altid været et omstridt emne. Det har ikke nogen præcis definition eller åbenbart genstandsområde, end ikke en selvindlysende og ubestridt betegnelse. I det engelske kulturområde forbindes betegnelsen idéhistorie med traditionen fra Arthur O. Lovejoy, der underviste på Filosofisk Institut på Johns Hopkins University og grundlagde tidsskriftet *Journal of the History of Ideas*. Forestillingen om “enhedsideer” har spillet en vigtig rolle for hvad man har lagt i ordet “idéhistorie”. Der findes imidlertid også lignende aktiviteter: jeg skal vende tilbage *cepts, histoire des doctri-* lidt nyere betegnelse

Det handler Alle disse forskellige benytter til at beskrive ger os med fortiden så mange af dem er en grad af usikkerhed hvad vi skriver historien, som ikke angår samme måde - religi-historie eller for den sags skyld samfundshistorie, for hvilke det gælder, at samtlige deres metoder er mere eller mindre veldefinerede, om ikke altid i forhold til hvad de laver, så i det store og hele i forhold til de institutioner, som de er tilknyttet. Kun måske kulturhistorie, som har visse træk til fælles med intellektuel historie, har en lignende grad af vanskelighed i forhold til at definere emnet - og mødes af mere traditionelle historikere med en tilsvarende grad af mistænksomhed.

Derudover er der det beslægtede spørgsmål om intellektuel histories forhold til filosofi og tilstødende fag som sociologi og antropologi.



andre betegnelser for *Geistesgeschichte* - som til - *History of Con-* *nes politiques* og den *Social History of Ideas*. ikke kun om ord. betegnelser, som vi hvordan vi beskæfti- - og det faktum at omstridte - indikerer med hensyn til rie om. Det er et pro- - i det mindste ikke på onshistorie, politisk

Disse kan alle studeres historisk og bliver det i mere eller mindre grad som professionaliseret disciplinshistorie, der knytter historie og disciplin tæt sammen.

I denne sammenhæng vil jeg ikke udtale mig om hvad intellektuel historie burde være. Vi har alle vore egne måder at gøre tingene på. Nogle måder er ganske vist mere frugtbare end andre, men det forekommer mig, at selv de ældre måder - selv Lovejoys forkætrede "enhedsideer" - alle har noget at byde på. Det jeg gerne vil, er at sige noget om forholdet mellem intellektuel historie og filosofi. Idéhistorie som sådan er en nyere opfindelse. Der er mange værker, som vi retrospektivt kunne klassificere som idéhistoriske - Vicos *Scienza nuova* for eksempel og Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, der tydeligvis er idéhistoriske, selvom de ikke var sådan tænkt. I det 17. århundrede begynder de første rigtige filosofihistoriske værker at dukke op. Heri finder vi nogle interessante betragtninger. I Georgius Hornius' filosofihistorie optræder Christoffer Columbus for eksempel som filosof sammen med Giordano Bruno og en række andre personer, som vi ikke normalt inkluderer i den filosofiske kanon. Disse filosofihistorier bliver efterfulgt af den slags mikrohistorie, der dukker op i form af artikler i eksempelvis den franske *Encyclopédie* og i D'Alemberts egne teoretiske overvejelser om historieskrivning og de intellektuelle stamtavler han præsenterer i sin *Discours préliminaire*.

Jeg er dog af den opfattelse, at idéhistorie og intellektuel histories mulighed, som det opfattes af de fleste i dag, begynder med det 19. århundredes historicisme. Specielt med den velkendte hegelske påstand om, at det at skrive filosofihistorie er en måde at bedrive filosofi på, at "filosofien er sin tid koncentreret i tanker". At vi reflekterer over vores egen situation var for Hegel en historisk proces i tid og kunne som sådan kun forstås baglæns. Men, som Kierkegaard bemærkede, livet må leves forlæns. Her var genstanden imidlertid mindre en bestemt forskningsmetodes eller fagdisciplins udviklingshistorie, end det Hegels verdensånd og den måde hvorpå den op gennem tiden kom til udtryk gennem tidligere filosofers tænkning. Omkring samme tid opstår med Burkhardt begrebet kulturhistorie og med dette endvidere felter som litteraturhistorie og kunsthistorie blandt andre.

Disse aktiviteter medvirkede til at problematisere selve begrebet filosofi. Kategorierne logik, metafysik, osv. som filosofi siden Aristoteles var blevet inddelt i, havde aldrig været hverken klare eller ubestridte. Ingen var i stand til at sige præcis hvor skillelinien mellem filosofi og andre områder gik - undtagen som et simpelt sæt arbejdsmetoder og som et definerende træk ved universitetsinstitutter. En person hvis *curriculum vitae* udelukkende bestod af digtsamlinger ville næppe på denne baggrund alene have en chance for

at opnå ansættelse på et filosofisk institut. Men betyder dette at Dantes *Den guddommelige komedie* ikke er filosofi?

Her står vi over for to problemer. Det første er spørgsmålet om kanon. Dette kræver en uddybelse. Det er klart, at mange af vore måder at tænke på bestemmes af hvilke forfattere vi betragter som filosoffer, historikere eller kulturteoretikere og hvilke vi ikke gør. På det seneste har den fremherskende kanon været udsat for skarp kritik - mest ud fra et politisk grundlag - der går ud på, at alle de tekster, som den består af, er skrevet udelukkende af hvide, overvejende mandlige og døde filosoffer. Men kritikken har generelt blot resulteret i, at listen er blevet udvidet til at inkludere nogle der ikke er hvide - eller i det mindste ikke helt hvide - nogle som ikke er mandlige og et større antal der ikke er døde. Men en kanon af "store" tekster og nogle mindre store er forblevet den basis, hvorpå de fleste af vore arbejdsmetoder hviler.

Det andet og relaterede problem er, at filosofien, som Hume korrekt påpegede, altid har været besat af sit forhold til skriften - noget den stadig er den dag i dag. Platon og Diderot skrev filosofi som dialog, Hegel som historie, Spinoza som hvad han mente var en form for geometri, Augustin og Anselm skrev den som bøn, Dante og Alexander Pope som digtning. Dette er kun tilfældige eksempler, men de viser vanskeligheden ved at forsøge at begrænse denne - eller for den sags skyld nogen anden - intellektuel aktivitet i forhold til genre eller kanonicitet.

Min liste - faktisk skyldes hovedparten Alasdair MacIntyre - peger også på andre vanskeligheder. For Dantes digtning er ikke Petrarcas og Augustins bønner er ikke Moder Teresas - der nedskrev sine som digte - det vil sige, at det at en genre udtrykkes ved en anden sætter spørgsmålstejn ved begges identitet.

Det vi kan sige er, som Hume indså, at filosofien som skriftudtryk har haft en meget skiftende historie, og at det er dens karakter af skrift, der gør det så problematisk at skrive dens historie som filosofi. Dette kan også udstrækkes til det sprog, som man vælger at udtrykke sig på. Denne diskussion bekymrer for eksempel næsten ikke franskmændene eller næppe heller tyskerne. Der eksisterer for begge for det første en ret kedsommelig tradition for filosofihistorie og for det andet en filosofi i den ny-hegelianske tradition, der er overordentlig historisk - og som i angelsaksiske kredse går under den til tider nedsættende betegnelse "kontinental tradition".

Man kan måske argumentere for, at det egentlig kun er visse former for analytisk filosofis brændende, til tider næsten hysteriske antihistoricisme og den meste historieskrivnings lige så brændende positivisme, der har tvunget den som skriver på engelsk til at bruge så megen energi på at

forsvare en historisk præget måde at filosofere på - eller omvendt en filosofisk præget måde at skrive historie på. Men selv de typer idéhistorie som er nogenlunde ens - i hvert fald ens nok til at finde læsere med forskellige modersmål - er alligevel ret forskellige fra hinanden. Dette gælder for eksempel Kosellecks overfor Luc Ferry og Alain Renaults version af republikanismens historie.

På det seneste er rammerne for hvad der tæller som filosofi også blevet udvidede - det vil sige udvidede igen - så der nu medtages et stort antal tekster, som tidligere overhovedet ikke ville være blevet opfattet som filosofiske. Giorgio Agembens læsning af Herman Melville for eksempel. Dette gør selvfølgelig ikke Melville til filosof og vores forfædre ville ikke have haft vanskeligt ved at benytte digtere eller andre opfindsomme skribenter som autoriteter eller kilder til inspiration. Men det er let at se, at spørgsmålet om hvad der i dag tæller som filosofihistorie er gået hen og blevet langt mere kompliceret end det var førhen. Heideggers affærdigelse af Kierkegaard - der ifølge denne tænker snarere var en "religiøs forfatter" end en filosof - kan i dag synes underlig absurd. Og dog er det ikke så længe siden, at Hegels værker på Oxford University blev opbevaret på *Faculty of Modern Languages* under "litteratur" i stedet for på *Subfaculty of Philosophy*.

På samme vis har det været almindeligt at afgrænse den intellektuelle historikers arbejde i forhold til det fag han eller hun skulle forestille at studere. Man har antaget, at intellektuel historie indbefatter alle "ideer" på ét niveau ligegyldigt hvilket fag de stammer fra, men i praksis er sådanne historikere enten filosofihistorikere, videnskabshistorikere, religionshistorikere og så videre. Få forsøger nu om dage at gøre det, som Lovejoy forsøgte at gøre, hvis ikke af andre grunde, så på grund af, at Lovejoys affejende tilsidesættelse af opdelingen mellem forskellige fag og genrer stadig af de fleste anses for en af hans mest skamløse krænkelser af noget, jeg vil vende tilbage til - nemlig den historiske kontekst.

På den anden side af den faglige mur finder vi den positivistiske tilgang til historieskrivningen som forbindes med Mommsen og specielt Ranke. Denne tilgang førte uundgåeligt til, at historie fjernede sig endnu længere fra filosofi. Det som for Gibbon og Hume havde været beslægtede måder at forstå "menneskets" udvikling på - som det også havde været det for Thukydide - blev i det 19. århundrede skarpt opdelt i, på den ene side en søgen efter en værdifri beskrivelse af den måde, som fortidens begivenheder udfolder sig på og på den anden side fortidige filosofers fremgravning af redskaber til at analysere "verden".

I dag kan man sige at der er to særskilte måder at bedrive intellektuel historie på hvoraf den ene er en version af *Geistesgeschichte*, det vil sige at den angår og er uløseligt forbundet med selve udøvelsen af filosofi. Den

anden måde er mere specifikt idéhistorisk, en måde som ligegyldigt hvordan den praktiseres så vidt muligt følger den positivistiske historikers tro på både behovet og muligheden for at “ramme plet”. Det at fortælle “hvordan det virkelig var” bør også være målet for idéhistorikeren, som det så længe har været det for den politiske historiker.

Geistesgeschichte kan generelt forstås på to forskellige måder. Ifølge den ene fører udøveren en dialog med fortidige tænkeres tekster, ud fra hvilke han destillerer et givet antal mulige betydninger, der harmonerer med et sæt propositioner, som er fastlagt a priori. Således tænker den nutidige forsker sig vej gennem fortidens tekster. For at kunne gøre dette bliver han eller hun selvfølgelig nødt til at gen-uddanne teksterne på en sådan måde, at de kan fortsætte en sådan dialog. Historikerens indvending mod dette er selvfølgelig, at når denne type historiker henviser til for eksempel Descartes eller Parmenides, så henviser han eller hun hverken til en historisk person (en forfatter) eller for den sags skyld til en konkret tekstsamling, men til en række påstande, sætninger, argumenter, osv., som er taget ud af både den tekstuelle kontekst, som de var en del af, og den bredere historiske kontekst, hvori de blev ytret. “Hume” er, som det engang blev sagt, ikke en person. Det er et antal sætninger, hvoraf nogle virkelig blev udtalt i det 18. århundrede af en person ved navn “David Hume” og andre sætninger ikke gjorde. Men de er alle del af et idiom, et sprog, en diskurs (om man vil) som vil forblive en del af filosofiens stadigt tilbagevendende anliggender.

På den ene side - men tæt beslægtet med den anden - finder vi konstruktionen af en kategori, som siges at have - eller snarere, der tales om den som om den havde - en identitet, der er uafhængig af dem, som konstruerede den; men som ikke desto mindre er nogenlunde identisk med, hvordan vi tror den er. Nu kan vi derfor for dette begreb eller denne idé konstruere en historie, der går tilbage til hvor den kunne tænkes at begynde. Denne form for historie svarer til hvad Nietzsche kaldte en *genealogi*. Det vil sige, dens formål er at demonstrere hvordan et specifikt idé-begreb fik den udformning, som det gjorde. De fleste genealogier siden Hesiods dage har selvfølgelig været subversive. Det var *Moralens genealogi* også. Mange moderne genealogier har ikke haft sådanne intentioner, men få kan sige sig helt fri for at praktisere en form for “demaskering”.

Enten “demaskerer” de eller også antager de, at deres egen moderne begrebsopfattelse er den mest fuldendte mulige form og revser fortidens tænkere for at tage fejl. I dette tilfælde plejer fortællingen at forme sig som en triumf. I det engelske kulturområde er dette blevet beskrevet som “whig-historie”, en reference til den whigske fremstilling af “frihedens” historie, der blev spændt for den generelle tro på, at frihed er at efterstræbelsesværdigt mål og at frihedens historie nødvendigvis må blive

en beretning - i England selvfølgelig - om en triumferende sejr over ufriheden. Jeg vil senere vende tilbage til genealogierne. Men for øjeblikket kan vi sige, at lige gyldig hvilket formål de har tjent, så er det blevet bemærket, at de har nogle klare historiske problemer: de er *anakronistiske* og *tendentiose*, idet de i de fleste tilfælde arbejder med kategorier, som de der antages at have bidraget til deres udvikling umuligt kunne have anerkendt til at begynde med.

Reaktionen mod dette har anført af J.G.A. Pocock, Quentin Skinner og John Dunn fra sidst i 1960'erne udviklet sig til en ny form for historicisme. Det skal dog nævnes, at målet for deres kritik ikke var hegelianerne og deres arvtagere - som de simpelthen ignorerede - men i stedet hvad Rorty kaldte "doxograferne", de som begyndte med Thales og Descartes og sluttede med en person nogenlunde samtidig med forfatteren, og som opregnede hvad forskellige personer, der gik for at være "filosoffer", havde at sige om problemstillinger, som traditionelt var blevet opfattet som "filosofiske". De nye historicister anførte, at sådanne fortællinger var ugyldige, at de skjulte forfatterens sande intentioner. Selvom de anerkendte, at disse intentioner sandsynligvis ville forblive skjulte, argumenterede de for, at det ville være muligt at gøre en tekst mere historisk meningsfuld, hvis den blev fortolket, ikke med henblik på senere udviklinger, men i lyset af de mulige læsere, som den var rettet mod. For at opnå dette var historikeren nødt til at rekonstruere - så vidt som muligt - tekstens historiske baggrund, samt de lingvistiske rammer eller det "sprog" hvori den var skrevet. Så ville vi have et grundlag ud fra hvilket teksten kunne læses på en sådan måde, at det ville have givet mening for dens oprindelige læsere.

Skinner argumenterede for, at der ikke fandtes nogen "evige spørgsmål" i filosofien - eller andre steder. Der fandtes vagt generaliserede anliggender, men enhver gruppe af filosoffer nærmede sig disse anliggender gennem forskellige spørgsmål, sådan at selvom spørgsmålene tilhørte samme familie - det politiske eller det metafysiske for eksempel - var de i praksis forskellige. Jeg må tilføje, at Skinner ikke var ude på at hævde, at de spørgsmål der blev adresseret af "de store døde" hermed aldrig kunne være andet end historiske, at hvad John Locke havde at sige om den sociale kontrakt således ville være aldeles irrelevant i forhold til hvad John Stuart Mill havde at sige om den. Hans påstand var, at hvis vi ønsker en historisk forståelse af hvori forbindelsen mellem Locke og Mill kunne bestå, så må vi først begribe hvad Locke ville have os til at forstå. Vi er alle væsener - eller fanger - af en tradition, en diskurs eller et sprog for så vidt at i alt hvad vi siger, er de ord vi bruger blevet benyttet af andre mennesker i andre sammenhænge. Men vi kan ikke forvente at forstå - endsige beskrive - disse traditioner uden en historisk forståelse for, hvordan de sprog vi benytter blev udformede.

Hermed blev også en ændring af kanon påkrævet. Enhver kanon er en retrospektiv konstruktion, omend den er under stadig forandring i takt med at vore behov og interesser forandres. Mange filosoffer er faldet helt ud af kanon. Dette gælder for eksempel Shaftesbury. Hele traditioner - neo-skolasticisme for eksempel - er blevet tabt af syne og sådan kunne man blive ved. At læse kontekstuel kræver at vi læser "de store tekster" ind i en kontekst af andre mindre tekster, det betyder at vi, i det omfang det er muligt, læser dem som forfatterens samtidige eller næsten-samtidige læste dem. Det var imidlertid aldrig meningen, at dette skulle tages som en øvelse i kanon-revision som sådan. De store tekster forblev store og de mindre store tekster skulle blot tjene til bedre at forstå de store. Det vil sige at teksten forblev tekst og konteksten forblev kontekst.

Med disse påstande var Pocock og Skinner i stand til at sige nogle virkelig oplysende ting inden for udvalgte områder. Men den nye historicisme havde - som den ældre - sine problemer. For det første var den baseret på den skjulte antagelse at der normalt fandtes en enkelt kontekst til enhver tekst: dens, for at bruge Derridas ordspil, *con-tekst*.² Så er der endvidere spørgsmålet om "hvilken kontekst". Dominic LaCapra gør ret i at insistere på, at vi aldrig kan finde konteksten; selvom vi for et øjeblik antog at filosofen har en intention, som vi kan rekonstruere, vil konteksten altid være mangeartet. Selv en politisk pamflet, der sigter mod at overbevise en bestemt målgruppe om en bestemt sandhed, vil have mindst to kontekster - debatten den taler ind i og sproget - den retoriske tradition - i hvilken debattens påstande udtrykkes.

Så er der det beslægtede spørgsmål om forfatterens formodede intention. Kontekstualisme var baseret på en filosofi, der insisterede på, at tale og skrift er en form for handling, at en tænker der skriver foretager sig de samme ting som et individ foretager sig, når han eller hun fremsætter en ytring. For at forstå tale-handlingen, må man forstå hvad det var tiltænkt handlingen at udføre, eller i det mindste den mulige vifte af ting, som den i enhver given kontekst med god grund kunne siges at være i stand til at udføre. At tale og skrive antages imidlertid her at være samme type aktivitet. Når jeg lytter til dig, så lægger jeg ikke blot mærke til dine ord, men også tonen i din stemme, dine fagter og så videre. Når jeg fortolker en tekst af Skinner, udskifter jeg fagter og tone med min viden om den historiske kontekst og den semantiske baggrund, retoriske virkemidler og den slags, som forfatterens tekst står i gæld til. Selvom jeg antog at denne analogi er uproblematisk - hvilket den tydeligvis ikke er - så er det uimodsigeligt sådan, at tekstens forfatter og jeg befinder os i vidt forskellige rum både rent bogstaveligt og i begrebsmæssig henseende. "Ingen historisk person", udtalte Skinner i 1968, "kan med tiden siges at have ment eller gjort noget, som

han aldrig kunne bringes til at acceptere som en korrekt beskrivelse af, hvad han mente eller gjorde.” Det bekymrende ved denne sætning er udtrykket “med tiden” og at anden del står i passiv. Hvornår er “med tiden” og hvilke skridt må tages, før vi når til dette fremtidige tidspunkt? Og hvordan kan jeg - historikeren - konstruere en læsning af forfatterens værk, som han ville kunne “bringes til at acceptere som en korrekt beskrivelse af hvad han mente eller gjorde”? Jeg kan i hvert fald ikke gå hen og sige til Rousseau “gider du godt lige gentage det?” Jeg kan læse ham igen selvfølgelig og det vil måske føre mig til en anden forklaring på, hvad han havde til hensigt, men det vil altid blot være endnu en forklaring. For hvad jeg ikke kan gøre er at spørge ham, om det er en plausibel forklaring på hvad han mente. Dette er præcis Sokrates’ indvending imod skriftsproget i *Faidros*. Ej heller er jeg selvsagt udstyret med de samme redskaber til at fortolke de dodes ord, som til at fortolke de levendes. Deres verdener er - ligeegyldigt hvor historisk præcis jeg måtte forsøge at være - i vid udstrækning gået til grunde. Selvom jeg ville være i stand til for eksempel helt præcist og ned til mindste detalje at gengive hvordan det var at læse for eksempel Rousseaus *Afhandling om uligheden*, hvem skulle så fortælle mig, at jeg havde ramt rigtigt?

Nu kunne man selvfølgelig argumentere for, at dette er det rene ordkløveri. Der er langt større sandsynlighed for, at Locke talte om individets rettigheder under den guddommelige lov, end at han forsøgte at konstruere en liberal forfatning *avant la lettre*. Men dermed har vi heller ikke sagt ret meget. De kriterier historikeren benytter sig af er *konsistens* og *plausibilitet* - ikke særlig pålidelige redskaber, fordi de er stærkt afhængige af historikerens egne synspunkter, fordomme og begreber med hensyn til hans eller hendes egen erfaring med verden. Det som jeg anser for at være en helt plausibel kontekstualistisk forståelse af en tekst, vil måske vise sig at være en forståelse, der forekommer mig at være disse ting, simpelthen fordi den for eksempel er så fremmedartet, at den bekræfter mig i min tro på, at kun det fremmedartede sandsynligvis er autentisk. Mange antropologer har arbejdet ud fra denne idé: hvis man simpelthen bare ikke fatter det, er det sandsynligvis korrekt.

Det omvendte kunne selvfølgelig også være tilfældet, hvilket i lang tid var en udbredt antagelse: der er størst sandsynlighed for, at det der virker mest velkendt er det korrekte. Ved første øjekast synes for eksempel noget af det Platon sagde ret mærkeligt. Hele ideen med at konstruere et billede på dyden ved hjælp af en udvidet metafor (Staten) eller en epistemologi baseret på en skabelsesmyte, eller for den sags skyld overhovedet brugen af fortællinger i enhver filosofisk diskussion synes - eller syntes i hvert fald indtil for nylig - helt i modstrid med hvad vi havde lært at betragte som filosofi. Derfor blev Platon genbeskrevet for at få ham til at minde om nogen med

hvem vi kunne have en genkendelig filosofisk diskussion. Men for at opnå dette blev vi nødt til at gøre det, som grækerne aldrig ville have gjort: nemlig at frigøre filosofien fra myten. Analyse frem for fortælling. Nu er der folk der arbejder på at forene dem igen. Men selvom dette skulle give os en langt mere interessant læsning af Platon - den ville tydeligvis i en vis forstand være tættere på den "sande" historiske kontekst - så er den stadig langt fra Platons egen intention.

Spørgsmålet er hvor langt væk fra en kultur man skal være for at forstå den eller beskrive den med en tilstrækkelig grad af nøjagtighed - eller hvor tæt på? Der kan ikke gives noget tilfredsstillende svar. I bedste - eller værste - fald vil en kontekstualistisk læsning kunne fortælle hvad en forfatter højst sandsynligt *ikke* talte om. Skinner har påpeget dette - og overdrevet dets betydning - ved at beskrive det som en distinktion mellem "det som er nødvendigt og det som blot er et produkt af vore egne tilfældige foranstaltninger". Men selv her lægges vægten - hvilket er nødvendigt - på hvad forfatteren havde intentioner om at sige. Vore "foranstaltninger", det vil sige det som vi - læserne, fortolkerne - gerne ville tage med ind i teksten smides i det tilfældiges skraldespand - og benævnes tillige "blot tilfældige foranstaltninger". Den mest givtige tilgang er måske simpelthen at sige - som Richard Rorty måske ville - at fortolkning er en del af den "konversation som vi er" og at selv i de tilfælde, hvor vi ikke rammer rigtigt og ikke med god grund kan forventes at gøre det, er vi alligevel i stand til at konstruere fortællinger, der har sandhedsværdi for os og som med andre ord måske kan hjælpe os til en bedre forståelse af vore "blotte tilfældige foranstaltninger". Dette kan måske endda hjælpe os til at forstå, om disse foranstaltninger er tilfældige eller i en eller anden udvidet forstand nødvendige og præcist hvor "blotte" de egentlig er. Alt dette er fair nok. Vi forbliver trods alt vi. Som det engang blev bemærket om dette emne, kan man med gamle instrumenter og en viden om fortidens fremgangsmåder godt reproducere fortidige melodier, men det ville aldrig resultere i gammel musik, fordi vi nødvendigvis ville lytte til det med moderne ører.

Vi har altså mulighed for at bedrive intellektuel historie på to måder: den ene er en afart af *Geistesgeschichte*, den anden en positivistisk, historicistisk udgravning. Det er sandsynligvis en fejl, når Alasdair MacIntyre insisterer på at se dette som et dilemma. Vi kan for eksempel praktisere en form for *Geistesgeschichte* som ikke er helt blind over for den historiske kontekst - over for hvad de store, døde forfattere ikke kunne have været optaget af, som det ellers har været tilfældet for de fleste af fortidens - og nutidens - udøvere af denne genre. Vi kan også praktisere en historisk, kontekstualistisk form for historie, som har lidt mere at sige om en forfatters placering inden for en given kanon, hans eller hendes forbindelser og mulige bidrag til en tidsmæssig

proces og som ikke for altid afskærer alle senere udviklinger. I praksis har mange af de bedste tekster inden for området fulgt disse linier. Efterhånden som 1960ernes og -70ernes fasttømrede ideologiske positioner viger tilbage, begynder de to sider at synes stadig mere lig hinanden.

Dette rejser, som MacIntyre også har påpeget, spørgsmålet om hvad vi egentlig tror vi beskæftiger os med. Hvilket formål tjener intellektuel historie? Jeg vil gerne foreslå, at vi for at kunne besvare dette spørgsmål nærmer os emnet fra en lidt anden vinkel. Både *Geistesgeschichte* af den slags der forsøger at gen-uddanne de døde, så man bliver i stand til at diskutere moderne - eller evige - problemer med dem og den kontekstualistiske idéhistorie beskæftiger sig med forståelse af tekster. Vel er det en beundringsværdig aktivitet, men det har den effekt, at det skjuler noget andet, nemlig teksternes plads - ikke inden for konteksten, men i forhold til andre tekster og i forhold til de metoder, som bestemmer hvordan de bør forstås. Hverken læsning eller skrivning er aktiviteter, der foregår afsondret fra andre slags aktiviteter, ej heller er læsning og skrivning hverken helt forskellige fra hinanden eller helt uskyldige.

Det er for at bruge MacIntyres eksempel tankevækkende, at det 17. århundredes etik omfattede sådanne ting som psykologi og historie og andre grene af hvad vi kalder samfundsvidenskaberne. Det som i det 18. århundrede gik under betegnelsen "menneskevidenskaberne" er ikke det samme som det moderne "humanvidenskaberne". Dette skift kan kun forstås i forbindelse med ikke alene skiftet i kontekst og de respektive fagteksters kontekst, men også deres plads i et større netværk af andre aktiviteter.

Michel Foucault - den tidlige Foucault fra før *Seksualitetens historie* - bedrev denne slags intellektuel historie med stor åndfuldhed. Man kan erklære sig uenig i hans læsninger af visse tekster, man kan sætte spørgsmålstegn ved status - om ikke ved plausibiliteten - af hans påstand om de epistemiske skift i den menneskelige tænkning og handlings historie og så videre. Men slutresultatet blev en historie som afslørede noget om hvordan tekster og kontekster, om hvordan ord og ting, om hvordan ideer og institutioner konstituerer den virkelighed vi lever i. At fortælle denne historie, ikke med nøjagtighed, men på en sådan måde, at det siger os noget, kræver sensitivitet over for konteksten og det kræver, at vi forstår, at kontekster forandres over tid, at de er mange og ikke én, og vigtigst af alt at de ikke rigtigt eksisterer uafhængigt af vores forsøg på at rekonstruere dem. De er ikke fakta, der kan slås efter i arkivet, men intellektuelle kunstgreb, der i sidste ende er betinget lige så meget af vore egne anliggender, vore egne ønskede resultater, som de er betinget af tilgængeligheden af de råmaterialer, som vi har skabt dem af.

Lad mig give et eksempel. Der eksisterer inden for moderne moral-,

samfunds- og politisk filosofi to brede bevægelser, der kunne beskrives som antimoderne. Den ene er indlysende nok "postmodernismen", den anden er hvad der i USA går under betegnelsen "kommunitarisme". De har én ting til fælles: begge afviger fra et sæt filosofisk konstruerede historier. Og begge disse typer historieskrivning tager deres afsæt i noget der kaldes "Oplysningen" eller for at bruge et udtryk, der første gang blev anvendt af MacIntyre, "oplysningsprojektet".

For kommunitarister af næsten alle afskygninger blev dette projekt opfattet som hvad allerede Kants samtidige Johann Georg Hamann havde beskrevet som "det delvist misforståede, delvist forfejlede forsøg på at gøre fornuften uafhængig af traditioner, skikke og troen på dem". Alasdair MacIntyre fortæller os, at Oplysningen appellerer til "principper der er ubestridelige for ethvert rationelt menneske og derfor er den uafhængig af alle de kulturelle og sociale partikulariteter, som oplysningsfilosofferne tog som fornuftens tilfældige udtryk til bestemte tider og på bestemte steder". Kommunitaristernes projekt går ud på at gøre skaden god igen, det vil sige at genskrive historien på en sådan måde, at vi bliver i stand til at se, at den vestlige kultur i det sene 18. århundrede tog en forkert drejning og nu burde vende tilbage til den sande vej, som den havde fulgt siden Platons dage.

Postmodernismen deler selvfølgelig ikke disse mål. Men også den begynder sit udfald mod moderniteten med en beskrivelse af Oplysningen og dens mangler. Selvfølgelig er "postmoderne" et ord, der er blevet tillagt og har antaget mange betydninger. Jeg vil bruge det i den betydning, som Jean-François Lyotard havde i tankerne, da han udtalte, at postmodernismen er "en skepsis over for metafortællinger" og at Oplysningen har været Europas "metafortælling". Denne fortælling som er "grundfæstet i læseren gennem århundreder med humanisme og 'humanvidenskaberne'" påstår, at "der er 'mennesket', at der er 'sproget', at førstnævnte benytter sidstnævnte for at fremme sine egen interesser, og at hvis det ikke lykkes det at fremme sine egne interesser, så skyldes det mangel på ordentlig kontrol over sproget ved hjælp af et 'bedre' sprog." Han argumenterer for, at dette ikke passer. Menneskene konstruerer - og bør konstruere - virkeligheden i overlappende fortællinger, adskilte og forskellige fra hinanden, ved hjælp af hvad Lyotard har kaldt for *differend*.

Det som interesserer mig her er ikke det overbevisende ved disse påstande så meget som den anvendelse af Oplysningen, som begge retninger har fundet. Intellektuelle historikere med speciale i det 18. århundrede har protesteret voldsomt imod, at deres periode anvendes på denne måde. De siger, at der ikke findes sådan noget som Oplysningen - endsige et oplysningsprojekt. De argumenterer for, at Oplysningen selv i vid udstrækning

er et historisk væsen. Det som går under betegnelsen oplysningstiden i Frankrig er ikke det samme som i Tyskland, England, Polen eller Danmark. De protesterer også imod den somme tider excentriske samling personager som kommunitaristerne benytter til at underbygge deres historiske fortællinger og den generelle mangel på rigtige navne i post-modernisternes fortællinger. Det forekommer mig, at disse indvendinger kan imødegås (selvom jeg ikke har i sinde at gøre det her). Hvor de imidlertid er allermest overbevisende, er når de argumenterer for, at selvom der skulle have fandtes noget ved navn Oplysningen, og selvom denne skulle have haft et projekt tilknyttet, så er det en historisk illusion at betragte de modernes anliggender som på nogen måde en udvidelse af dette projekt. Historiske perioder har ikke "arvinger" eller efterkommere, idet en af historiens kendetegn er, at ting forandrer sig over tid, ganske vist gradvis, men endeligt og uden at kunne reduceres yderligere. Oplysningen er en konstruktion, der består af rigtige mennesker med rigtige navne, som er blevet presset ind i en fuldstændig anakronistisk dagsorden.

Er det rigtigt og spiller det nogen rolle? Det mener jeg ikke det er, men det har en betydning. Selvom det er korrekt, at den definition vi får udleveret i de fleste af den type fortællinger - selv i for eksempel Charles Taylors *Sources of the Self* - ofte er en smule glatte (men på den anden side, hvilken historisk fortælling er ikke det?), forekommer det mig håbløst reduktionistisk at argumentere for, at vores forståelse af en tradition eller filosofisk bevægelse eller noget andet ikke kan have så at sige et liv efter døden, som ikke samtidig er fuldstændig kommensurabel med vores forståelse af den tradition.

Det vil sige at hvad senere generationer gjorde sig af tanker om noget, der kaldes for "Oplysningen" meget vel kan tælles med ind i den historie, som samtidige tog den for at være, på trods af - som nogle historikere påstår, selvom det synes at udgøre en tvivlsom pointe - at de ikke havde noget navn til at beskrive deres fælles projekt. Bevismaterialet for at det er et kollektivt projekt, synes overvældende, men det er ikke hvad det handler om. Pointen er at det gik hen og blev - uanset dets udspring - et projekt, hvis konsekvenser vi stadig lever med.

Det vil sige, at dets historie aldrig ville kunne beskrives udtømmende ud fra konteksten (selvom en vis grad af kontekstualisering ikke skader), men kun som en proces over tid. MacIntyres påstand om at Oplysningen, ved at redefinere det som udgjorde "moralens" rigtige område, forarmede moralen, indtil den ikke længere kunne gribe ind i vores fælles liv, eller Taylors argument for at Oplysningen lærte menneskeheden at stå uden for sig selv som betragter, eller Lyotards påstand om at Oplysningen udgjorde en eneste monologisk fortælling, eller Horkheimer og Adornos insisteren

på, at Oplysningen inden for vesteuropæisk filosofi udgjorde kulminationen på et synspunkt, der privilegerede fornuften over alle andre former for engagement med verden, og dermed reducerede alting til similariteter - dette er alle påstande om konsekvenserne, utilsigtede om man vil, af en mængde filosofiske projekter, der begyndte i det 18. århundrede - de er alle hvad Taylor har kaldt for "kreative genbeskrivelser", som han mener er "filosofiens essens". De kunne selvfølgelig være forkerte - jeg er af den opfattelse, at de er - men deres præmisser er ikke a priori uantagelige, som deres historiske modstandere har forsøgt at argumentere for. Idéhistorie kan altså ikke blot være historien om et øjeblik i tid. Det må være historien om ideernes *efterliv*, deres reception, forvridning og manipulation i hænderne på senere kommentatorer. Det må være historien ikke blot om en idé, men også om hvad den idé går hen og bliver til. At sige at noget ikke er oplysningen eller renæssancen eller noget andet er at henfalde til en specielt tør form for nominalisme.

Dette tror jeg er grunden til, at det ikke blot er et spørgsmål om akademisk mundhuggeri. For denne type intellektuel historie udgør en sikkerhedsforanstaltning imod glemsel. Den indeslutter ikke vore filosofiske forfædre i en puppe af historisk specificitet, mere end at den så vidt jeg kan se omskaber dem til blotte etiketter for ret komplekse problemstillinger. Dette vil måske forekomme nogle at være faretruende tæt på at genopfinde Arthur O. Lovejoys "enhedsider". Men det er det ikke. For mens jeg finder det usandsynligt, at Platon og Leibniz skulle have talt om det samme, da de begge gav sig til at overveje noget, som kunne rubriceres "the great chain of being", så er det sandelig ikke urimeligt at sige, at Leibniz nærmede sig spørgsmålet om naturens hierarkier på en måde, som ikke havde været mulig, hvis ikke Platon nogle århundreder tidligere havde behandlet noget lignende. For at sige det på en anden måde: der findes måske ikke evige ideer i filosofihistorien eller andre steder, men med al respekt for Skinner, så findes der "evige problemer" og der kan ikke gives løsninger på disse problemer uden viden om hvordan tidligere forfattere har tacklet dem. Set i forhold til det "problem" jeg lige har skitseret - det der handler om "Oplysningen" - så tror jeg det er rimeligt at sige, at hvis Kant - og adskillige andre - ikke var stoppet op og havde spurgt sig selv (det vil sige, hvis han ikke havde følt behovet for at spørge sig selv) "hvad er oplysning?" så ville vi sikkert ikke have den debat, vi har her i dag.

En intellektuel historie som afslører, demaskerer og så videre på denne måde, medvirker til at gøre os klart hvad vi skylder fortiden, hvordan vi gik hen og blev det vi er, hvordan vi kom til at tænke som vi gør og tale som vi gør, hvordan vi er i stand til at benytte de former for sprog - sprog bygget op over tid, lag for lag gennem netop sådanne projekter, som det Oplysningen

antageligvis genererede - sprog, diskurser, lingvistiske praksisser og så videre, som konstituerer vore mentale universer.

Vi kan ikke, som de analytiske filosoffer plejede at tro, undslippe vores fortid selvom vi selvfølgelig ikke er tvunget til at tale om den. MacIntyre sætter måske tingene på spidsen for at understrege sin pointe, når han siger at "filosofihistorien er den del af filosofien, som hersker over resten af faget". Men det bør ikke længere være muligt - selv ikke for filosoffer med en overvejende analytisk skoling og overbevisning - at adskille filosofihistorien fra selve filosofien eller omvendt.

Hvis filosofien må tage sit udgangspunkt i historien, så må historien også tage sit udgangspunkt i filosofien, eller i det mindste må den begynde med forståelsen af, at det som de intellektuelle historikere skriver om er - eller i det mindste burde være - filosofisk betydningsfulde emner.

Oversat fra engelsk af Jesper Breining

Noter

¹ Denne artikel bygger på et foredrag i januar 2000, arrangeret af Center for Europastudier og Institut for Idéhistorie, Aarhus Universitet.

² "Con" er en forkortelse af ordet "convict", der betyder straffefange (o.a.).